LA SOTERIOLOGIA
DEI CULTI ORIENTALI
NELL' IMPERO ROMANO

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME QUATRE-VINGT-DOUZIÈME

LA SOTERIOLOGIA DEI CULTI ORIENTALI NELL' IMPERO ROMANO

COLLOQUIO INTERNAZIONALE ROMA 1979

LEIDEN
E. J. BRILL
1982

LA SOTERIOLOGIA DEI CULTI ORIENTALI NELL' IMPERO ROMANO

Atti del Colloquio Internazionale su
La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano

Roma 24-28 Settembre 1979

PUBBLICATI A CURA DI

UGO BIANCHI E MAARTEN J. VERMASEREN

LEIDEN
E. J. BRILL
1982

Soteriologia, La, dei culti orientali nell' impero romano: Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell' impero romano, Roma 24-28 Settembre 1979 / pubblicati a cura di Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren. — Leiden : Brill. — Ill. — (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain ; t. 92)

UDC 2

ISBN 90 04 06501 6

Copyright 1982 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

SOMMARIO

Il progetto del Colloquio IX
Inaugurazione del Colloquio XI
Ipotesi di lavoro e documento finale XIV
«Voto» per la ripresa degli scavi del santuario del Gianicolo XVII
Programma del Colloquio XIX
Lista dei partecipanti XXIII

U. Bianchi, Lo studio delle religioni di mistero 1
M. J. Vermaseren, Prolusione: La sotériologie dans les *papyri graecae magicae* 17

Parte I: Documentazione archeologica ed epigrafica

F. Coarelli, Monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche (con una carta) 33
P. Pensabene, Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino 68
M. Guarducci, L'interruzione dei culti nel *Phrygianum* del Vaticano durante il IV secolo d. Cr. 109
M. Guarducci, La scomparsa di Cibele 123
H. Solin, Ancora sul graffito del mitreo del Circo Massimo 126
H. Solin, Sui graffiti del santuario isiaco sotto S. Sabina 132
D. Gallo, Una rappresentazione di Serapis—Agathodaimon a Roma 139
R. Volpe, I graffiti isiaci nell'area di S. Sabina a Roma 145
G. Mussies, Cascelia's prayer 156
M. Duchesne-Guillemin, Une seconde statuette équestre de Mithra 168

Parte II: Fenomenologia dei culti misterici

R. Turcan, Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne 173
J. Gwyn Griffiths, The concept of divine judgement in the mystery religions 192
J. Flamant, Sotériologie et systèmes planétaires 223
E. des Places, Eléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'antiquité 243

J. Pépin, Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque (Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin) 256
I. P. Culianu, L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères 276
I. P. Culianu, La Grande Année et la métempsychose 303
I. Chirassi Colombo, Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'Impero 308

Parte III: Fonti letterarie

E. Paratore, Motivi soteriologici nella letteratura latina della tarda età repubblicana e della prima età imperiale 333
G. Sanders, L'idée du salut dans les inscriptions latines chrétiennes (350-700) 351

Parte IV: Divinità singole, nella prospettiva del Colloquio

G. Piccaluga, «Salvarsi» ma non troppo. Il rischio di un valore assoluto nella religione romana 403
M. Le Glay, Remarques sur la notion de *Salus* dans la religion romaine 427
B. Dietrich, The religious prehistory of Demeter's Eleusinian mysteries 445
G. Sfameni Gasparro, Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis 472
D. M. Cosi, Aspetti mistici e misterici del culto di Attis 485
B. Lincoln, Mithra(s) as Sun and Savior 505
R. Beck, Soteriology, the mysteries, and the ancient novel: Iamblichus *Babyloniaca* as a test case 527
C. Aloe Spada, Aspetti soteriologici del culto di *Jupiter Dolichenus* 541
C. Giuffrè Scibona, Aspetti soteriologici del culto di Sabazio 552

Parte V: I misteri, la soteriologia e l'antico Oriente

L. Cagni, Misteri a Babilonia? Esempi della tematica del «dio in vicenda» nell'antica Mesopotamia 565
P. Xella, Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica 614
S. Ribichini, Salvezza ed escatologia nella vicenda di Adonis? 633
C. Grottanelli, Healers and saviours of the Eastern Mediterranean in pre-classical times 649

J. Bergman, *Per omnia vectus elementa remeavi.* Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque 671
H. J. W. Drijvers, After Life and funerary symbolism in Palmyrene religion 709
A. Hultgård, Figures messianiques d'Orient comme sauveurs universels dans le monde gréco-romain 734
J. Duchesne-Guillemin, Apocalypse juive et apocalypse iranienne 753
J. Ries, Sotériologie manichéenne et paganisme romain 762

Parte VI: Soteriologia, mistica e misteri: giudaismo, cristianesimo e gnosticismo

M. Simon, Conceptions et symboles sotériologiques chez les Juifs de la Diaspora 781
H. Clavier, La mystique de fusion et sa transmission par le canal néoplatonicien 803
A. J. M. Wedderburn, Paul and the Hellenistic mystery-cults: on posing the right questions 817
K. Prümm, Stand R. Reitzenstein als Deuter von Einzelstücken des paulinischen Christusmysteriums in rückläufiger Bewegung zur Tradition? 834
R. McL. Wilson, Soteriology in the Christian-gnostic syncretism 848
G. Filoramo, *Phoster* e salvatore in alcuni testi gnostici 868

Parte VII: Discussione generale, Retrospettiva, Discussione per il documento finale

Seduta del 26 settembre 883
Seduta del 27 settembre 887
Seduta del 28 settembre 893
  a) Retrospettiva 893
  b) Discussione finale e documento 899

U. Bianchi, *Epilegomena* 917

Index analyticus 931
  A. Nomina et res 932
  B. Auctores antiqui 973
  C. Corpora epigraphica 1003
  D. Auctores moderni 1010

IL PROGETTO DEL COLLOQUIO

Il Colloquio internazionale su «La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano» si è svolto a Roma, nella sala «degli angeli» di Palazzo Barberini, dal 24 al 28 settembre 1979, con la partecipazione di studiosi di undici nazioni.

Finanziato dal Consiglio Nazionale delle Ricerche della Repubblica Italiana, il Colloquio è stato organizzato dalla Società italiana di storia delle religioni (ramo italiano della International Association for the History of Religions), con la cooperazione della cattedra di storia delle religioni (Istituto di scienze storiche) dell'Università di Roma, e delle Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, sotto gli auspicii della International Association for the History of Religions (I.A.H.R.).

Rispetto al precedente Seminario internazionale su «La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e di Ostia» (Roma, marzo 1978), il Colloquio è stato, per così dire, più sedentario, perchè minore è stato il tempo dedicato a sopralluoghi archeologici. Minore ma non inesistente: ricordiamo tra l'altro la piccola esposizione di oggetti curata dalla Direzione del Museo Nazionale delle Terme e quella curata dalla Soprintendenza archeologica di Ostia, e le suggestive visite agli scavi del tempio della Magna Mater sul Palatino e alle antichità isiache del Campo Marzio e di Porto. Maggiore invece il tempo dedicato alle relazioni e discussioni, sia quelle seguite ai singoli contributi sia quelle di carattere generale, in tre distinte sedute.

Lo scopo del Colloquio — la cui data, 1979, coincideva con il 50° anniversario dell'ultima edizione delle *Religions orientales dans le paganisme romain* curata personalmente da Franz Cumont — era così delineato nelle lettere di convocazione:

The aim of the Colloquium, in ideal continuity with the Messina Colloquium on the Origins of Gnosticism *(1966) and the Rome Seminar on the* Religio-historical character of Roman Mithraism *(1978) is a religio-historical appreciation of those 'mystic' religions which, originating in the Eastern-Mediterranean and Western Asian territories as local cults, often intended to the promotion of fertility and life, spread widely through the Roman Empire (some of them already through classical*

Greece and the Hellenistic kingdoms) in the shape of mystery (i.e., initiatory and *soteriological) cults, or at least of cults striving for individual salvation in an afterlife.*

Thus the Colloquium will concentrate on the soteriological conceptions and practices of those cults, in order to identify their typological-historical specificity, as well as the cosmic-mystic, or, alternatively, the gnostic-anticosmic, or else the ambiguously complex ideological implications active in them.

Without excluding contributions on more particular topics, the Colloquium is articulated as follows:

I. General topics, the history of research, Roman topography of the Oriental cults.
II. Literary and epigraphic sources.
III. The cosmopolite, syncretic mystery (or mystery-like) religions in the Roman Empire with their respective, local backgrounds.
IV. Epilegomena and comparative-historical conclusions.

Il Colloquio era stato preparato con la diffusione previa di un materiale documentario che doveva facilitare lo svolgersi dei lavori: tra questo, il testo integrale di molte delle relazioni che sarebbero state tenute, e la prima parte dei «Prolegomeni» del Seminario mitriaco del 1978, che poneva alcune delle questioni fondamentali del Colloquio (all'apertura del quale erano anche disponibili gli Atti del Seminario mitriaco). La conoscenza di questo materiale, delle questioni e terminologie ivi specificate — pur di fronte, ovviamente, alla possibilità di discuterle e sostituirle con altre — era presupposta, per un fecondo avvio dei lavori.

Così come i precedenti incontri di Messina 1966 e Roma 1978, il Colloquio si è concluso con un «documento finale» di cui diamo nelle pagine seguenti il testo. Esso consta di due parti, formulate rispettivamente da J. Ries e R. Turcan, fatte proprie — dopo emendamenti — da un Comitato ristretto formato da coloro che avevano preso parte alla discussione finale, e poi approvate unanimemente dai membri del Colloquio alla fine dell'ultima seduta. Come deciso dallo stesso Comitato, viene premessa al documento finale l'«ipotesi» di lavoro che riassume i Prolegomeni diffusi da U. Bianchi prima del Colloquio.

INAUGURAZIONE DEL COLLOQUIO

All'inizio della seduta inaugurale, il prof. U. Bianchi così presentava l'iniziativa:

Colleghi ed amici,

or sono appena 18 mesi noi concludevamo qui in Roma il Seminario intern. sulla «Specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia»; e ci lasciavamo con l'annunzio che ci saremmo ritrovati presto per il séguito della nostra iniziativa, cioè per questo colloquio su la «soteriologia dei cùlti orientali nell'Impero romano»: un colloquio che dovrà allargare la sua attenzione a tutto il vasto spettro dei culti mistici, misterici e misteriosofici d'età ellenistico-romana, e ai loro presupposti mediterranei e vicino-orientali. Quello dello scorso anno — invece — era stato un saggio di ricerca condotto esclusivamente, anche se con visuale comparativa, sui misteri di Mithra, che sono la più nettamente misterica tra tutte le forme cultuali del paganesimo romano. Un colloquio, quello di oggi, che, al pari di quello dello scorso anno, continua un progetto di ricerca sulle religioni mistiche e salvifiche del mondo antico iniziatosi con il colloquio internazionale di Messina sulle origini dello gnosticismo, nell'ormai lontano 1966; — un colloquio infine, quello di oggi, che, come già annunziato lo scorso anno, dovrà sboccare in un tempo nè troppo breve nè troppo lungo in un congresso sul problema delle origini della soteriologia cristiana e, in generale, del cristianesimo nel vasto ambito del mondo che lo vide nascere.

Sarà dunque una tematica storico-religiosa, quella che ci occuperà nei prossimi giorni; o vogliamo dire una tematica *religionsgeschichtlich*, se il termine non fosse troppo pregno delle memorabili dispute di settanta o cinquanta anni or sono: e qui dobbiamo osservare che queste dispute sono ormai superate alla luce di due indubbie acquisizioni di oggi: vogliamo dire l'autonomia piena e riconosciuta della ricerca storico-religiosa, e l'affinamento metodologico, la pertinenza rigorosa e scientificamente verificabile dell'argomentazione storico-filologica e storico-comparativa, che non è più, certamente, il vecchio comparatismo approssimativo.

Tuttavia, nonostante questa situazione nettamente migliore rispetto a quella dei nostri padri nella ricerca scientifica, dobbiamo riconoscere che la pertinenza e importanza della ricerca storico-comparativa, cioè della tematica storico-religiosa, non è abbastanza riconosciuta nel vasto mondo degli studi, di fronte ad alcuni filologismi un po' ristretti, oppure, all'altro estremo, davanti a tante dialettiche, ermeneutiche e ricerche strutturali. Ad insistere nel nostro progetto ci inducono poi alcuni nomi di studiosi insigni della nostra disciplina, per due dei quali ricorre quest'anno un anniversario: il ventesimo dalla morte di R. Pettazzoni, che la nostra società intende commemorare con questo incontro, e il cinquantesimo anniversario dell'ultima edizione delle *Religions orientales dans le paganisme romain* curata personalmente da Franz Cumont. E' in questo solco che intendiamo continuare, anche se in piena autonomia, novità e libertà di ricerca e di problematica; e tra gli strumenti di lavoro in questo senso noi ci lusinghiamo di poter annoverare il volume degli Atti del seminario mitriaco dello scorso anno, che sono appena apparsi nella collana *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, per gli editori Brill di Leida e Ateneo-Bizzarri di Roma, volume che ho il piacere di presentarvi. Il libro deve molto alle soprintendenze archeologiche che qui in Roma e ad Ostia ci hanno messo in condizione di studiare, o di studiare di nuovo, di pubblicare o di commentare più ampiamente testimonianze insigni, anche se talora umili, come p.es. graffiti, della religione mitriaca.

Il prof. Bianchi presentava quindi ai membri del Colloquio il volume Mysteria Mithrae, Atti del Seminario sui misteri di Mithra del 1978, pubblicati nella serie E.P.R.O. (vol. 80°) per gli editori E. J. Brill di Leida e Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri di Roma.

Prendeva poi la parola il prof. Marcel Simon, nella sua qualità di Presidente della International Association for the History of Religions (I.A.H.R.), il quale dichiarava tra l'altro:

Il va de soi qu'une manifestation comme celle-ci intéresse au plus haut point l'Association Internationale d'Histoire des Religions, qui a pour principe d'organiser elle-même des congrès internationaux qui se réunissent tous les cinq ans, et, plus, de patronner ou de co-patronner des colloques comme celui-ci. Et elle le fait avec grand plaisir... Dans un congrès, l'essentiel du travail consiste en contacts; dans un colloque, qui généralement débouche — c'est la tradition depuis quelques années — sur un essai de définition du champ d'étude qui a été abordé ou du thème précis qui a été discuté, l'œuvre collective apparaît de façon beaucoup plus nette.

Dopo aver apportato il saluto degli organi direttivi della I.A.H.R., il Prof. Simon concludeva esprimendo il suo apprezzamento per l'appoggio che gli Enti preposti alla ricerca scientifica in Italia danno a iniziative come quelle del presente Colloquio, e per l'opera delle diverse istituzioni che hanno contribuito alla sua organizzazione e al suo svolgimento.

Prendeva poi la parola il prof. Maarten J. Vermaseren, General Editor della serie E.P.R.O.E.R., che ricordava la funzione che iniziative di questo genere hanno per riaccendere l'interesse per lo studio dell'Antichità e rendersi efficace strumento a quanti lo coltivano.

Seguiva la relazione di U. Bianchi, *L'intenzione del Colloquio*, e, infine, la prolusione di M. Vermaseren.

IPOTESI DI LAVORO E DOCUMENTO FINALE

A chiusura dei lavori i membri del Colloquio, nella seduta pomeridiana del 28 settembre, approvavano all'unanimità un documento finale elaborato da un Comitato ristretto composto dai membri che erano intervenuti nella discussione finale, nelle sue tre sessioni dei giorni 26, 27 e 28. Il documento, che era stato emendato dopo ampia discussione dal Comitato, si basava su testi proposti dai proff. J. Ries e R. Turcan. Il Comitato decideva anche di pubblicare nello stesso contesto l'«ipotesi di lavoro» prodotta dal prof. U. Bianchi sulla base dei *Prolegomena I* da lui presentati in occasione del Seminario mitriaco del 1978, e inviati previamente ai membri del Colloquio; — e ciò nella convinzione che «l'introduzione preparatoria redatta dal prof. U. Bianchi e trasmessa a tutti i membri iscritti era stata di grande utilità per la discussione e il progresso dei lavori del Colloquio».

HYPOTHÈSE DE TRAVAIL

pour le Colloque intern. sur «La sotériologie des cultes orientaux dans l'Empire romain», Rome 24-28 septembre 1979 (par U. Bianchi)

Le Colloque devrait se pencher sur l'étude d'une typologie historique du 'mystique' et du 'sotériologique' dans les religions païennes de l'âge hellénistico-romain, et sur l'étude de la fonction réciproque de ces deux aspects.

On devrait employer — du moins au commencement — le terme «mystique» (en tant qu'adjectif) pour des objets relatifs au milieu historico-culturel ci-dessus indiqué. Ainsi, ce terme sera en continuité objective avec la signification, l'usage, et, déjà, l'étymologie qui lui appartiennent dans ce milieu, — tout en évitant de rigides délimitations et toute confusion entre la question étymologique et celle de l'usage historico-religieux du terme.

On peut comprendre par le terme «mystique» — dans le contexte de notre recherche, relative au milieu sus-dit — l'expérience d'une profonde participation réciproque et interférence entre les niveaux divin, cosmique et humain, — soit dans le sens de la participation de certaines divinités à un type de «vicissitude» d'aspect humain (disparition et retour, vie et mort), soit dans le sens d'une participation rituelle des humains à une destinée et à une vicissitude ayant partie liée avec celles

des dieux ou des entités divines sus-dites (conquête ou restauration de conditions d'extase, immortalité, voire divinité).

Le «mystique» dont nous nous proposons l'étude peut se réaliser en différentes catégories ou formes. La participation réciproque entre le divin, le cosmique et l'humain peut être temporaire et caractérisée par l'*enthousiasmos* comme dans les pratiques ménadiques, en milieu dionysiaque et métroaque: nous appellerons cette forme celle du *mystique* dans le sens le plus général. Ou bien il s'agira d'une initiation graduée de type ésotérique dans un sanctuaire spécifique en vue d'un «salut» et d'une béatitude (aussi et, souvent, surtout extra-cosmique) dont l'initié participe en s'insérant sur la voie ouverte par la vicissitude et la carrière du dieu, — sans que cela implique une pure et simple divinisation, les mystères d'Eleusis constituant une espèce de modèle (typologique mais parfois historique), malgré les différences de structure, et, éventuellement, de contenu, avec les mystères pour ainsi dire «sporadiques» du mithraïsme romain. Nous appellerons cette deuxième forme (qui englobe Eleusis, le mithraïsme, le culte initiatique isiaque en tant que mentionné par Apulée, les formules initiatiques métroaques mentionnées par Firmicus et Clément) les cultes à mystères, le «*mystérique*». Finalement, une troisième forme, celle des mystériosophies, le «*mystériosophique*», où le sujet de la vicissitude (chute et restauration) est l'âme divine, cet élément divin qui — selon le vues de l'orphisme, de l'hermétisme et du gnosticisme — se trouve dans l'homme; dans ce cas l'élément initiatique et salvifique se situe dans une 'sophia' et dans une gnose (mystères «du livre», dans l'hermétisme, parfois dans des rituels qui continuent le style mystérique).

Dans le cours du Colloque on essaiera d'isoler sous un aspect, parmi ces cultes mystiques et leurs spécifications sus-dites, un groupe concernant spécifiquement (bien que non exclusivement) l'âge hellénistico-romain: nous voulons dire les cultes mystiques d'origine orientale (mieux, au moins pour le mithraïsme: dont les dieux sont d'origine orientale). Ces cultes ne démontrent que dans des cas particuliers d'avoir eu une structure mystérique (= initiatique et sotériologique, selon des formules variées): c'est le cas du livre XI des Métamorphoses d'Apulée et des formules métroaques sus-citées. En d'autres cas, il sont «mystiques», du fait qu'ils impliquent toujours des vicissitudes du dieu (Attis, Adonis, Osiris) dans le contexte d'un couple où l'élément féminin, stable, est pourtant solidaire avec la crise du dieu. A mon avis on peut constater ici le fait d'une continuité, sous cet aspect de la crise et du couple, par rapport aux «cultes de fécondité» du Proche Orient ancien (mythes et rituels de

Dumuzi-Tammuz, d'Osiris), qui, du fait d'impliquer une expérience de crise concernant soit le «dieu» soit le pays qui en célèbre la festivité annuelle, réalisent la définition donnée ci-dessus du «mystique». N'étant pas «mystérique», cette crise ne concerne pas, en premier lieu, une «sotériologie» individuelle et extra-cosmique, mais bien le renouvellement de la vie pour le pays et le roi qui le représente, selon un mythical-ritual pattern qui n'est pas monolithique mais qui implique une certaine analogie.

En conclusion, notre problématique sera en même temps *typologique* (description «horizontale»: p.ex., les cultes à mystères comme implication réciproque d'initiation/ésotérisme et de sotériologie: deux aspects qui se conditionnent réciproquement: une sotériologie par l'initiation, une initiation pour le salut) et *génétique* (problème diachronique des formes). L'union des deux perspectives donnera à notre étude le caractère essentiel de la recherche historico-comparative en tant que quête d'une «typologie historique», nullement évolutionniste mais attentive quand même au problème articulé concernant la description et la formation des faits à considérer.

P.S. Sur la base du déroulement effectif des discussions qui se sont suivies dans le Colloque pour ce qui concerne la typologie du mithraïsme on a reservé pour le Commentaire final une appréciation globale de son rapport avec la typologie du «mystique».

DOCUMENT FINAL

du Colloque intern. sur «La sotériologie des cultes orientaux dans l'Empire romain», Rome, 24-28 septembre 1979

A. 1. Le Colloque sur la sotériologie des cultes orientaux dans l'Empire romain s'est penché plus particulièrement sur les cultes d'Isis-Osiris, d'Aphrodite-Adonis, de Cybèle-Attis et de Mithra en vue de dégager d'une part une méthode d'approche de leur sotériologie et d'autre part de mieux comprendre leur impact dans l'Empire romain.

2. Le Colloque constate que dans le cas des cultes mystériques, en milieu isiaque et métroaque notamment, il s'agit de divinités vers lesquelles se tourne le fidèle qui, au moyen d'une initiation (ésotérique) cherche une voie de salut.

3. En vue d'une étude historico-religieuse de ces cultes, le Colloque propose pour l'avenir une approche qui soit à la fois descriptive et géné-

tique et qui permette d'une part, de mieux dégager les divers aspects des figures divines et d'autre part de saisir le comportement du fidèle engagé dans les mystères en vue de la conquête du salut.

(J. Ries)

B. Les discussions ont montré:

1. que les schémas traditionnels ne sont plus adaptés à la disparité des cultes orientaux et de la documentation qui les concerne: on en a induit trop souvent des généralisations inadéquates.

2. que, par exemple, le mithriacisme ne rentre que partiellement et même difficilement dans la typologie des cultes dits «mystiques», où apparaît une déité qui connaît des πάθη, qui subit une crise et où la déesse joue un rôle important.

3. que la «sotériologie» ne concerne pas seulement l'au-delà extraterrestre ou extra-cosmique, mais que le salut posthume fait souvent corps avec le salut en cette vie dans une continuité et une solidarité biocosmiques. Cette quête du salut varie non seulement suivant les cultes, mais en fonction des différents niveaux de croyance et de pensée.

(R. Turcan)

Ces deux textes A. et B. du document final ont été adoptés à l'unanimité, sur la proposition du Comité restreint qui les avait discutés, amendés et approuvés. Le Comité restreint était formé par tous ceux qui avaient fait des interventions dans les discussions générales.

«VOTO» PER LA RIPRESA DEGLI SCAVI DEL SANTUARIO DEGLI DEI SIRII SUL GIANICOLO

Prima di chiudere i suoi lavori, i membri del Colloquio approvavano unanimemente il seguente «voto» formulato dal prof. Marcel Le Glay, a favore della ripresa dei lavori di scavo al santuario degli dèi sirii sul Gianicolo:

A plusieurs reprises, des spécialistes de l'histoire des religions réunis à l'occasion du Colloque international sur «la Sotériologie des Cultes Orientaux dans l'Empire Romain» qui s'est tenu à Rome du 24 au 28 septembre 1979, ont rencontré les problèmes posés par les découvertes archéologiques faites au début du XXe siècle dans le temple des dieux syriens du Janicule. L'histoire même du sanctuaire, la relation entre l'«idole du Janicule» et le sanctuaire du IVe siècle, la chronologie des édifices superposés, l'architecture originale de l'édifice etc. sont en cause. Or ces questions intéressent non seulement le problème de la place du temple du Janicule dans l'histoire des cultes syriens et plus largement des cultes orientaux à Rome, mais aussi la vie religieuse de la Rome antique jusqu'en plein IVe siècle après J.-Chr.

Par un vote unanime, les participants du Colloque international souhaitent vivement que soient reprises le plus tôt possible les fouilles de ce sanctuaire, seules susceptibles d'apporter des éléments de réponse aux questions posées[1].

NOTE

[1] La ripresa degli scavi nel santuario del Gianicolo veniva infatti scelta come obiettivo prioritario di un «Gruppo di iniziativa per lo studio delle religioni mistiche, misteriche e soteriologiche d'età ellenistico-romana» costituitosi, ad opera di alcuni membri del Colloquio e di altri studiosi, in una riunione tenuta il dicembre 1979 presso l'Istituto italiano per la storia antica. Le attività del «gruppo» saranno patrocinate dalla Società italiana di storia delle religioni.

PROGRAMMA DEL COLLOQUIO

Lunedì 24 settembre 1979

ore 9.—: Inaugurazione

U. Bianchi, L'intenzione del Colloquio: per una tipologia storica dei culti mistici e soteriologici nell'Antichità.

M. J. Vermaseren, La sotériologie des papyrus magiques grecs (Conferenza inaugurale).

R. Turcan, Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne.

J. Flamant, Sotériologie et systèmes planétaires.

J. Gwyn Griffiths, The Concept of Divine Judgement in the Mystery Religions.

ore 14.—: Visita del mitreo Barberini.

ore 15.—: P. Lévêque, Les formes grecques du mysticisme.

K. Prümm, R. Reitzenstein und das paulinische Christusmysterium.

A. J. M. Wedderburn, Paul and the Hellenistic Mystery-Cults: on Posing the right Questions (in absentia).

E. des Places, Eléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'antiquité.

J. Pépin, Réactions du christianisme latin à la sotériologie des cultes orientaux (Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin).

I. P. Culianu, L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères.

Martedì 25 settembre

ore 9.—: F. Coarelli, Topografia romana dei culti orientali.

R. Volpe, I graffiti isiaci nell'area di S. Sabina.

M. Guarducci, L'interruzione del culto nel *Phrygianum* vaticano durante il IV secolo.

G. Sanders, L'idée du salut dans les inscriptions funéraires chrétiennes (épigraphie latine).

ore 14.—: Visita della sala dei culti sirii ed egizii nel Museo Nazionale Romano.

ore 15.30: G. Piccaluga, Salus nella religione romana.

M. Le Glay, Remarques sur la notion de *salus* dans la religion romaine.

M. Duchesne-Guillemin, Une seconde statuette équestre de Mithra.

J. Bergman, Per omnia vectus elementa remeavi. Réflexions sur le voyage salutaire du myste isiaque et son arrière-plan égyptien.

P. Pensabene, Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino.

Mercoledì 26 settembre

ore 9.—: Inizio della discussione generale.

ore 9.45: B. Dietrich, The Religious Prehistory of Demeter's Eleusinian Mysteries.

E. Paratore, Motivi soteriologici nella letteratura latina della tarda età repubblicana e della prima età imperiale.

G. Sfameni Gasparro, Soteriologia ed aspetti mistici del culto metroaco.

ore 14.30: Visita degli scavi nel tempio della Magna Mater sul Palatino.

ore 15.30: Castello di Ostia

D. M. Cosi, Aspetti mistici e misterici del culto di Attis.

Antichità isiache e metroache nel Museo di Ostia; antichità isiache di Porto.

Giovedì 27 settembre

ore 9.—: Séguito della discussione generale.

ore 9.45: Br. Lincoln, Mithra(s) as Sun and Saviour.

R. Beck, Soteriology, the mysteries and the ancient novel: Iamblichus Babyloniaka as a test-case.

L. Cagni, Misteri a Babilonia? Esempi della tematica del «dio in vicenda» nell'antica Mesopotamia.

P. Xella, Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica.

S. Ribichini, Salvezza ed escatologia nella vicenda di Adonis?

ore 15.—: H. J. W. Drijvers, Funerary symbolism and concepts of afterlife in Palmyrene religion.

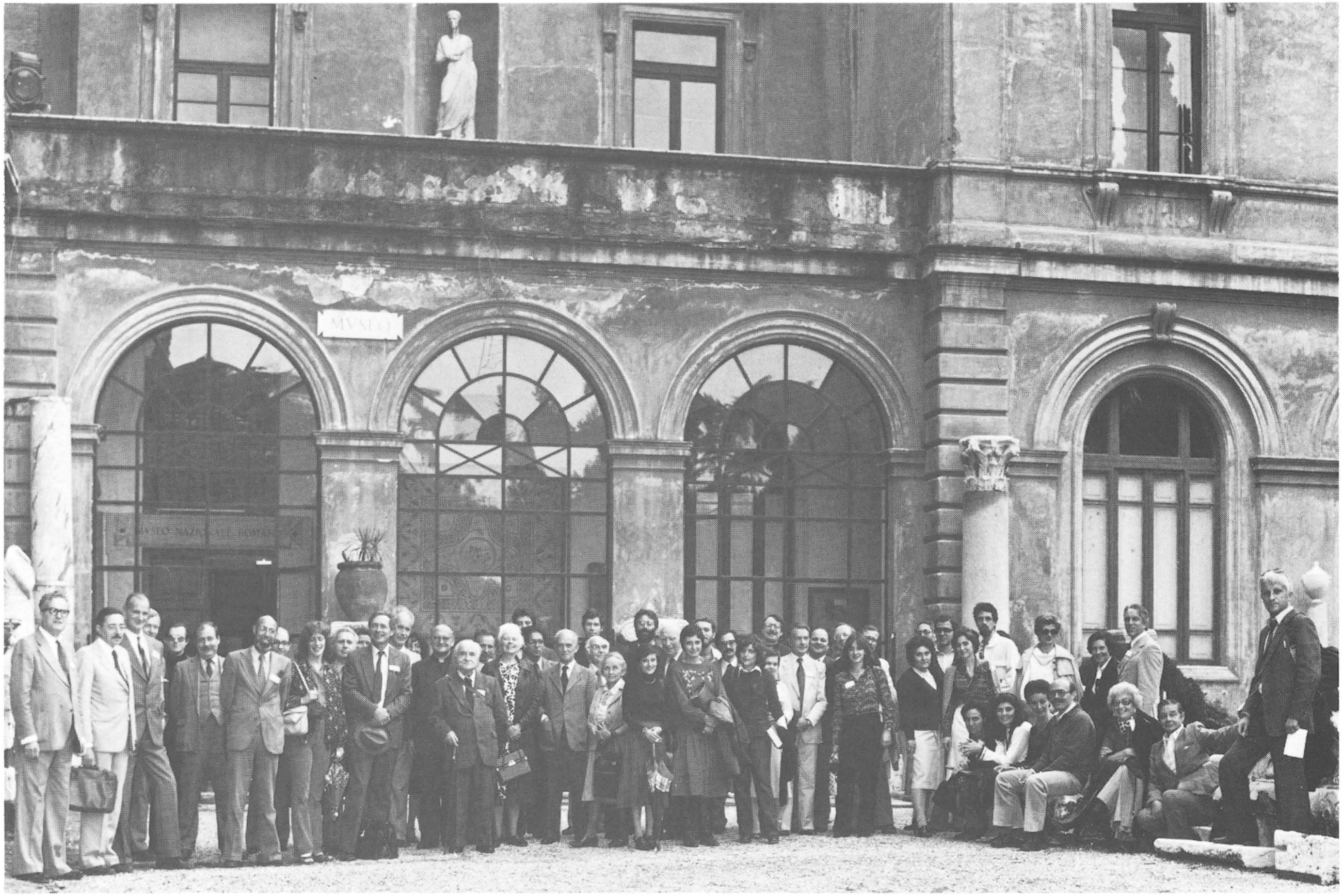
A. Hultgård, Figures messianiques d'Orient comme sauveurs universels dans le monde gréco-romain.
D. Gallo, Una rappresentazione di Serapis-Agathodaimon a Roma.
I. Chirassi Colombo, Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici nei primi secoli dell'Impero.
C. Grottanelli, Healers and saviours of the eastern Mediterranean in pre-classical times.
J. Ries, Sotériologie manichéenne et paganisme romain.
ore 20.—: Visita delle antichità isiache del Campo Marzio.

Venerdì 28 settembre

ore 9.—: M. Simon, Conceptions et symboles sotériologiques chez les Juifs de la Diaspora.
J. Duchesne-Guillemin, Apocalypse juive et apocalypse iranienne.
H. Clavier, La mystique de fusion et sa transmission par le canal néo-platonicien.
R. McL. Wilson, Soteriology in the Christian-Gnostic Syncretism.
G. Filoramo, Phoster e salvatore in alcuni testi gnostici.
C. Giuffré Scibona, Aspetti soteriologici del culto di Sabazio.
ore 15.—: Retrospettiva del Colloquio.
ore 16.—: Discussione generale. Documento finale del Colloquio. Comitato. Discussione del documento finale.

La seduta del 24 mattina è stata presieduta da M. Simon; quella del 24 pomeriggio da R. Turcan, quella del 26 mattina da G. Piccaluga; quelle della mattina del 28 da J. Bergman e J. Ries. La seduta finale e il Comitato ristretto sono stati presieduti da J. Duchesne-Guillemin.

Per causa di tempi redazionali la relazione del Prof. P. Lévêque non ha potuto essere inserita nel presente volume. Essa viene pubblicata in »Studi storico-religiosi« VI (1982), sotto il titolo *Structures imaginaires et fonctionnement des mystères grecs*, e fa parte a tutti gli effetti del *dossier* del Colloquio.


MVSEO
MVSEO NAZIONALE ROMANO

Fotografia del Colloquio

LISTA DEI PARTECIPANTI

Dr. C. Aloe Spada, Via G. Ciccolo 5 A, 98040 Monforte Marina (Me), Italia
Prof. B. M. Alfieri, Via A. Locatelli 5, 00136 Roma
Prof. L. Alfonsi, Via Bagaini, 15, 21100 Varese, Italia
Prof. A. Bausani, Via de Grenet 91, 00128 Roma
Prof. R. Beck, Erindale College, Univ. of Toronto, Mississauga, Ontario L5L 1C6, Canada
Prof. J. Bergman, POB 2006, 750 02 Uppsala, Svezia
Dr. M. Bergonzi, Via U. Ojetti 426, 00137 Roma
Prof. U. Bianchi, Via Principe Amedeo 75, I-00185 Roma
Prof. P. Brezzi, Via E. Turba 4, 00195 Roma
Dr. H. Brouwer, De Hommert, Hommert 8, Schinnen, Olanda
Prof. L. Cagni, Via G. Medici 15, 00153 Roma
Sig.na L. Campanella, V.le Regina Elena 67, 98100 Messina, Italia
Dr. A. M. G. Capomacchia, Via Albornoz 41, 00165 Roma
Dr. P. A. Carozzi, Via Grassi 1, 20052 Monza (Mi), Italia
Sig. G. Casadio, Via D'Azeglio 6, 48018 Faenza (Ra), Italia
Sig.ra G. Caselli, Via del Corso 117, 00100 Roma
Dr. M. V. Cerutti, Via Campari 2, 21032 Caravate (Va), Italia
Prof. I. Chirassi Colombo, Via di Basovizza 17, Opicina, 34100 Trieste, Italia
Dr. M. A. Cigognini, V. le Papiniano 51, 20123 Milano, Italia
Prof. H. Clavier, Les Grands Horizons, 812 rue du P. Prévost, 34100 Montpellier 2, Francia
Prof. F. Coarelli, P. Trinità dei Pellegrini 91, 00186 Roma
Dr. D. M. Cosi, Via XXIV Maggio 35, 20093 Sesto S. Giovanni (Mi), Italia
Dr. I. P. Culianu, Inst. v. Romaanse talen, Rijksuniv., Grote Kruisstraat 2, 9712 TS Groningen , Olanda
Dr. E. D'Amicone, Via Pinerolo 20, 10152 Torino, Italia
Prof. E. des Places, Via della Pilotta 25, 00187 Roma
Prof. B. C. Dietrich, Dpt. of Classics, University College of Wales, Aberystwyth SY23 2AX, Gran Bretagna
Dr. G. Dompè, P.za S. Cosimato 63, 00153 Roma
Prof. H. J. W. Drijvers, Inst. v. Semitistiek, Rijksuniv., O. Boteringestr. 43, Groningen, Olanda

Prof. J. Duchesne-Guillemin, 54 Avenue de l'Observatoire, Liège, Belgio
Dr. M. Duchesne-Guillemin, 54 Avenue de l'Observatoire, Liège, Belgio
Dr. D. Faccenna, Via Stringher 15, 00191 Roma
Prof. G. Filoramo, Via Saliceto 10, 10100 Torino
Prof. J. Flamant, 13 770 Venelles, Francia
Sig. A. Foti, Via Bellinzona is. 499/A n. 7, 98100 Messina, Italia
Dr. D. Gallo, Via Battelli 39, 56100 Pisa, Italia
Prof. G. Gnoli, Via della Pace 8, 00186 Roma
Dr. C. Grottanelli, Istituto di Studi orientali, Città Universitaria, Roma
Prof. M. Guarducci, Via della Scrofa 117, 00186 Roma
Prof. J. Gwin Griffiths, 3 Long Oaks Ave., Swansea SA2 8PP, Wales, Gran Bretagna
Dr. Kate Bosse-Griffiths, Hon. Curator of the Wellcome Museum, University College, Swansea, Wales, Gran Bretagna
Doz. M. A. Hultgård, Gramesvägen 6, 752 52 Uppsala, Svezia
Dr. H. Lavagne, 12 rue de l'Université, 75007 Paris, Francia
Prof. J. Leclant, 77 rue Georges Lardennois, 75019 Paris, Francia
Prof. M. LeGlay, Chailleuse, F-89710 Senan, Francia
Prof. P. Lévêque, Université de Besançon, Francia
Prof. B. Lincoln, University of Minnesota, 314 Ford Hall, Minneapolis, Minnesota 55455, U.S.A.
Dr. E. Lissi Caronna, Via E. Duse 7, 00197 Roma
Dr. G. Lussana, Via A. Rendano 19, 00199 Roma
Dr. G. Magnanimi, Dir. Galleria Naz. d. Arte Antica, Via Quattro Fontane 13, 00184 Roma
Dr. P. G. P. Meyboom, Archaeol.-Hist. Instituut d. Univ. v. Amsterdam, Oude Turfmarkt 129, 1012 GC Amsterdam, Olanda
Prof. G. Montesi, Via Slataper 9, 00197 Roma
Prof. T. Orlandi, Via F. Civinini 24, 00197 Roma
Dr. Ida Paladino, Istituto di studi storico-religiosi, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Roma, P.le A. Moro, 00100 Roma
Prof. S. Panciera, Via Giacinto Carini 11, 00152 Roma
Prof. E. Paratore, Via Giacinto Carini 2, 00152 Roma
Dr. P. Pensabene, Via Paraguay 5, 00198 Roma
Prof. J. Pentikäinen, Dpt. of Comparative Religion, Luotsikatu 4 A 1, 00160 Helsinki 16, Finlandia
Prof. J. Pépin, 210 rue de Vaugirard, 75015 Paris, Francia
Prof. F. Pericoli Ridolfini, Lungot. Portuense 150, 00153 Roma

Prof. G. Piccaluga, Via Lucilio 47, 00136 Roma
Prof. K. Prümm, Via della Pilotta 25, 00187 Roma
Prof. G. Pugliese Carratelli, Via Denza 15, 00197 Roma
Dr. S. Ribichini, Via Lazio 7, 00011 Villalba di Guidonia (Roma)
Prof. J. Ries, Rue de Dorlodot 80, B-5843 Suarlee-Namur, Belgio
Dr. I. Roll, Ha-Yarden Str. 6, Herzliya, Israele
Dr. L. Saibene, Via Carducci 3, 22076 Mozzate (Como), Italia
Prof. G. Sanders, Ter Ramenlaan 2, 9120 Destelbergen, Belgio
Dr. V. Santa Maria Scrinari, V. Bertoloni 13, 00197 Roma
Dr. P. Scarpi, Via F. Morosini 8, 30126 Venezia Lido, Italia
Dr. C. Scibona Giuffrè, Via Principessa Mafalda is. 517, 98100 Messina, Italia
Prof. G. Sfameni Gasparro, Via Protonotaro is. 204, 98100 Messina, Italia
Prof. M. Simon, 27 quai Zorn, 76000 Strasbourg, Francia
Prof. H. Solin, Temppelikatu 6 B 28, 00100 Helsinki 10, Finlandia
Prof. L. A. Stella, Via Bertoloni 19, 00197 Roma
Dr. P. Suojanen, Tikankatu 28 A 3, 20600 Turku 60, Finlandia
Arch. M. Treves, P.za A. Conti 8, 50132 Firenze
Prof. R. Turcan, 3 Résidence du Tourillon, 69290 Craponne, Francia
Prof. M. J. Vermaseren, Haringvlietstraat 17$^{\mathrm{III}}$, 1078 JZ Amsterdam, Olanda
Prof. H. S. Versnel, Herenweg 88, 2361 EV Warmond, Olanda
Dr. Rita Volpe, V.le Castrense 7, 00182 Roma
Dr. A. J. M. Wedderburn, St. Mary's College, St. Andrews, Fife, Scotland, Gran Bretagna
Prof. R. McL. Wilson, 10 Murrayfield Rd., St. Andrews, Fife, Scotland, Gran Bretagna
Prof. P. Xella, Via Appennini 53, 00198 Roma

UGO BIANCHI

LO STUDIO DELLE RELIGIONI DI MISTERO

L'INTENZIONE DEL COLLOQUIO

Le religioni di mistero sono un tema da riprendere, a distanza di cinquant'anni dall'ultima edizione, curata dall'autore, delle *Religions orientales dans le paganisme romain* di Franz Cumont, e a circa lo stesso lasso di tempo dall'ultima fioritura della scuola tedesca detta di storia delle religioni (*Religionsgeschichtliche Schule*), dai libri di Lagrange e di Loisy e, in Italia, di Pettazzoni, Turchi, Macchioro, Fracassini.

Non che in questo intervallo si sia taciuto, sull'argomento delle religioni di mistero. Anzi, gli anni fra il '30 e il'40 hanno apportato nuovi materiali e nuove ipotesi di ricerca. Gli studi sul *pattern* o modello mitico-rituale, inaugurati in Inghilterra dal Hooke, anche se si rifanno per un verso alla vecchia tematica di Frazer, pongono ormai il tema delle religioni di mistero in una prospettiva più vasta, per considerarle — una per una — nelle loro radici antiche di religioni nazionali ed etniche ancorate nella tradizione e nel territorio culturale, fosse questo Creta, l'Egitto, l'Anatolia o il resto dell'Asia anteriore; e con ciò si superano sia i limiti dell'antico comparatismo antropologico sia quelli di una considerazione limitata all'ambito greco ed ellenistico-romano.

Nè il grande iato della seconda guerra mondiale era bastato ad interrompere questi nuovi filoni di ricerca, se ancora nel 1950 il congresso di storia delle religioni di Amsterdam, il primo dopo il conflitto, trovava appunto nel «modello mitico-rituale» il tema speciale dei proprii lavori. Questi erano inaugurati da due contributi, di Arthur Darby Nock e di Henri-Charles Puech, dedicati rispettivamente al tema «misteri ellenistici e sacramenti cristiani»[1] e ai concetti di tempo, storia e mito in rapporto ai problemi del cristianesimo e dello gnosticismo dei primi secoli[2]. Questi due contributi, in qualche modo, chiudevano e, rispettivamente, aprivano un'epoca. Nock presentava, *sine ira et studio*, un bilancio dell'antico tema, «culti di mistero e cristianesimo», che aveva visto gli interventi, così diversamente orientati e «impegnati», di un Alfred Loisy, di un Odo Casel, di un Karl Prümm. A Nock sembrava di poter giungere a una chiarificazione che superasse le forzature di un comparatismo esasperato che tutto mescolava, ma senza riporre nell'isolamento lo studio delle origini cristiane. E Puech, a sua volta, era attento, ma in prospettiva storico-religiosa, alla teologia di quegli anni, quella di Oscar Cullmann su «Cristo e il tempo» e sulla «storia della salvezza», e di Rudolf Bultmann sulla «demitologizzazione»; con un occhio anche alle tematiche fenomenologiche, allora proposte da Mircea Eliade, del «terrore della storia» e del rinnovamento periodico, rituale, della totalità e integrità delle origini, il c. d. «tempo del mito».

Con ciò, la vecchia problematica storico-religiosa del «tempo primordiale» e del «tempo finale e escatologico» — *Urzeit* e *Endzeit* — si riproponeva davanti a una coscienza storico-religiosa nuova, per una comparazione che era molto di più che quello *Erklären*, cioè quello «spiegare» un fatto storico indicandone i presunti precedenti, che era tipico della scuola storico-religiosa tedesca, da Reitzenstein a Bousset a Eduard Norden. E rinnovata rispetto al comparatismo antropologico di stile frazeriano era la problematica della terza conferenza generale di Amsterdam, quella di Pettazzoni[3], che allargava il campo della considerazione storico-religiosa del tema «mito e storia» al problema etnologico dei «miti di origini e miti di creazione»: Pettazzoni considerava il mito come evento fondante, come verità di esistenza per la collettività umana che lo ha come proprio; concetto che entrava nel concreto più di quanto non facesse l'astratta definizione bultmanniana di mitologia come «complesso di immagini per esprimere l'oltremondano in termini di questo mondo, e per esprimere il divino in termini di vita umana...»[4]. Una definizione, questa, che non progrediva rispetto alle sue radici di teologia liberale, anche se l'ermeneutica radicale del teologo di Marburgo contrapponeva al mito l'assoluta irriducibilità del *kerygma* cristiano; una definizione, quella bultmanniana, che doveva poi ingaggiare per decenni filosofi della religione e teologi in una polemica dove il mito tornava sempre come vuota forma e non come contenuto, con improduttiva genericità.

Gli avvii di Amsterdam 1950 trovarono conferma nel successivo congresso, quello di Roma 1955. Si trattava qui del tema «la regalità sacra», per tanti versi connesso a quello del «modello mitico-rituale», anche se reminiscente di una nozione, il «re divino» e gli «dèi morenti», che era stata il cavallo di battaglia dell'antropologia di Frazer. E a Roma faceva ingresso quel complesso documentario nuovo che erano i trattati gnostici trovati nell'immediato dopoguerra a Nag Hammadi in Egitto. Soprattutto sulla base di uno di questi, il «Vangelo di Verità», Puech[5] apportava un contributo ulteriore alla conferenza olandese e ad un altro studio, su «la gnosi e il tempo», che aveva presentato nel '52 all'Eranos di

Ascona[6], dove aveva fornito criterii per orientarsi sul tema «ellenismo, cristianesimo, gnosticismo». Emergevano dall'indagine del Puech un ellenismo propenso al concetto ciclico del tempo, inteso come eterno ritorno, — un cristianesimo, invece, che intende il tempo come lineare e escatologico, come storia della salvezza e pienezza dei tempi, quando un Cristo preesistente ma anche corporalmente umano si sacrifica sotto Ponzio Pilato, — e, come terzo, uno gnosticismo come salvezza nel quadro atemporale ma non ciclico di un salvatore-rivelatore che scende a salvare dal sonno i suoi connaturali in un *ictus oculi* che abolisce la storia; un modello interpretativo, questo dello studioso francese, destinato a resistere, anche se con successive precisazioni.

Dopo il 1955 le quinquennali occasioni d'incontro degli storici delle religioni hanno declinato su strade diverse da quelle più proprie della disciplina, nonostante l'urgenza di continuare a confrontarsi, con prospettive ampie, con le acquisizioni di questi decenni, da Ras Shamra a Medinet Madi, da Qumran a Nag Hammadi. Già forse a Tokyo 1958 e a Marburgo 1960, e poi con evidenza a Claremont California 1965, e in seguito, i temi generali proposti nei congressi di storia della religioni si orientano verso l'antropologia culturale e la fenomenologia, oppure verso un frammentarismo privo di temi di fondo. La scarsità di specialisti delle filologie religiose, specie degli orientalisti, si fa sentire. Ma in compenso nascono nuove iniziative: e non è qui il caso di ricordare a quante occasioni di studio abbiano dato luogo negli ultimi trent'anni i trovamenti post-bellici di Palestina e d'Egitto. Insieme, nasce una formula nuova, quella di convegni dedicati a temi particolari, come, per restare all'interno delle iniziative più propriamente storico-religiose, il convegno di Strasburgo sulle iniziazioni, quello di Gerusalemme sui tipi di redenzione, quello di Messina 1966 sulle origini dello gnosticismo, e quelli di Stoccolma, il Cairo, Oxford, Yale e ora di Lovanio Nuova, tutti sul tema dello gnosticismo.

A Messina 1966[7] si ebbe la prima occasione di una riflessione comune sui nuovi documenti gnostici di Nag Hammadi, la cui definitiva pubblicazione in facsimile avrebbe preso ancora diversi anni, ma che già allora si imponevano all'attenzione. Si trattava di aggiornare le proprie opinioni sul fenomeno gnostico di fronte alla storia e alla tipologia religiosa. Si insistè sulla terminologia, «gnosi e gnosticismo», non per imbrigliare la ricerca in determinazioni concettuali affrettate, ma per evitare equivoci verbali; si pose solidamente il piede, in mezzo a un terreno molle, su una solida pietra di paragone e punto di riferimento sicuro, quello delle sètte gnostiche del secondo secolo d.C., alla cui conoscenza i nuovi testi contribuivano egregiamente; e si cercò poi di studiare la storia e la genesi delle formazioni gnostiche risalendo metodicamente all'indietro nel tempo, senza arbitrarie presupposizioni e precomprensioni, senza *readings back*[8], e soprattutto senza circoli ermeneutici; si cercò di dare un'idea della *nux* del sentimento gnostico, che, senza sopraccigliosi rifiuti della tesi di Hans Jonas, si credette di poter individuare in una «serie coerente» di caratteristiche, che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo pleromatico, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata tramite un messaggio rivelatore per essere finalmente reintegrata nel suo mondo d'origine: insomma, una ontologia che implica una degradazione del divino, la cui periferia entra fatalmente in crisi e produce, benchè indirettamente, questo mondo, di cui essa non può peraltro disinteressarsi perchè deve recuperarvi l'elemento divino che vi è caduto e trattenuto[9].

Non si intendeva dunque a Messina porre un *Idealtypus* «gnosticismo», ma solo indicare certi punti fondamentali di insistenza della speculazione gnostica, — il che, una volta ottenuto, avrebbe permesso di formulare più concretamente il problema della genesi e dell'ambiente di nascita dello gnosticismo, e con ciò anche il problema di un pre-gnosticismo e di un proto-gnosticismo: un problema, questo, che si è offerto a diverse ipotesi di soluzione, senza però che sfuggissero certe continuità tematiche tra gnosticismo e correnti mistico-soteriologiche attive nel mondo pagano greco ed ellenistico.

Proprio sull'impulso di Messina 1966, e per una impostazione storico-religiosa che voleva essere insieme rigorosa e aperta, sono nati i due recenti convegni romani di cui si intende qui ragguagliare, — cioè il seminario internazionale sulla «specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e di Ostia», tenuto nel 1978[10], e il presente Colloquio internazionale sulla «soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano».

I due convegni sono ovviamente collegati, avendo in comune come tema la tipologia storica dei culti mistici e soteriologici d'età ellenistico-romana, con particolare attenzione a quelli relativi a divinità di origine orientale: Mithra, Iside e Osiride, Cibele ed Attis, Afrodite/Astarte e Adonis. Si dette la precedenza, nel '78, ai misteri di Mithra per ragioni che dirò subito. Naturalmente non si è trattato, studiando contestualmente questi culti, di un tentativo di loro riduzione ad astratte e generiche categorie, con danno della loro storica peculiarità; cioè, ancora una volta, non si sono cercati «tipi ideali» del culto di mistero, nè generalizzazioni, ma solo una differenziata tipologia storica di questi culti e una applicazione del metodo storico-comparativo, in cui la storia delle religioni appunto consiste, come disciplina specifica e indivisibile.

Così come si era fatto a Messina, si è data importanza alla terminologia: non per introdurre premature determinazioni concettuali, dato che le definizioni, in buona ricerca positiva, vengono alla fine, e non al principio; ma per cercare una chiarezza nei termini che si intendeva usare. E questo appariva tanto più urgente, quanto sono diversi i significati che si dànno a termini quali «mistico», «misticismo», «misterico», «misteriosofico», varietà di sensi che è aggravata quando si pretenda di stare a un supposto significato comune o vulgato di questi termini.

Messa quindi da parte ogni pretesa di usare il termine «mistico» in una maniera talmente generica da poter inglobare il misticismo cristianon, quello islamico, quello indù etc., si è cercata una determinazione che corrispondesse al tipo di problema e all'ambito storico-culturale che si aveva di fronte[11]. Si proponeva così, per ambedue i convegni, lo studio di una tipologia del mistico e del soteriologico nelle religioni pagane d'età ellenistico-romana, e lo studio della funzione reciproca dei due aspetti. Si proponeva cioè di partire, per il termine mistico, inteso come aggettivo neutro, *to mystikón*, o meglio *ta mystiká*, da oggetti relativi all'àmbito linguistico cui questo termine deve la sua origine, quello greco, con evidenti vantaggi per l'approccio concreto, ma senza confusioni tra la questione etimologica e l'uso storico-religioso del termine.

Passando al contenuto, si è proposto di usare il termine «mistico», nell'ambito della ricerca, per indicare l'esperienza di una profonda, reciproca interferenza tra i due piani divino e umano, sia nel senso della partecipazione di certe divinità a un tipo di «vicenda» di aspetto parzialmente umano (disparizione e ritorno, vita e morte), sia nel senso di una partecipazione rituale di uomini a vicende e modi di essere connessi con le divinità del tipo suddetto.

Si è poi venuti a una tipologia differenziale all'interno del concetto di «mistico» (tentativo già fatto, ma in direzione diversa, da Pierre Boyance)[12]. Così, una prima forma del *mistico*, più vaga ma pur sempre specifica, è quella in cui la partecipazione o interferenza tra il divino e l'umano è temporanea e caratterizzata da *enthousiasmos*, come nelle pratiche del menadismo metroaco e dionisiaco. Una seconda forma, che chiameremo del «*misterico*», cioè dei «culti di mistero», si distingue perchè, sulla comune base del «mistico» quale sopra descritto, implica in più la presenza di un rituale iniziatico, graduato ed esoterico, all'interno di santuarii a ciò destinati (*telesterion*, mitreo, penetrale), in vista di una beatitudine anche extra-mondana di cui l'iniziato riceve promessa e anticipazione assistendo o associandosi alla vicenda e al destino del dio misterico: tipo o forma di cui i misteri eleusini sono il modello, cui si aggiungono con novità di struttura i misteri di Mithra e le iniziazioni misteriche isiache e metroache attestate rispettivamente da Apuleio, Clemente Alessandrino e Firmico Materno. Finalmente, una terza forma del «mistico», cioè la religiosità «*misteriosofica*», dove il soggetto della vicenda, di caduta e di restaurazione, di *kathodos* e di *anodos*, non è più tanto il dio misterico, quanto l'*anima divina*, questo elemento celeste che, dalle più antiche formulazioni orfico-pitagoriche fino alle posizioni ermetiche e gnostiche, tramite il dualismo platonico, è concepito trovarsi incarcerato nella tomba che è il corpo e nella caverna che è il mondo. In quest'ultima forma del mistico, cioè nel misteriosofico, valore iniziatico e salvifico non si trova tanto in un rituale di ripetizione della vicenda del dio, quanto in una sofia e in una gnosi, come p.es. nei misteri «letterarii» dell'ermetismo e nell'allegorismo neo-platonico e gnostico; sofia e gnosi, peraltro, non disgiunte da qualche ritualità che continua lo stile dei culti misterici, e che nello gnosticismo cristiano tende a reinterpretare sacramenti della Grande Chiesa.

Ambedue i convegni romani hanno dato luogo a una dichiarazione finale, che intendeva porre lo *status quaestionis*, sulla base di una problematica del tipo di quella ora descritta. Per quanto concerne quella del seminario mitriaco, rimandiamo al testo pubblicato negli Atti[13]; la dichiarazione finale del secondo convegno è pubblicata in questo stesso volume.

* * *

Devo ora chiarire perchè, nei due convegni, si sia data la precedenza al riesame della documentazione mitriaca. Le ragioni sono di due ordini. Anzitutto, per il mitraismo, e specificamente per il mitraismo a Roma, erano a disposizione nuovi studi, quali la ormai monumentale serie delle *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, diretta da Maarten Vermaseren, e, più in piccolo, il *Journal of Mithraic Studies*, con i due incontri di studio a Manchester e Teheran, dedicati al mitraismo. Ma, soprattutto, erano a disposizione nuovi monumenti, qui a Roma, come il grande mitreo scavato da Elisa Lissi Caronna sotto S. Stefano Rotondo[14], che ha dato una serie di iscrizioni, studiate da Silvio Panciera[15], alcune delle quali di sensazionale rilievo, seppur qualche dubbio rimanga sulla loro originaria appartenenza al mitreo; nè questo è l'unico santuario mitriaco uscito alla luce in questi anni nella nostra città. Di più, una ricognizione dei dati epigrafici, specialmente di graffiti già noti in mitrei romani, dava la speranza di acquisire nuovi dati per lo studio della religione mitriaca: anzitutto il c.d. oroscopo del mitreo di S. Prisca, che Margherita Guarducci, nel suo contributo al convegno del '78, ha interpretato come il *natalis* del mitreo stesso[16], e il graffito che nel mitreo del Circo Massimo comincia con la fatidica parola *magicas*, che pure ha dato alla stessa studiosa l'occasione di una interpretazione suggestiva[17]. Di più, sempre in occasione del convegno, la Soprintendenza alle Antichità di Roma, nella persona del prof. Adriano La Regina, disponeva lavori di riattivazione delle iscrizioni dipinte e delle pitture del mitreo di S. Prisca, che ora sono riprodotte in tavole annesse agli Atti del convegno[18]; e i lavori permettevano una ricognizione di queste iscrizioni, la cui importanza è notevole, perchè connesse con la liturgia mitriaca, o almeno con l'innografia, donde è possibile trarre deduzioni importanti sulla dottrina e l'*ethos* dei misteri del dio persiano[19]. Un altro ordine di ragioni riguardava il carattere peculiare dei misteri di Mithra, misteri i quali, come è stato più volte osservato, sono, nell'Impero romano — e prescindendo dagli antichi culti misterici di Grecia —, l'esempio tipico di un tale genere di culto: tutto infatti nel mitraismo romano appartiene alla struttura misterica; nulla v'è che appartenga anche alla sfera profana, tutto è fondato sull'iniziazione. E questo rimane vero anche se, con qualche paradosso, i misteri di Mithra poterono adempiere a una funzione che andava al di là dell'ambiente iniziatico, contribuendo alla fortuna e popolarità del culto solare, specie quando questo aveva assunto caratteri di ufficialità, e fornendo un elemento importante del lealismo politico-religioso da parte di appartenenti all'esercito, all'amministrazione politica o comunque al mondo dei notabili. Il che ha il suo corrispettivo nell'atteggiamento di alcuni imperatori, la cui adesione o simpatia per il culto mitriaco non era evidentemente esente, almeno in qualche caso, da motivazioni politiche, come nel caso della celebre dedica di Carnuntum posta da Diocleziano. Tutto ciò distingue il mitraismo romano da quei culti, come quello della Magna Mater o di Iside, che solo in determinati casi assunsero forme propriamente misteriche, cioè implicanti iniziazione esoterica e prospettive soteriologiche specifiche, e che ebbero tutta una parte che riguardava il culto pubblico, mentre la loro popolarità irradiava fuori dei rispettivi e ristretti ambiti culturali[20]. Sotto il profilo del culto pubblico, i misteri di Mithra sono anche, naturalmente, un *quid* ben distinto dai misteri eleusini, istituzione esoterica ed iniziatica quant' altra mai, ma insieme cura e privilegio dello stato ateniese. *Last but not least*, il dio dei misteri mitriaci era un dio straniero, di una nazione tradizionalmente nemica di Roma, laddove la Magna Mater era da lungo tempo divinità nazionale e patriottica, e gli dèi egiziani erano ormai, più che tollerati, incardinati nel culto romano. Nè si può vedere alcuna affinità tra la presenza di Mithra nel mondo romano e gli antichi casi di *captatio* di dèi stranieri, come nel rituale della *evocatio*.

Comunque sia di ciò, su una differenza tra i due culti misterici per eccellenza, Eleusi e il mitraismo, occorre insistere, una differenza che attiene alla qualità cosmopolitica di quei culti misterici che, nel mondo ellenistico-romano, esprimono ormai movimenti di dimensione sovrannazionale, coerenti con un'epoca in cui l'individuo e le sue aspirazioni di salvezza «saltano», per così dire, il momento nazionale e cittadino della religione antica, anche se, come abbiamo detto, sono tutt'altro che indifferenti alla promozione dei valori politici dello stato. Mentre i misteri eleusini continuano ad attrarre gli aspiranti all'iniziazione nel celebre, unico santuario, che conosce imitazioni ma non filiali, la serie numerosa e auto-riproducentesi di conventicole mitriache moltiplica i suoi *spelaea*, locali di capienza limitata, i quali si ampliano e si moltiplicano a misura, amministrati religiosamente e temporalmente da addetti di varia provenienza e dignità sociale, — cosa ben diversa da quanto avviene ad Eleusi, dove il culto è affidato a persone di fissa estrazione gentilizia, mentre la parte concernente lo svolgimento *ad extra* della solenne cerimonia di autunno è compito degli organi dello stato ateniese e riguarda le diverse categorie della popolazione.

Come è comunemente riconosciuto, il numero dei culti effettivamente misterici, tali cioè da implicare un'iniziazione di tipo esoterico con prospettive di liberazione e salvezza o comunque di privilegio oltre la morte, è stato forse esagerato nel passato. Non bastano pochi accenni come p.es. quelli contenuti nell'iconografia dei sarcofagi, ove compaiono scene dionisiache, o il mito di Eracle o di Adonis o di Endimione, per far supporre, in queste iconografie, una allusione a prospettive di salvezza comunque intesa; e anche se accenno ci fosse, esso non implicherebbe necessariamente l'allusione a rituali misterici di cui il morto abbia beneficiato in vita. Nemmeno un'iconografia così ricca e impegnata come quella della Villa dei Misteri pompeiana può assicurare che ci si trovi di fronte a un rituale iniziatico che vada al di là di una immaginosa fantasia su tema mitico-rituale. Nè bastano, nelle iscrizioni, menzioni di *mysteria, mystai, myeseis, orgia, teletai*, o di riti e miti *aporrhetoi*, «che non è lecito divulgare», per dimostrare l'esistenza di corrispondenti culti misterici. Così Erodoto ha potuto dire in un celebre passo[21] che gli egiziani chiamano *mysteria* i riti relativi alla ricerca e al ritrovamento del corpo di Osiride, celebrati a Sais, senza che questo ci autorizzi ad attribuire all'Egitto faraonico e ai riti osirici ivi celebrati il carattere di culti di mistero, cioè di riti iniziatico-esoterici condotti sul vivo, sul singolo, per assicurargli una positiva fortuna in questa vita e una beatitudine e un privilegio nell'aldilà; se questo privilegio era assicurato in Egitto al morto, che veniva trasformato in un Osiride, ciò si otteneva attraverso riti funebri e non attraverso quella che conosciamo come iniziazione misterica. E il fatto che gli autori greci, a cominciare da Erodoto nel passo citato, fino a Pausania e tanti altri, ripetano volentieri, per questo e quel culto, che essi ben conoscono il mito che ne costituisce la base, ma che si guardano dal narrarlo, non significa minimamente che qui si trattasse di culti misterici e del tipico esoterismo di questi. Ci contenteremo dunque di indicare questi *aporrheta* greci, egizii o altri ancora, con il semplice aggettivo di mistici, perchè essi — in un contesto di rito stagionale — si riferiscono alla vicenda e ai *pathe* di un dio, senza però implicare le strutture iniziatiche e la soteriologia individuale dei misteri.

D'altra parte, è vero che quando i culti di Iside e Osiride e di Cibele e Attis assumono carattere misterico, cioè iniziatico-esoterico e, insieme, soteriologico, essi mantengono tutta una serie di continuità con quanto appartiene alla loro tradizione di religioni fortemente conscie del loro ambiente d'origine e di un *ethos* da questo condizionato, per quanto concerne il personale del culto, lo stile e l'iconografia — e ciò più a Roma che in Grecia. Insieme, questa continuità non cela affatto quella che possiamo chiamare la «vocazione» o predisposizione misterica di questi culti, quale si manifesta per segni più o meno certi già nell'epoca di Plutarco, che nel capitolo 27 del *De Iside* fa menzione dell'istituzione da parte della dea di un rito che ricordi e raffiguri i *pathemata* e le *andreiai* sue e di Osiride, e ciò a scopo di pietà e di consolazione per quanti, uomini e donne (cioè ciascuno in propria individua persona), si ritroveranno in dolorosi frangenti simili; una espressione che può ricordare quella dell'inno omerico a Demetra, quando la dea rende noti e istituisce gli *orgia* misterici *pasi*, «per tutti»; e che ricorda anche la formula misterica di un culto imprecisato citata da Firmico Materno: «abbiate fiducia, o misti del dio salvato: anche per voi ci sarà salvezza dai dolori (*ek ponon soteria*)». Per i misteri metroaci, poi, è chiara attestazione la formula iniziatica riferita da Clemente Alessandrino[22] e Firmico Materno[23]: «ho mangiato dal timpano, ho bevuto dal cembalo, ho portato il *kernos*, sono entrato sotto il *pastos*», o — rispettivamente — «sono diventato *mystes* di Attis».

Con Mithra, le cose sono diverse. Certo, una qualche continuità tra il Mithra dei misteri romani e quello originario, persiano, sussiste anche al di là della identità del nome, in qualche termine rituale del mitraismo romano, come p.es. l'acclamazione *nama*, e in qualche aspetto dell'iconografia dei misteri, e soprattutto nella stessa enigmatica distinzione/identità tra Mithra e il Sole, che compare, sia pure con diverse modalità, sia a Roma che in Persia. Ma per il resto, tutto è nuovo nel mitraismo romano, e ciò spiega perchè questo sia esclusivamente un culto misterico, esoterico, senza alcuna parte di sè aperta alla celebrazione pubblica e al riconoscimento ufficiale, o, ancora meno, alla presa in carico da parte dello stato. Il culto di Iside, invece, così radicato nel «terreno» delle festività popolari ed etniche egizie connesse con il ciclo stagionale, poté facilmente darsi — in epoca di cosmopolitismo, in età tolemaica e poi romana — il significato di vastamente praticato culto popolare anche nei luoghi dove si diffuse, come a Roma, dove presto vinse le remore impostegli dal potere statale. In altri termini, Iside e Osiride — e, a loro misura, anche Cibele ed Attis — si imposero a Roma nella stessa qualità di dèi «mistici» che avevano in Egitto e, rispettivamente, in Anatolia — mistici perchè connessi con una vicenda di perdita e di ritrovamento —, già prima di diventare «misterici» in età ellenistico-romana; lo stesso non poteva avvenire per Mithra che, privo di connotazioni mistiche in Persia, si era venuto delineando tale solo durante le tappe del suo lungo viaggio verso Occidente.

Comune invece ai diversi culti di origine orientale, e più precisamente a quelli di carattere mistico e, ancora più specialmente, misterico, fu la possibilità di una loro utilizzazione in sede di speculazione mistico-filosofica. Ciò avvenne per una antica disposizione (antica quanto Platone e più) di questa speculazione ad assumere simbolicamente gli dèi e i culti mistici, e più in particolare quelli in cui era presente la tematica iniziatica e quella soteriologica. In questo caso il privilegiato fu Attis, quell'Attis che già nel culto, del resto (il culto pubblico, intendiamo, quale risulta per esempio dal suo santuario nel campo della Magna Mater ad Ostia), assumeva i caratteri di dio cosmico, caratterizzato da attributi quali *omnipotens* etc. (mentre Osiride rimaneva piuttosto preso nella sua dimensione mortuaria, anche se divino-cosmica, che gli aveva dato l'impronta incancellabile e troppo speciale dell'Egitto). Così, diversi neo-platonici e gnostici (da Porfirio a Giuliano, a Sallustio filosofo e alla predica dei Naasseni) potevano porre in rapporto la vicenda di Attis e degli altri dèi misterici con la vicenda di *genesis* e *apogennesis* delle anime, o della sostanza divina compromessa nel mondo corporeo e finalmente reintegrata nel mondo divino, che è, nel «discorso sulla Gran Madre» di Giuliano, identificato con questa solenne figura femminile: mondo dell'eterno e dello spirito, che però non dimenticava le sue antiche radici naturistico-erotiche, come risulta chiaramente dalle dottrine gnostiche di quelli che Eugène De Faye[24] chiamava gli «adepti della Madre», i quali identificavano sperma e *pneuma*. Con il che pare completarsi quella serie tipologico-storica che dagli antichi culti della fecondità, del dio in vicenda e della coppia divina, culti già mistici per loro intrinseca caratteristica, sbocca nei rituali iniziatici e nella soteriologia dei culti di mistero, che poi a sua volta una misteriosofia orfico/neoplatonico/gnostica trascenderà vedendovi il simbolo della vicenda dell'anima divina persa nel corporeo.

* * *

A questo punto, possiamo tornare sui temi comparativi delle conferenze di Nock e Puech al congresso del '50, che concernevano rispettivamente «cristianesimo e culti di mistero» e «cristianesimo, gnosticismo, tempo e storia».

La vicenda di Adonis e di Attis, gli «dèi morenti», aveva già interessato gli antichi scrittori cristiani, che si erano atteggiati in proposito in maniera complessa. Lo stesso era avvenuto per il rituale mitriaco e la sua simbologia. Quanto alla misteriosofia orfica, con la sua dottrina di una «colpa antecedente» che motivava e insieme svalutava la vita in questo mondo, vista come stato di caduta in cui si pagava il fio di antiche colpe, essa poteva ugualmente interessare il cristiano, magari nella trascrizione che ne aveva fatto Platone[25].

Vediamo brevemente qualcosa su questi tre argomenti. Anzitutto, Adonis e Attis e la loro dolorosa vicenda, che li portava a morire miseramente, con appena qualche cenno di una loro non completa estinzione; Attis morto non si putrefaceva e i suoi capelli continuavano a crescere, e il dito mignolo a muoversi; Adonis era un «bel morto», uno sposo attraente, anche steso sul letto di morte, in cui si era convertito il suo letto nuziale. Fin qui, il mito forniva scarsa somiglianza con la tematica iranica e giudaica della risurrezione dei morti, e ancor meno con la tematica cristiana della risurrezione di Cristo. Vero è che interveniva il rito, cioè la celebrazione annuale del duolo per la morte di Adonis e di Attis, e il conseguente gioioso sollievo che faceva seguito al lutto: dunque una vicenda, stagionale ed eternamente ricorrente, che con i suoi aspetti dolorosi e di sollievo costituiva appunto il complesso mitico-rituale dei due giovani dèi, di Fenicia, ma presto di Grecia, e di Anatolia, ma presto anche di Roma[26].

Di qui un modello, anzi una serie di modelli interpretativi del nesso mitico-rituale di Attis e di Adonis. Da una parte, con una interpretazione di tipo stoico, cioè simbolistico e naturistico, già gli antichi, e alcuni cristiani con loro, vedevano un po' piattamente, in Attis e Adonis, l'immagine della vegetazione che, rispettivamente matura e appena fiorente, è sopraffatta dalle forze mortifere della stagione avanzante. Dall'altra, l'utilizzazione, da parte di qualche scrittore cristiano, di una terminologia cristiana per indicare il tipico destino di Adonis: morire ma non finire. Così Origene e Girolamo[27] attribuiscono ai pagani la credenza in una risurrezione di Adonis, e la stessa terminologia doveva trovare accoglienza nella tendenza della scuola storico-religiosa tedesca a trovar paralleli della credenza cristiana: *sterbende und auferstehende Götter*, «dèi morenti e risorgenti», una formula che nei primi decenni del nostro secolo era di uso comune, e alla quale, bisogna dirlo, anche Pettazzoni ha pagato tributo.

Ritengo che su questo punto la ricerca storico-religiosa abbia oggi la possibilità di essere più precisa. Si tratta di questo: il mito, come si è visto, assegna una fine, anche se condizionata, ai due personaggi divini, Attis e Adonis; il rito invece li rappresenta ritornanti, per la necessità della stagionale celebrazione della loro vicenda di presenza/assenza; ma già il mito contiene degli indizii del loro non essere annientati nella morte: infatti, di Adonis si dirà che, dopo la notizia della sua morte, giunge alle donne che lo piangono la notizia che egli vive, giù nell'Ade; così come alle donne attendenti Dioniso nelle celebrazioni delle feste Agrionia in Beozia si dirà che il dio si è rifugiato presso le Muse, nell'altro mondo. D'altra parte, alla piangente Afrodite, afflitta dalla sorte mortale del bell'Adonis, si dirà di cessare di piangere, perchè l'anno prossimo essa avrà di nuovo da piangere, perchè ovviamente Adonis sarà nel frattempo ritualmente tornato ma per nuovamente partire[28]; e le donne di Alessandria, finita la festa delle nozze trionfali di Adonis con la dea, sanno che il dio, l'indomani, sarò accompagnato alle sponde del mare, dunque verso l'altro mondo, e si augurano che l'anno prossimo, al suo ritorno, il dio le trovi in buona salute[29].

Tutto questo ci situa esattamente la posizione del dio in vicenda, Attis o Adonis che sia; la loro assenza, più che la loro presenza, li caratterizza; è più il tempo che essi, dèi morenti ma anche morti, passano laggiù che non quassù; essi ritornano, per le necessità del rito stagionale, e tornati si coniugano, così almeno Adonis ad Alessandria, con la dea di ogni fecondità, e la loro morte — *repetita mortis imago* (Ovid. Met. X 726) — è accompagnata non dalla constatazione di un ritorno a breve termine, che chiuda definitivamente il ciclo, ma da un rasserenante annunzio, un gioioso riaversi dei fedeli, che è certezza che Adonis e Attis esistono ancora in qualche parte, e non hanno cessato la loro tornante funzione; cosicchè la semplicistica interpretazione naturistica, che li vede segno delle messi e dei fiori, presto mietute e presto appassiti, riflette comunque questa certezza; e qui è d'obbligo citare i «giardinetti di Adonis» piantati apposta per malinconicamente subito sfiorire, con questa precisazione, peraltro: che il giardinetto di Adonis dice la rapidità, anzi l'immaturità della scomparsa del dio, non una improbabile magia agraria nè una simbologia qualsiasi della vicenda della fertilità. Proprio perchè morti anzitempo, immaturi, e sterili di figli, e non morti per consunzione dopo una vita patriarcale, Attis e Adonis non finiscono; proprio perchè evirato, in patetico contesto, vede Attis sui suoi *abscissa* concentrarsi l'ondata tornante della vita, che è qualcosa di più e di diverso rispetto al frazeriano «spirito del grano».

Da tutto questo consegue che per così dire il baricentro della vicenda degli dèi morenti — gli dèi «ora spenti ora luminosi» — è piuttosto il tempo dell'assenza, quando essi rappresentano durante lunghi mesi per la dea loro paredra, per le donne, per il mondo, il «tre volte amato Adonis», il caro e desiderato Adonis, il patetico Attis morto a causa d'amore e di gelosia, nei cui capelli c'è ancora la vita. Quell'Adonis e quell'Attis che hanno il loro più antico prototipo nel Dumuzi/Tammuz mesòpotamico, il tenero, intransitivo ed egocentrico sposo, oggetto di struggente nostalgia e di funebre pianto, come già di nuziale tripudio, soggetto di ambivalente rapporto con la gran dea, che è la sua desiderata sposa e insieme, secondo il noto mito, l'autrice del suo triste destino: quel Dumuzi che, secondo lo stesso mito, alternerà con la sorella una presenza e assenza nel mondo, al modo di una Persefone periodicamente rilasciata dal suo infero sposo, e di un Adonis rimbalzato tra Afrodite e Persefone, e nel contesto, anche qui, di un culto di fecondità stagionale. Del resto, la loro assenza, di dèi pianti e desiderati, non è morte per il mondo; anzi, è vero il contrario. Nel loro breve soggiorno quassù, nell'annuale ritorno, che è soprattutto un dato del rito, non del mito, essi compiono pur sempre la funzione loro, riattivano e accompagnano, anche se immaturi e sterili di prole, anno per anno la fecondità terrestre, prorogano *in annos* la vita e i destini del cosmo. Per questo essi, i tipici deboli e sconfitti, hanno potuto, specialmente Attis, caricarsi verso la fine dell'antichità di attributi cosmici che li mostrano invece «grandi» e «potenti»; perchè essi, pur a loro modo, tengono su il mondo: ὕψιστος καὶ συνέχων τὸ πᾶν è detto Attis; e ancora per questo essi, anche se non titolari di un culto misterico, hanno potuto comparire nei sarcofagi con una evocazione ambigua tra predicazione della malinconica fatalità della morte e vago accenno di vita, quella dell'universo e quella, chissà, del piccolo essere che la pietra del sarcofago sta lentamente rodendo.

Certo, qui si è lontani dalle trionfali, definitive prospettive di un messianismo nutrito di apocalittica e di soteriologia, e magari di millenarismo, che caratterizza la religione del Crocifisso e Risorto di Gerusalemme, quel Risorto che anticipa la risurrezione finale di tutti, quale già predicata nella letteratura apocalittica giudaica. Gli accenni di linguaggio misterico nei Padri della Chiesa e nella liturgia cristiana, che cominciano a manifestarsi tardi, nel secolo III, e il compianto delle donne sul Cristo morto come ce lo presenta il folklore, sono dati secondarii (nel senso cronologico e in quello tipologico), di fronte a tale disparità di situazione. Il che nulla toglie, evidentemente, all'importanza del tema, di universale potenzialità, costituito dalla solenne dialettica vita/morte, che caratterizza il destino dell'uomo, un tema che non ha aspettato Heidegger per imporsi, ma in maniera differenziata, alla universale coscienza dei figli di Adamo. Nè, da seguaci del pensiero storico — anche se non necessariamente storicisti — dimenticheremo la questione di una più acuta coscienza, in secoli che sono stati chiamati di «ansietà», del rapporto tra vita e morte, tra finito e infinito, che invece sembra occupare di meno la secolarità dell'epoca presente.

Nè dimenticheremo che le influenze, tra cristianesimo e culti antichi, si sono potute verificare nei due sensi, cioè anche da cristianesimo a culti misterici, una volta che, come afferma Agostino in un celebre passo, un sacerdote di Attis aveva potuto dire «et ipse Pileatus — cioè Attis, il dio dal berretto frigio — Christianus est»; e se pensiamo che la rinascita di segno aristocratico e con aspetti di archeologismo culturale-religioso dei culti metroaci a Roma alla fine del IV secolo aveva dietro di sè secoli di presenza, e che presenza, del Cristianesimo in questa città.

Tralascio altre questioni, come quelle delle affinità che qualche scrittore cristiano trova tra la liturgia mitriaca e altre liturgie misteriche e la liturgia cristiana, che egli spiega con l'ipotesi di una perversa imitazione diabolica dei sacramenti cristiani, convinzione la quale può essere stata favorita da quella stessa suggestione o «precomprensione» per cui Origene e Girolamo parlano di «resurrezione» di Adonis.

E vengo all'ultima questione, che concerne la dottrina orfica, e poi platonica, di una «colpa antecedente» che spiega come l'uomo esista in questo mondo per «patire i suoi Mani», cioè per pagare il fio d'un'antica colpa. E' questa una tipica dottrina fondata sul dualismo della misteriosofia orfica, che avrà continuazione in uno dei dogmi fondamentali dello gnosticismo: quel dualismo che esiste là dove l'uomo, la sua esistenza e costituzione come essere corporeo, siano frutto di un evento colposo o di un primordiale incidente, avvenuto nel mondo divino o al livello dei primi principii, prima dunque dell'esistenza dell'uomo stesso. E qui appare chiara una differenza radicale rispetto a una dottrina che veda invece in Adamo — già uomo — l'archegeta dell'umanità e il causatore della morte, — il che è nozione presupposta, da Paolo in giù, a ogni riflessione cristiana sul tema «peccato e morte», e al concetto stesso di quello che sarà definito il peccato originale. Il che non ci impedirà di constatare come la nozione di colpa antecedente — che si distingue, anche se non sempre adeguatamente, dall'idea di peccato originale — abbia trovato qualche accoglienza in un filone di pensiero cristiano di notevole importanza, quello di Origene, e abbia avuto effetti, parziali ma non privi di significato, nei padri origeniani anche ortodossi; — laddove essi, rifiutando per necessità di ortodossia l'ipotesi origeniana di una preesistenza delle anime e di una loro colpa originaria in cielo, sono tuttavia disposti ad ammettere che la corporeità pesante dell'uomo, quella che si esprime come fisiologia e sessualità, come procreazione per via animale, sia solo un «secondo pensiero» di Dio, cioè un supplemento aggiunto di creazione, motivato, come si esprime Gregorio di Nissa, solo dalla futura e da Dio prevista colpa di Adamo.

Concludendo, gli studi sulle religioni mistiche e misteriche del mondo antico sono in movimento; per citare una frase del documento finale del convegno del 1979, gli schemi tradizionali non sono più adatti alla disparità dei culti orientali e della documentazione che li concerne. Certo: la storia delle religioni, il metodo storico-comparativo, hanno tra i loro compiti questo, di stabilire non una fenomenologia generalizzante e arbitraria, ma una ben attestabile tipologia storica; da questa i culti di mistero attendono di venir delineati, nel contesto storico che fu loro.

Mi sia lecito concludere avvisando che un «centro di iniziativa» per lo studio e la ricerca sulle religioni di mistero e in genere sulle religioni mistiche del mondo antico viene informalmente costituito come continuazione del presente Colloquio, e che si spera possa iniziare quanto prima la sua attività. Chi ad esso fosse interessato può chiedere informazioni al riguardo.

NOTE

[1] *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam 1950), Amsterdam 1951, pp. 53-66, poi «Mnemosyne» 5 (1952), pp. 177-213 = A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Z. Stewart, Oxford 1972, pp. 791-820.

[2] *Proceedings* cit., pp. 33-52 = H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, I, *La gnose et le temps*, Paris 1978, pp. 1-23.

[3] *Proceedings* cit., pp. 67-78 = R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, pp. 24-36.

[4] Cf. K. Barth et alii, *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris 1970, p. 19.

[5] *Atti dell'VIII Congresso intern. di storia delle religioni* (Roma 1955), Firenze 1956, pp. 116 s.

[6] «Eranos Jahrbuch» 1951, XIX 1952, pp. 57-113 = *En quête de la gnose*, cit., I. pp. 215-270.

[7] *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina 1966, ed. U. Bianchi, Leiden 1967, rist. 1970.

[8] Ci riferiamo alla nota posizione di R. McL. Wilson, *Gnosis and New Testament*, Oxford 1968, e già nel suo contributo al volume citato alla n. precedente.

[9] Pp. 20-23 dell'opera citata alla n. 7.

[10] *Mysteria Mithrae*, Atti del Seminario internazionale su «La specificità dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia» (Roma e Ostia 1978), Leiden e Roma 1979 (*E.P.R.O.* vol. 80).

[11] Cfr. già il nostro art. Initiation, mystères, gnose, in *Initiation*, ed. by C. J. Bleeker, Leiden 1965, pp. 154-171 = U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, pp. 159-176.

[12] Association G. Budé, *Congrès de Strasbourg 1938*, p. 183. Il Boyancé fa qui una distinzione tra «mistico» e «misterico»: il culto mistico è in rapporto al tema della conoscenza, il culto misterico suppone iniziati e il segreto di un rituale.

[13] Pag. XV ss. del volume citato alla n. 10.

[14] *Mysteria Mithrae* cit., p. 205 ss.

[15] *Mysteria Mithrae* cit., p. 87 ss.

[16] *Mysteria Mithrae* cit., p. 153 ss.

[17] *Mysteria Mithrae* cit., p. 171 ss.

[18] *Mysteria Mithrae* cit., pp. 885-929.

[19] *Mysteria Mithrae* cit., p. 49 ss.

[20] Cfr., per Iside, il nostro articolo Iside dea misterica. Quando?, in *Perennitas*. Studi in onore di A. Brelich pubbl. da G. Piccaluga, Roma 1980, pp. 9-36. Per Cibele, v. G. Sfameni Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979.

[21] II 171.

[22] *Protr.* 2,15 St. = N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, n. 281.

[23] *de errore profanar. relig.* 18 = Turchi, *Fontes* n. 282.

[24] *Gnostiques et gnosticisme*, Paris 1925, pp. 379-412.

[25] Sul tema della «colpa antecedente» v. «Revue de l'histoire des religions» 170, 2 (1966), pp. 117-126 = U. Bianchi, *Selected Essays* cit., pp. 177-186, e U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male e la salvezza*, Roma 1976, pp. 55-70.

[26] Per questa interpretazione di Adonis e di Dumuzi-Tammuz, e i testi relativi, v. il nostro articolo citato sopra, alla n. 11. V. anche G. Sfameni Gasparro, op. cit., pp. 74 ss. e il testo di Ovidio, *Met.* X 724-728 citato a p. 914 n. 3 del presente volume. Inoltre, il nostro contributo al volume *Adonis, tra ieri e domani*, Atti del Convegno di Roma 1981, organizzato dal C.N.R. e pubblicato a cura di S. F. Bondì.

[27] Rispettivamente, *in Ezechielem* 8, 14 (Turchi, *Fontes* n. 298) e *in Ezechielem* 8, 14 = Turchi, *Fontes* n. 299. Diversa è la terminologia di altri autori antichi che menzionano il mito (p. es. Luciano, *de Syria dea* 6).

[28] Ps.-Bione, *Epitafio di Adonis* 52 ss.

[29] Teocrito, *Idillio XV*.

MAARTEN J. VERMASEREN

LA SOTÉRIOLOGIE DANS LES PAPYRI GRAECAE MAGICAE

Après les tentatives et études préliminaires de Carl Wessely[1], Theodor Hopfner[2], Sam Eitrem[3] et Otto Weinreich[4] pour convaincre les savants de l'importance des *papyri magicae* pour la connaissance de la civilisation antique de l'époque gréco-romaine en général et de la religion hellénistique en particulier, c'est seulement après la publication substantielle des deux volumes des *PGM* de Karl Preisendanz[5] que l'on a reconnu les valeurs incluses dans ces écrits tantôt bizarres tantôt plein de sentiments d'une religiosité profonde. Peu après la publication de cette collection précieuse de textes magiques, dont Armand Delatte[6] de Liège aussi était un des plus grands connaisseurs, trois des meilleurs hellénistes de notre siècle, à savoir Martin P. Nilsson[7], Arthur Darby Nock[8] et le R. P. André-Jean Festugière[9], en ont souligné l'importance et les caractéristiques.

Les papyrus sont datés d'après l'écriture et le tableau qu'en a dressé le Père Festugière, et on peut conclure que la plus grande partie doit être attribuée aux IIIe et IVe siècles; d'autres textes sont plus tardifs encore, tandis que la minorité appartient à des siècles antérieurs; un seul texte est même datable de l'an 6 après J.-C. Mais «il est clair que cette datation n'est que relative, car on a très bien pu recopier, au IIIe siècle et après, des documents plus anciens»[10]. De toutes façons cette datation reste remarquable, du fait qu'elle montre le grand intérêt de l'époque impériale tardive pour ce genre de textes[11]. Il n'est donc d'étonnant que nous puissions observer des relations avec les autres grands courants religieux contemporains comme les mystères païens, le christianisme, le judaïsme, la philosophie néo-platonicienne, la gnose, les écrits hermétiques et les Oracles chaldaïques. Les commentateurs des *PGM* en ont déjà donné des exemples suffisants, mais cela ne veut pas dire que nous n'avons plus besoin d'études plus détaillées dans ce domaine. Nul n'a réalisé le souhait de Richard Wünsch[12] et d'autres savants[13] de consacrer une étude particulière aux multiples dessins, parfois infantiles, dont les écrivains ont illustré leurs manuscrits. Les gemmes magiques ont été éditées partiellement par Bonner[14] et Delatte — Derchain[15], mais on n'a jamais prêté suffisamment attention à leur relation éventuelle avec les papyrus[16].

Tous les papyrus ont été trouvés en Egypte, c'est-à-dire dans un pays extrêmement sensible et peut-être plus sensible que les autres pays de la Méditerranée au mythe, au symbolisme et à la magie. Aussi la terre du Nil a créé cet art redoutable et imposant, ces mystères religieux de la naissance du pharaon, successeur d'Ammon et d'Osiris, ces mystères d'Isis et d'Osiris-Apis-Sérapis et Horus, qui abondent en sentiment sotériologique. Le retour annuel de l'eau du fleuve y est devenu le retour éternel de la fécondité donnée par les dieux[17]; en somme l'Egypte est restée jusqu'aux temps récents le pays le plus énigmatique du monde, qui a reçu une admiration excessive et a exerçé une influence générale sur le monde antique. Les études modernes le montrent clairement: cette influence peut être bien observée pour les IIIe et IVe siècles dans la pratique de la théurgie et dans la magie la plus populaire[18].

Peut-on parler de sotériologie dans ces papyrus? Ces magiciens qui dressent parfois de longues séries de vocables et de voyelles inintelligibles[19], mais qu'ils considèrent douées d'une force secrète (les *ephesia grammata*), ces mêmes magiciens qui conseillent les récettes les plus extraordinaires, parfois pour des finalités vulgaires et banales, veulent-ils être sauvés par un dieu sauveur ou une déesse salvatrice? Si on considère la division proposée par Ugo Bianchi[20] entre un salut intramondain et un salut extra-mondain et entre un salut (délivrance) individuel ou collectif, le magicien à première vue appartiendrait à la classe de ceux qui espèrent d'obtenir une faveur en général très matérielle pour soi-même ou pour son client, une faveur qui n'a rien à faire avec les conceptions de rédemption qui font l'objet de ce colloque. Mais dans les papyrus, l'auteur magique s'identifie avec la divinité ou il s'unit au dieu afin d'obtenir des pouvoirs: en appelant selon une coutume magique très ancienne la divinité par son nom, il espère contraindre les pouvoirs supérieurs pour obtenir parfois des faveurs inférieures. Mais d'autre part le magicien s'élève dans ses paroles bien au dessus de ces désirs vulgaires et propres à la religion populaire. En s'identifiant avec la divinité il monte à travers les sphères jusq'au niveau cosmique le plus haut de l'Aion unique et du Soleil. Dans ce sens son attitude s'assimile surtout à celle des hermétistes, gnostiques et mithraïstes. Le magicien doit aussi surmonter la Nécessité, l'Heimarménè et l'Anagkê, et alors on pense immédiatement aux mystères d'Isis et aux invocations qu'on lui adresse chez Apulée[21]. Mais dans tous ces cas le magicien ne supplie pas les dieux; il veut les contraindre; il ne veut pas obéir aux dieux ou se mettre à genoux en toute simplicité du cœur et montrer l'obéissance aux lois générales de la nature préscrites à l'humanité; il veut par contre être identique aux immortels et les contraindre à lui obéir et à remplir ses vœux temporels! Mais ces expressions d'orgueil humain montrent — selon mon opinion — justement ce sentiment d'infériorité à ces mêmes dieux avec lesquels il dit s'identifier et parfois ce sont justement ces paroles d'exaltation de soi qui montrent le mieux son impuissance totale envers la majesté cosmique. Ainsi en faisant usage des forces magiques, comme les néo-platoniciens tardifs depuis Jamblique, le magicien devient dans sa propre manière un suppliant qui exprime dans sa propre langue ce qu'il voudrait réellement obtenir; extérieurement ses phrases sont des commandements augustes, mais en réalité ils sont des prières, des cris du cœur qui expriment son désir de devenir l'égal de la divinité afin d'être sauvé des lois lourdes et pesantes de ce monde terrestre et de monter jusqu'hauteurs infinies et non assujetties aux lois fatales et inévitables de la Nécessité; ceci dans le but de pouvoir donner lui-même, devenu dieu et, désormais, imploré par les hommes, du secours aux cohabitants malheureux de cette terre. Ainsi le magicien devient pour nous, historiens modernes de la religion antique, un acteur, qui a mis en scène les sentiments douleureux et tragiques d'hommes de l'Antiquité, du Moyen-Âge et même de la Renaissance esclaves, bien que christianisés, de la magie et de l'astrologie[22]. Mais, au fond, c'est justement ce sentiment désespéré et pessimiste d'impuissance qui a donné à quelques hommes exceptionnels cette inspiration divine et énergique de chercher à atteindre, déjà dans ce monde, les hauteurs cosmiques du ciel. Et dans ce pauvre monde qui a été toujours matérialiste ont heureusement existé les grands courants mystiques et mystério-religieux pour reconforter l'homme dans son désespoir et lui montrer la voie vers la lumière éternelle! Dans cette montée jusqu'à ces hauteurs les plus élevées certains hommes doués d'une nature humaine mais avec des étincelles divines nous montrent les sentiments de leurs âmes déchirées. Me trouvant dans cette Rome éternelle on m'excusera de citer la voix âgée de Michel-Ange dans ses poèmes «I' parlo a te, Signor, c'ogni mie pruova — Fuor del tuo sangue non fa l'uom beato». «I talk to Thee, my Lord, for no attempt of mine — Except Thine blood brings salvation to men». Mais pour comprendre la différence qui sépare les époques et les sentiments repectifs du magicien et de Buonarroti, la différence aussi entre la poésie mithriaque dans le Mithréum sous Sainte Prisque et le plus grand génie italien, il faut lire le page émouvante de Deoclezio Redig de Campos[23] dans son *Itinerario pittorico dei Musei Vaticani*: «Il suo amaro pessimismo colora, peraltro, in un modo tutto proprio le idee religiose di Vittoria Colonna: ambedue confessano la fatale miseria dell'uomo, servo del peccato, e la vanità quasi intiera dei suoi deboli sforzi verso il bene; ma dove ella trovava la quiete dello spirito nella fiducia della Grazia concessa alla fede viva e alle opere, Michelangelo (più sensibile al dramma che al problema teologico) non sapeva darsi pace, e seguitava a tormentarsi per le «molte colpe», quasi disperando dell'aiuto divino. E l'invocava con accenti accorati, di una profonda umiltà, in preghiere commoventi, dure, spesso, nella foggia del verso, come un marmo abbozzato, ma venate a sprazzi di altissima poesia: 'Ammezzami la strada, c'al ciel sale, — Signor mie caro, e a quel mezzo solo — Salir m'è di bisogno la tua'ita...'».

Le fait que les auteurs des textes magiques aient ressenti le même sentiment d'angoisse à l'idée de ne pas être sauvés résulte clairement de leur affirmation répétée qu'ils sont unis avec leur dieu; mais ce qui les distingue des adhérents des mystères non théurgiques, c'est qu'ils croient, ou mieux, ils font croire à eux-mêmes qu'ils peuvent forcer le dieu à s'unir avec eux et qu'ils peuvent renaître ainsi (ἀπαθανατισμός). La repétition doit donner l'assurance du salut[24]: «Tu es moi et je suis toi. Ton nom est le mien et mon nom est le tien, car je suis, moi, ton image. Je te connais, Hermès, et toi, tu me connais. Moi je suis toi, et toi, moi». Chez le magicien le vœu semble être devenu le père des pensées, et les commandements qu'il adresse au dieu semblent — comme chez un garçon impertinent — devoir accentuer ses vœux matériels et spirituels. «Que ton nom et que ton fluide (πνεῦμα) m'apportent de bonnes choses! Entre dans mon intelligence et dans mes pensées pour tout le temps de ma vie et accomplis pour moi tous les souhaits de mon âme. Car, toi, tu es moi, et moi, je suis toi. Ce que je demande, toujours doit arriver. Car je possède ton nom en guise de phylactère dans mon cœur, et nulle chair se mouvant contre moi ne pourra me dominer, nul esprit ne me résistera, nulle puissance démoniaque, nul spectre ni aucun autre des êtres mauvais de l'Hadès, à cause de ton nom à toi que je possède en mon âme et que j'invoque. Oui, apporte-moi toujours de bonnes choses, sois favorable à mes souhaits, sans me jeter un mauvais œil donne-moi, à l'abri de tout maléfice, santé, *salut*, abondance, gloire, victoire, force, plaisirs amoureux». Dans cet exemple[25] on observe comme ailleurs le panage de la joie du commendement (δεῦρό μοι) à l'invocation montrant la dépendance vis-à-vis de la divinité qui doit exaucer les prières.

Aussi est-il nécessaire d'étudier de plus près ces invocations, parce qu'elles jettent plus de lumière sur la sotériologie de ces auteurs d'écrits magiques. Il n'est pas surprenant de les voir faire des allusions concrètes aux mystères sotériologiques par excellence, ceux d'Isis et de Mithra[26]. Justement, une grande partie de l'Asclépius latin du *Corpus Hermeticum* est conservée par eux dans la langue grecque originale. Considérons un fragment conservé dans le papyrus Mimaut[27], qui selon Preisendanz ne doit être daté avant l'année 300 de notre ère, et qui fait partie d'une longue prière au dieu suprême. Le magicien donne à ce dieu, qu'il appelle Iao, des épithètes fort significatifs comme «παντὸς κτίστα, θεῶν θεέ, κοίρανε παντός, qui a séparé le *kosmos* avec son souffle divin». Et par une interruption soudaine dans cette louange à peine commencée le mage se hâte de demander toute une série de faveurs: ζωήν, ὑγιείαν, σωτηρίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, γνῶσιν, εὐακοίαν, εὐμένειαν, εὐβουλίαν, εὐδοξίαν, μνήμην, χάριν, μορφήν, κάλλος πρὸς πάντας ἀνθρώπους τοῦς ὁρῶντάς με ..... Il demande donc, pour ainsi dire, tous les dons par lesquels l'homme antique est reconnu comme un bon citoyen dans l'agora grecque ou le forum romain. La belle prière de grâces qui suit et que je reproduis dans la traduction allemande de G. Fahz en devient d'autant plus étonnante[28]: «Dank wissen wir, aus ganzer Seele, im Herzen, das zu dir hin gespannt ist, dir, dem unnennbaren Namen, der geehrt ist durch die Anrede «Gott» und gepriesen durch Gottes Frommheit (ὁσιότητι), mit der du gegen alle und alles eines Vaters Wohlwollen und Liebe und Freundschaft und hoch beglückende Kraft erwiesen hast, uns vergönnend Denken (νοῦν), Wort (λόγον), Erkenntnis (γνῶσιν). Denken, um dich zu denken, Wort, dich anzurufen, Erkenntnis, dich zu erkennen (νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν, γνῶσιν, ἵνα σε ἐιιγνώσωμεν). Wir freuen uns, dass du dich uns gezeigt hast, freuen uns, dass du uns noch im Körper befangen vergöttlicht hast (ἀπεθέωσας) durch die Erkenntniss (γνώσει) deiner selbst. Dank des Menschen gegen dich gibt es einen: deine Grösse erkennen (τὸ μέγεθος γνωρίσαι). Erkannt haben wir, Leben du des menschlichen Lebens, erkannt, Mutterschoss du aller Erkenntnis, erkannt, Mutterschoss du, trächtig in des Vaters Zeugung, erkannt haben wir, Vater du, der trächtig geht in ewigen Verharren (αἰώνιος διαμονή). Nach der Anbetung einer so grossen Güte können wir nur noch die eine Bitte aussprechen: gib, dass wir in deiner Erkenntnis bewahrt bleiben, indem wir uns hüten, niemals von dieser Art des Lebens abzuweichen».

Les papyrus contiennent d'autres invocations à l'Aion éternel dont nous ne pouvons poursuivre l'énumération ici[29]. Mais nous voudrions encore prêter attention à la prière qui figure au commencement de la *kosmopoïa* de Leyde et celle de l'Asclépius latin. La première[30] est plus courte et reproduit la soumission complète du magicien au dieu suprême, à l'Aion ou au Seigneur de l'Aion, donc la soumission à celui dont il espere d'obtenir des faveurs et son salut: «Je t'invoque, toi qui es plus grand que tous, qui as tout créé (τὸν πάντα κτίσαντα), qui es né de toi-même (αὐτογέννητον), qui vois tout et qui n'est point vu (τὸν πάντα ὁρῶντα καὶ μὴ ὁρώμενον). C'est toi qui as donné au Soleil sa gloire (δόξαν) et toute sa puissance, à la Lune de croître et de diminuer et de suivre une course régulière, sans avoir rien enlevé aux ténèbres antérieures, mais en attribuant à tous une part égale. Car c'est avec ton apparition que le monde vint à l'être et que la lumière apparut (φῶς ἐφάνη). Toutes choses te sont soumises (ὑποτέτακται), toi dont aucun des dieux ne peut voir la vraie forme, toi qui, tandis que tu revêts toutes les formes, demeures l'invisible Aiôn de l'Aiôn (ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος).»

La voie s'ouvre ici vers la littérature contemporaine des *papyri magicae*. Nous trouvons dans l'Asclépius[31] une prière impressionante, comparable à celle qui figure à la fin du traité appelé en grec le Λόγος τέλειος, du début du IVe siècle: «Nous te rendons grâces, Très-Haut (*summe*), Toi qui surpasses infiniment toutes choses (*exsuperantissime*), car c'est par ta faveur que nous avons obtenu cette si grande lumière qui nous permet de te connaître, Nom saint et digne de révérence (*nomen sanctum et honorandum*), Nom unique par lequel Dieu seul doit être béni selon la religion de nos pères (*quo solus deus est benedicendus religione paterna*), puisque tu daignes accorder à tous les êtres ton affection paternelle, tes soins vigilants, ton amour, et tout ce qu'il peut y avoir de vertu bienfaisante plus douce encore, en nous faisant cadeau de l'intellect, de la raison, de la connaissance (*sensu, ratione, intelligentia*): de l'intellect, pour que nous puissions te connaître; de la raison, pour que, par nos intuitions, nous t'atteignions au terme de la chasse (*indagemus*); de la connaissance pour que, te connaissant, nous soyons en joie (*ut te cognoscentes gaudeamus*). Nous nous réjouissons donc, sauvés par ta puissance (*numine salvati tuo*), de ce que tu te sois montré à nous tout entier; nous nous réjouissons de ce que, alors que nous sommes encore dans cette chair, tu aies daigné nous consacrer à l'éternité (*quod nos in corpore sitos aeternitati fueris consecrare dignatus*). Le seul moyen qu'ait l'homme de te rendre grâces, c'est de connaître ta majesté. Nous t'avons donc connu, toi, et cette lumière immense que l'esprit seul appréhende (*lumen maximum solo intellectu sensibile*); nous t'avons comprise, ô vraie vie de la vie (*vitae verae vita*), ô sein qui portes tout ce qui vient à l'être; nous t'avons connue, permanence éternelle de toute la nature infiniment remplie de ton œuvre procréatrice. Oui, dans toute cette prière où nous adorons le bien de ta bonté, nous ne demandons qu'une chose: veuille nous garder (*servare*) persévérants dans l'amour de ta connaissance et que nous ne nous éloignions jamais de ce genre de vie».

Il est important d'observer que dans ces invocations le magicien a emprunté la recette de la gnose et de l'hermétisme, où le salut consiste dans la gnose, dans la connaissance du dieu qui se révèle à lui. Pour lui spécialement cette gnose procure l'identification avec le dieu.

Outre qu'au dieu suprême le magicien adresse ses prières au Soleil. Le Soleil joue un rôle prépondérant dans certains papyrus: seulement dans le papyrus Mimaut il reçoit trois hommages, dans le grand papyrus de Paris, qui contient la fameuse, soi-disante liturgie mithriaque, il apparaît au magicien dans son ascension cosmique. En effet, le Soleil est la création de l'Aiôn originel, son émanation ou plutôt sa manifestation. On pourrait dire qu'il est la réproduction de l'Aiôn, autrement dit la photographie bien visible d'un négatif qui est obscur et qui est à peine ou pas du tout discernable, mais qui se manifeste ainsi dans sa projection. D'autre part — et ici le Père Jean Festugière[32] nous en a averti avec raison — parfois les deux divinités se confondent, c'est que dans la doctrine «magique» il ne faut pas vouloir trouver un système rigoureux et dogmatique. «Aux IIIe et IVe siècles, et dès la fin du IIe, le Grand dieu des païens pouvait être aussi bien le Dieu du monde que le Dieu au-dessus du monde, ou le Soleil, ou quelque ancien dieu exhaussé jusqu'à la dignité d''Allgott', ou enfin quelque Puissance ou Hypostase du Dieu suprême».

Nous ne voudrions pas aborder ici les problèmes difficiles de la relation entre Hypsistos et Aiôn ou entre l'Aiôn, le Temps infini, et l'adoration du Soleil. Une contribution substantielle à ces études est d'ailleurs apportée par le livre récent de M. Paolo Mastandrea[33] sur le néoplatonicien latin Cornelius Labeo. Quant à nous, il suffit aujourd'hui d'observer que quelques invocations au Soleil dans les papyrus magiques montrent le même sentiment et le même désir de vouloir être sauvé. Nous donnons quelques textes exemplaires, en commençant par deux invocations analogues, qui montrent des influences juives et gnostiques. Le papyrus Berlin 5025 (= *PGM* I, 195-224), daté de la fin du IVe siècle ou du Ve siècle[34], est une prière de délivrance (ῥυστικὴ στήλη) au Dieu Premier-Engendré et Premier-Né (πρωτοφυοῦς θεοῦ καὶ πρωτογενοῦς) mais énoncée dans la direction du Soleil: «Je t'invoque, Seigneur, écoute-moi, Dieu saint, toi qui te reposes parmi les saints, toi près de qui les Gloires siègent continuellement. Je t'invoque, Premier Père, éternel

Aiôn, immobile Souverain, Maître éternel des célestes pôles, toi qui es établi sur l'*Heptamérion* (les sept planètes), qui tiens solidement le fondement de l'Univers, qui possèdes le nom puissant». Suivent d'autres épithètes de ce même dieu, puis on lit le vœu de délivrance: «Je t'invoque, Maître du Tout, dans l'heure de Nécessité (ἀνάγκης): exauce-moi, parce que mon âme se trouve dans des difficultés et parce que je suis délaissé par tous et je suis désespéré (ἄβουλος): alors viens à moi, toi qui gouvernes tous les anges, tiens ton bouclier au-dessus de moi (ὑπεράσπισόν μου) contre la domination de la force magique d'un démon aérien et de l'*heimarmenè*».

Le second texte, apparenté au premier, est pris du grand papyrus magique de Paris (Pap. 574 = *PGM* IV, 1165-1225), daté de l'époque de Dioclétien, où le Soleil, parfois confondu avec Aiôn, joue un rôle accentué. Il contient une formule: στήλη πρὸς πάντα εὔχρηστος, ῥύεται καὶ ἐκ θανάτου (cette formule «qui sauve même de la mort» nous est déja connue) dont on ne doit pas rechercher le secret. Prière (traduction Festugière)[35]: «Toi, l'unique et bienheureux parmi les Aions, Père du monde, je t'invoque par des supplications cosmiques (κοσμικαῖς λιταῖς). Viens à moi, toi qui as donné le souffle au monde entier, suspendu le feu à l'Océan céleste et qui as séparé la terre de l'eau, écoute, Forme (μορφή) et Souffle (πνεῦμα), Terre et Mer[36], la parole du sage instruit de la divine Anagkê, accepte de moi ces prières pareilles à des traits de feu, parce que je suis un homme du Dieu qui est dans le ciel, un homme dont la composition toute belle a été faite de souffle, d'eau et de terre. Ouvre-toi, Ciel, reçois mes paroles, écoute, Soleil, père du monde. Je t'invoque par ton nom» (suivent les sept voyelles). Après d'autres louanges, la prière se termine par la formule: «Sauve-moi, car toujours, partout, c'est ta joie que de sauver les tiens» (σῶσόν με, αἰεὶ γὰρ πάντοτε χαίρεις τοὺς σοὺς σώζων).

A l'encontre de ces témoignages relatifs à un Soleil sauveur du magicien, il y a dans les *papyri magicae* quelques hymnes métriques solaires, déjà édités par Ernst Heitsch[37], qui ne contiennent rien du thème de la délivrance traité ici. Par ailleurs ces hymnes offrent beaucoup de particularités qui sont intéressantes si on les compare à des hymnes plus anciens, contemporains ou postérieurs dédiés au *Sol invictus*, aux quels e.a. Margherita Guarducci a consacré du point de vue épigraphique une belle étude dans les *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 30-31, 1959, 161-169. Je pense surtout aux hymnes[38] de Firmicus Maternus (vr. [A. J. Festugière, *Trois dévots païens* I, Paris 1944] *Mathesis* V praef. 3-6 = II p. 2, 4 *ed.* Skutsch-Kroll, au dieu cosmique; I, 10, 14 = I p. 38, 6 Skutsch-Kroll, au dieu Soleil), à l'hymne de Prudence (vr. maintenant l'édition de l'hollandaise Marion M. van Assendelft, *Sol ecce surgit igneus. A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius* [*Cathemerinon 1, 2, 5 and 6*], Groningen 1976; *cf.* le compte rendu de Christian Gnilka dans le *Gnomon* 51, 1979, 136-144), à l'invocation de Draconce (déjà reproduite par Cumont dans *MM* et maintenant de nouveau éditée par J. M. Diaz de Bustamante à Santiago de Compostela 1978 dans son étude intitulé *Draconcio y sus carmina profana*) et à l'hymne de Martianus Capella dans le second livre de son *De nuptiis philologiae et Mercurii* (maintenant tant bien édit et commentarié par le prof. Luciano Lenaz 1975).

Il faut dire encore quelques mots (mais pourrait y consacrer facilement toute une conférence, une nouvelle édition commentée étant en préparation pour les EPRO par le prof. Marvin W. Meyer de l'Université de Claremont in California; voyez son édition[39] pour les étudiants 1976) de la liturgie mithriaque (les vers 475-834 du papyrus parisien 574) qui, bien que datée du début du IVe siècle, doit dériver d'une «recette d'immortalité» plus ancienne — selon Festugière, qui en a observé le caractère gnostique païen et les nombreuses ressemblances avec les Oracles Chaldaïques, le copiste doit avoir travaillé d'après un traité du IIe ou IIIe siècle de notre ère. Nous savons tous maintenant que cette liturgie n'est pas du tout une liturgie, et on a généralement douté de son caractère mithriaque, compte tenu de notre connaissance du mithraisme occidental. Personnellement, je suis convaincu que l'on pourrait mieux définir ce texte comme *une expression du mithraisme égyptien* qui met davantage l'accent sur la religion nationale et qui a adapté Mithra au culte d'Osiris-Horus = père-fils = Aiôn père-Mithra/Soleil fils[40]. En outre le texte porte plus d'attention à l'aspect magique, qui d'ailleurs n'est pas du tout absent dans les autres provinces où le culte Mithra s'était répandu. Regardons d'un peu plus près le texte même.

L'introduction commence ainsi (traduction Festugière I, 303-308): «Sois-moi favorable, Providence et Ame, à moi qui mets par écrit ces mystères qui m'ont été transmis (παραδοτὰ μυστήρια)! Je ne réclame l'immortalité (ἀθανασίαν) que pour mon enfant, myste de cet art puissant que nous pratiquons et que le grand dieu Hélios Mithra a ordonné qui me fut communiqué (μεταδοθῆναι) par son archange, afin que moi seul, dans mon pèlerinage, je gravisse le ciel et contemple toutes choses». Après avoir invoqué tous les éléments, le magicien demande: «s'il vous agrée de me transmettre et communiquer la naissance à l'immortalité (μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει), à moi qui suis lié encore par ma condition naturelle, puissè-je, après la violente contrainte de l'imminente Fatalité (μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπείγουσάν με χρείαν *cf.* Apul., *Met.*, XI, 23: *accessi confinium mortis*), contempler le Principe immortel (τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν) ..., puissè-je être régénéré en esprit (ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ) ..... car je dois contempler aujourd'hui de mes yeux immortels, né mortel d'une matrice mortelle, mais exalté par une force toute puissante et une dextre impérissable (δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου), grâce au souffle immortel, l'immortel Aiôn, le souverain des diadèmes de feu (δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων), saintement sanctifié par les purifications saintes, tandis que se retire de moi, pour un peu de temps, ma nature psychique humaine, que je reprendrai de nouveau, non diminuée, après la contrainte douloureuse de l'imminente Fatalité ....». Le texte décrit ensuite le voyage cosmique et astral de l'âme; l'âme (ligne 574) prononce le mot de passe «je suis un astre qui mène avec vous sa course (ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ), bien qu'il surgisse des profondeurs». Puis le myste voit le disque du Soleil et «quand le disque se sera ouvert, tu verras un cercle sans feu et des portes de feu fermées», mais ces portes s'ouvriront seulement après la prière au dieu Aiôn, qui par ses multiples épithètes est assimilé à Hélios. Celui-ci a fermé «les serrures de feu de la quatrième zone (τὰ πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος), c'est à dire que Hélios occupe ici selon le système «chaldéen» le milieu entre les six autres planètes. Une des épithètes (ligne 602) données à cet Hélios-Aiôn (*cf.* l'inscription à Mandoulis-Aiôn[41]) est αὐξησίφως qui nous fait penser toute suite à la naissance d'Aiôn-Hélios à Alexandrie[42] (cf. *Calend. Antioch.*, 25 déc.: Ἡλίου γενέθλιον· αὔξει φῶς et la scholie de Cosmas ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς). Après cette invocation au «dompteur des astres» (ἀστροδάμα) il obtient le faveur de contempler le dieu Soleil lui-même: puis ouvre les yeux et tu verras les portes grandes ouvertes et le monde des dieux à l'intérieur des portes, si bien que, par la volupté et la joie de cette vue, ton esprit bondira pour monter jusque-là. Reste en place cependant, et aussitôt, de ce monde divin, le fixant du regard, attiré à toi le souffle. Quand donc ton âme sera revenue à elle-même, dis: «Viens à moi, Seigneur». Quand tu auras ainsi parlé, les rayons se tourneront vers toi. Regarde bien en leur milieu. Quand tu l'auras fait, tu verras un dieu tout jeune (νεώτερον), de belle apparence (εὐειδῆ), aux cheveux de feu (πυρινότριχα), vête d'une tunique blanche (ἐν χιτῶνι λευκῷ) et d'une chlamyde de pourpre (χλάμυδι κοκκίνῃ), portant une couronne de feu (ἔχοντα πύρινον στέφανον). Salue-le aussitôt de cette salutation de feu (πυρίνῳ ἀσπαστικῷ): «Salut, Seigneur à la force puissante (μεγαλοδύναμε), à la domination souveraine (μεγαλοκράτωρ), Roi (βασιλεῦ), le plus grand des dieux (μεγίστε θεῶν), Hélios, Seigneur du ciel et de la terre, dieu des dieux. Ton souffle est fort, et forte ta puissance, Seigneur. S'il te plaît ainsi, conduis-moi vers le Dieu suprême (τῷ μεγίστῳ θεῷ), vers Celui qui t'a engendré et qui t'a fait (τῷ σε γεννήσαντι καὶ ποιήσαντι): car un homme, moi, NN, fils d'un telle, né de la matrice mortelle d'une telle et d'une liqueur séminale, et qui, aujourd'hui même ayant été régénéré (μεταγεννηθέντος) par toi, entre tant de myriades d'hommes a été immortalisé (ἀπαθανατισθείς) à cette heure selon le décret du Dieu infiniment bon, croit juste de t'adorer et de t'adresser cette prière selon ces forces humaines». Après avoir eu d'autres apparitions comme celle des «sept Tychés du ciel, vierges augustes et bonnes», et celle des «gardiens des axes, saints et robustes jouvenceaux» l'âme aura la fortune de voir le dieu Suprême. Mais celui-ci est en même temps Hélios et l'Aiôn et n'est autre que Mithra: «Fixe les yeux droit devant toi dans l'air, et tu verras choir des éclairs, briller une lumière éclatante, trembler la terre, et descendre un dieu d'une taille immense (θεὸν ὑπερμεγέθη), au visage de lumière (φωτινὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν), tout juvénile (νεώτερον *cf.* Hélios), aux cheveux d'or (χρυσοκόμαν *cf.* πυρινότριχα pour Hélios), vêtu d'une tunique blanche (ἐν χιτῶνι λευκῷ *cf.* Hélios), d'un turban d'or (χρυσῷ στεφάνῳ *cf.* πύρινον στέφανον pour Hélios) et de larges houseaux (ἀναξυρίσι), tenant dans sa main droite l'épaule d'un veau d'or (κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὦμον χρύσεον), c'est à dire l'Ourse (Ἄρκτος) qui meut le ciel et le fait tourner en sens contraire, qui d'heure en heure gravit puis redescend le pôle (ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα). Ensuite, des yeux du dieu tu verras jaillir des éclairs et, de son corps, des étoiles». Alors, l'âme le salue ainsi: «Salut, Seigneur, Maître de l'eau (δέσποτα ὕδατος), salut, Créateur de la terre (κατάρχα γῆς), χαῖρε = nama, Prince du souffle (δυνάστα πνεύματος), dieu à l'éclat resplendissant (λαμπροφεγγῆ). Rends un oracle, Seigneur, sur la présente conjuncture. Seigneur, né à nouveau voici que je m'en vais (παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι), pendant que je grandis et déjà grand je meurs (αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ), né d'une naissance qui donne vie je me dissous pour entrer dans la mort (ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι) selon que tu as établi, selon que tu as institué et fondé le mystère (ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνυμοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον).

J'aurais pu terminer cette conférence sur la sotériologie dans les *papyri magicae* par ces paroles mystérieuses. Mais je veux ajouter encore quelques remarques. D'abord on peut observer que Mithra dans ces papyrus égyptiens peut prendre l'aspect du Soleil, Hélios et en même temps de l'Aiôn, le Dieu suprême et Temps infini. Hélios peut être identifié à Mithra, à Apollon et à l'Aiôn. D'autre part, soit Hélios soit Mithra sont regardés comme représentations de l'Aiôn. En Egypte Mithra est même assimilé à Horus et l'Aiôn à Osiris et à Sérapis. Je voudrais développer ce thème et le documenter dans *Mithriaca* V: documenter, parce que je voudrais apporter dans *Mithriaca V* un petit monument magique qui se trouve dans une collection privée. Ce monument a été utilisé comme collier par quelqu'un qui a voulu obtenir l'assistance de Mithra-Aiôn. C'est une pierre noire, tombée du ciel, et à laquelle on a donné plus tard la forme d'une hache. Cette hache a reçu à Alexandrie des dessins sur deux côtés, qui donnent justement une illustration du texte du grand papyrus parisien. Les deux côtés montrent les mêmes caractères indéchiffrables (les *ephesia grammata*) tandis que sur un côté, dans la partie supérieure, ont été gravés aussi des caractères grecs, comme nous les trouvons dans les papyrus. Ce côté montre le dieu Mithra debout en costume oriental, la tête entourée d'un *nimbus* et de sept rayons solaires. Comme Horus et le *miles* il tient dans la main gauche une lance, tandis qu'avec la main droite il avance un flambeau en tant que Cautès-Mithra ou un poignard.

De l'autre côté on voit Aiôn, représenté comme un *pantheus* égyptien (*cf.* Osiris) entouré d'un serpent. Il tient dans sa main gauche une *falx* (fancille), qui l'assimile à Saturne, et dans sa main droite un étendard, couronné par deux têtes, probablement d'empereurs (Dioclétien?)

Les caractères sont identiques sur les deux côtés, ce qui veut dire que Mithra, comme Horus, est conçu de la même manière que Aiôn = Osiris, dont il est regardé comme le successeur, dans le rite annuel.

NOTES

[1] C. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London* dans *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.* 36, 1888, 27-208; F. L. Griffith - H. Thompson, *The demotic magical papyrus of London and Leiden* I-III, London 1904-1909.

[2] Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig 1924.

[3] S. Eitrem, *Les papyrus magiques de Paris* (Videnkapsfelskapets Skrifter II, Hist.-Filosof. Kl. 1923 Nr. 1), Kristana 1923; S. Eitrem, *Papyri Osloenses* I, *Magical Papyri*, Oslo 1925.

[4] Voyez maintenant: O. Weinreich, *Ausgewählte Schriften* I-II, Amsterdam 1969-1973.

[5] K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* I-II (2 ed. A. Henrichs), Stuttgart 1973-4.

[6] A. Delatte, *Anecdota Atheniensia* I-II, Liège 1927-1939.

[7] M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* dans *Bibl.Soc. Soc.Roy.Lund* 1947-1948, 59-93.

[8] A. D. Nock, *Greek Magical Papyri* dans *JEA* 15, 1929, 219-235 = *Essays on Religion and the Ancient World* I, Oxford 1972, 176-194.

[9] A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932, 281-328.

[10] Festugière, 282.

[11] Nilsson, 93.

[12] R. Wünsch, *Deisidaimoniaka* dans *ARW* 12, 1909, 1-45.

[13] Nock, *Essays* I, 194.

[14] C. Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Roman*, Ann Arbor 1950.

[15] A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptienne*, Paris 1964.

[16] Mais voyez les études du regretté A. A. Barb, *Diva Matrix* dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16, 1953, 193-238; *Abraxas-Studien* dans *Hommages à Waldemar Deonna* (Coll. Latomus 28), Bruxelles 1957, 67-86; *The Survival of Magic Arts* dans *ed.* A. D. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 100-125; *Three elusive amulets* dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27, 1964, 1-22; *Mystery, Myth and Magic* dans *ed.* J. R. Harris, *The Legacy of Egypt*, Oxford 1971², 138-169; *Magica Varia* dans Syria 49, 1972, 343-370.

[17] Danielle Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne*, Paris 1964.

[18] E. R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism* dans *JRS* 37, 1947, 55-69; idem, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1956; *cf.* déjà S. Eitrem, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques* dans *Symb.Osl.* 22, 1942, 49-79.

[19] K. Preisendanz, *Ephesia grammata* dans *RAC* V *cols* 515-519.

[20] U. Bianchi (*ed.*), *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 4.

[21] J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book* (EPRO 39), Leiden 1976, *cf.* F. Solmsen dans *Gnomon* 51, 1979, 549-561.

[22] R. H. Bainton, *Man, God, and the Church in the Age of the Renaissance* dans *The Renaissance, Six Essays*, New York 1962, 77-96; W. Kenton, *Astrology, the Celestial Mirror*, London 1974.

[23] D. Redig de Campos, *Wanderings among Vatican Paintings*, Milano 1973, 152-154 = *Itinerario pittorico dei Musei Vaticani*, 147, *cf.* Ch. de Tolnay, *Michelangelo*, Princeton 1975, 115: «Michelangelo's spiritual life during this last period oscillates between two opposite poles: sudden flashes of burning faith and an inner void, the feeling of an intimate communion with God and the despair of being abandoned by him. The whole of his religious poetry expresses the torture of waiting».

[24] Pap. VIII, 36-38, 49 *cf.* Festugière, 321.

[25] Pap. XIII, 790-824 *cf.* Festugière, 325.

[26] Nilsson, 77-78.

[27] Pap. III *cf.* PGM I p. 32.

[28] Pap. III, 591-610 = PGM I pp. 57-59.

[29] Pour ces textes voyez A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, Paris 1954, 182-199 *cf.* I, Paris 1944, 297f.

[30] Pap. XIII, 63ss et XIII, 571ss; je reproduis la traduction de Festugière, *RHTr.* IV, p. 194 no 15.

[31] CH II, 276 (= pp. 353-355 *ed.* Nock-Festugière) dont nous suivons la traduction: «Cependant ces fragments grecs ne sauraient être considérés comme représentant l'original». Une version copte: Hammadi Codex VI, 63, 33-65, 7 *cf.* J. P. Mahé, *Hermès en Haute Egypte, les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* I, Quebec 1978, 160-167.

[32] Festugière, *RHTr.* IV, 198.

[33] P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone* (EPRO 77), Leiden 1979.

[34] La traduction de Festugière, *RHTr.* IV, 183 no 2.

[35] *RHTr.* IV, 186 no 6.

[36] A noter ici la nouvelle inscription (prière de Caecilia) trouvée dans le Mithréum de S. Stefano Rotondo; S. Panciera, *Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo* dans U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae* (EPRO 80), Leiden 1979, 87-108 et spécialement 97ss; voyez aussi G. Mussies, *infra*, pp. 156-167. Pour ce Mithréum, que sera publié prochainement dans les EPRO, voyez Elisa Lissi Caronna, *La rilevanza storico-religiosa del materiale mitriaco da S. Stefano Rotondo* dans *Mysteria Mithrae*, 205-212; pour les reliefs: J. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality*, New York 1979, 130, fig. 21.

[37] E. Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit* I, Göttingen 1963², 181-184 et maintenant repris dans *PGM* II, Stuttgart 1974, 238-244.

[38] J'y reviendrai dans *Mithriaca* V. L'édition définitive est en préparation pour les EPRO par Luciano Lenaz.

[39] M. W. Meyer, *The «Mithras Liturgie»*, Missoula 1976, qui d'autre part ne mentionne pas la traduction des lignes 475-732 par A. J. Festugière, *RHTr.* I, 303-308, no 20 que je suive ici. La meilleure édition reste celle de Albrecht Dieterich et revue par Otto Weinreich, Leipzig-Berlin 1923³ = Darmstadt 1966.

[40] Je développerai cette thèse encore une fois dans *Mithriaca.*

[41] A. D. Nock, *A Vision of Mandulis Aion* dans *HThR* 27, 1934, 53-104 = *Essays*, 357-400; Festugière *RHTr.* I, 46-50; E. Bernand, *Inscriptions métriques de L'Egypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Egypte*, Paris 1969, 583 no 167; 591 no 168.

[42] Festugière, *RHTr.* IV, 185 n. 1; *cf.* K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, Tübingen 1928 = Darmstadt 1964, 145 n. 6.

PARTE I

DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA ED EPIGRAFICA

FILIPPO COARELLI

I MONUMENTI DEI CULTI ORIENTALI IN ROMA

Questioni topografiche e cronologiche

Premessa

Le pagine che seguono, come si comprenderà, non pretendono di esaurire l'amplissima materia. Esse erano nate come semplice commento in margine a un pianta, nella quale andavano localizzati, con la massima precisione possibile, i santuari dei culti orientali di Roma (ad eccezione dei mitrei, che avevano in precedenza costituito l'oggetto di un'analoga trattazione). In corso d'opera, dinanzi alla necessità di riesaminare in un contesto unitario i complessi problemi che via via si ponevano, è apparso evidente che non sarebbe stato possibile limitare la trattazione a un semplice riassunto della «vulgata»: in molti casi ci si imbatteva in soluzioni diverse, in parte del tutto nuove, che comunque richiedevano di essere presentate con un minimo di discussione e di documentazione. Il risultato apparirà piuttosto discontinuo, e non poteva essere altrimenti: accanto alle trattazioni molto estese, relative a culti minori o poco noti, faranno magra figura le brevi linee dedicate a santuari famosi. Ma, per l'appunto, si è voluto insistere sui problemi meno trattati dalla letteratura specialistica, mentre appariva inutile, o poco produttivo, ripetere per esteso, o anche in sintesi, dati notissimi, e comunque facilmente accessibili tramite un breve rimando bibliografico. Nonostante l'aspetto discontinuo e apparentemente casuale, sbocco inevitabile di un modo di procedere così poco «sistematico», ci sembra di poter affermare che in queste note si può agevolmente discernere un filo unitario, costituito in definitiva dalla stessa unità di fondo dei temi affrontati: l'origine dei culti, da un lato, e, strettamente collegata ad essa, la scelta dei luoghi; attraverso i rapporti complessi che intercorrono tra questi due ordini di problemi, è stato possibile più volte intravvedere (ché una dimostrazione completa richiederebbe ben altro spazio e documentazione) possibili soluzioni di problemi molto dibattuti, quali lo sfondo ideologico e politico che sottende l'introduzione in Roma di culti come quelli di Cibele e di Iside (i due culti privilegiati in queste pagine). Ne è risultata quasi sempre, tra l'altro, una cronologia più alta di quella comunemente accettata per l'introduzione in Roma di divinità orientali.

Si spera che questa raccolta di ipotesi di lavoro — non saprei come meglio definirle — possa essere di qualche utilità alla discussione: niente altro si propone essa, se non di fornire un terreno storico-topografico più solido — anche se, anzi proprio perchè, problematico — alle ricerche più specifiche che ci presenteranno i veri addetti ai lavori.

Elenco delle abbreviazioni più frequentemente usate

B.C. = Bullettino della Commissione Archeologica Comunale.

Lugli, *Fontes* = J. Lugli, *Fontes ad topographiam veteris urbis Romae pertinentes*, 7 voll. usciti, Roma 1952-69.

Malaise, *Inventaire* = M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden 1952.

Nash = E. Nash, *Pictorial Dictionary of Ancient Rome* , London 1968².

P. A. = S. B. Platner - Th. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford 1929.

Pietrangeli, *M.C.O.* = C. Pietrangeli, *I monumenti dei culti orientali*, Cataloghi dei Musei Comunali di Roma I, Roma 1951.

Vermaseren, *CCCA* = *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, III, *Italia. Latium*, Leiden 1977.

CULTI ANATOLICI

1) *Reg. II. Basilica Hilariana*

(Vermaseren, *CCCA* III, 1977, 207-213, con bibl. prec.)

La *Basilica Hilariana*, piccolo edificio scoperto nel 1889, nel corso dei lavori per l'ospedale militare del Celio, fu costruita verso la metà del II sec. d.C. da un *margaritarius*, M(anius) Poblicius Hilarus, *quinquennalis perpetuus* del *Collegium dendrophorum Matris deum m(agnae) I(deae) et Attidis*. La destinazione cultuale della basilica risulta dalle iscrizioni ivi scoperte (*CIL* VI, 30973 a, b). L'indicazione di un'*arbor sancta* nei Cataloghi Regionari tra il *Caput Africae* e i *Castra Peregrina*, cioè più o meno nella stessa zona, può coincidere con la *Basilica Hilariana*. La venerazione di un pino faceva parte, come è noto, del culto di Cibele.

2) *Reg. VIII. Tholus di Cibele sulla via Sacra*

(Vermaseren, *CCCA* III, 201-203; si aggiunga G. Lugli, *Monumenti minori del Foro Romano*, Roma 1947, pp. 174-179; Nash I, 165-8)

L'esistenza di questo tempietto sulla *via sacra* ci è nota essenzialmente da un passo di Marziale, databile intorno all'85-86 d.C.

I 70 *Vade salutatum pro me liber: ire iuberis*
ad Proculi nitidos officiose lares.
Quaeris iter, dicam. Vicinum Castora canae
transibis Vestae virgineamque domum;
inde sacro veneranda petes Palatia clivo, 5
plurima qua summi fulget imago ducis.
Nec te detineat miri radiata colossi
quae Rhodium moles vincere audet opus.
Flecte vias hac qua madida sunt tecta Lyaei
et Cybeles picto stat Corybante tholus. 10
Protinus a laeva clari tibi fronte Penates
atriaque excelsae sunt adeunda domus.

Il problema topografico, già affrontato più volte dagli studiosi del secolo scorso (Richter, *Hermes* 1885, 424; Gilbert, *Philologus* 1886, 462-7; Hülsen, *RM* 1895, 25-7) è stato più lungamente trattato dal Lugli, che ha concluso per l'identificazione dell'edificio citato da Marziale con quello rappresentato su un medaglione di Antonino Pio (F. Gnecchi, *I Medaglioni romani*, 1912 II, p. 225), al quale apparterrebbe un frammento di epistilio curvo, con una rappresentazione dionisiaca e l'iscrizione [--- An]toninus/[---]imp II/[--- re]stituit (*CIL* VI 36920). Il santuario, sulla base del passo di Marziale, sarebbe da localizzare nella parte alta della «via sacra», tra la Basilica di Massenzio e l'arco di Tito. In realtà, l'edificio va collocato molto più a ovest, di fronte al portichetto medioevale che si addossa all'angolo sud-ovest della basilica di Massenzio (come ha giustamente riconosciuto il Nash: vedi bibl.). In questo punto infatti è ancora visibile a sud della via sacra un grande emiciclo in laterizio, che va identificato, con ogni probabilità, con quello rappresentato sul medaglione di Antonino Pio. Dai paraggi provengono infatti, oltre al frammento di epistilio già ricordato (che apparteneva alla *tholus* citata da Marziale) anche due antefisse di terracotta, sulle quali è rappresentata la Magna Mater in trono, su una nave (Vermaseren *CCCA*, n. 202: «tra il tempio di Antonino Pio e quello di Romolo»; n. 303: «dalla Velia»). Questa localizzazione coincide assai meglio con le indicazioni di Marziale, che invita a *girare a sinistra* all'altezza della *tholus* di Cibele, per una via in cui si incontra *subito* il Tempio dei Penati. Questa via ci è indicata anche da Dionigi di Alicarnasso (I 68, 1) come quella che se dirigeva alle *Carinae*, e dalla quale iniziava la scalinata del tempio dei Penati, sulle pendici occidentali della Velia (dove è ora la basilica di Massenzio) (per la localizzazione del tempio dei Penati, cfr. F. Castagnoli, RFC 74, 1946, 157-165: ma il tempio era assai più vicino al Foro: cfr. F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Roma 1974, p. 94). Questa via è quindi da identificare con quella che si distacca dalla *via sacra* verso nord, tra il tempio c.d. di Romolo e la Basilica di Massenzio. L'emiciclo identificato dal Nash con la *tholus* di Cibele sorge proprio di fronte all'imbocco di questa via, il che chiarisce definitivamente il testo di Marziale.

Marziale è l'unico a menzionare l'edificio? È lecito dubitarne. Già lo Hülsen (cfr. sopra) aveva supposto che il simulacro di Cibele citato da Dione Cassio per il 43 a.C. (XLVI 33,3) non poteva essere quello del più celebre tempio del Palatino. Difatti, il prodigio del 43 consisteva nel fatto che il simulacro, rivolto a est, si sarebbe girato verso ovest. Ora, il tempio di Cibele é orientato verso sud, come verosimilmente anche il simulacro (cfr. sotto, n. 3). Nonostante che Cassio Dione collochi la statua della dea «sul Palatino» Hülsen pensa che si tratti di un altro santuario, quello sulla *via sacra*. Se questo fosse vero, avremmo la prova dell'esistenza della *tholus* di Cibele fin dal 43 a.C.

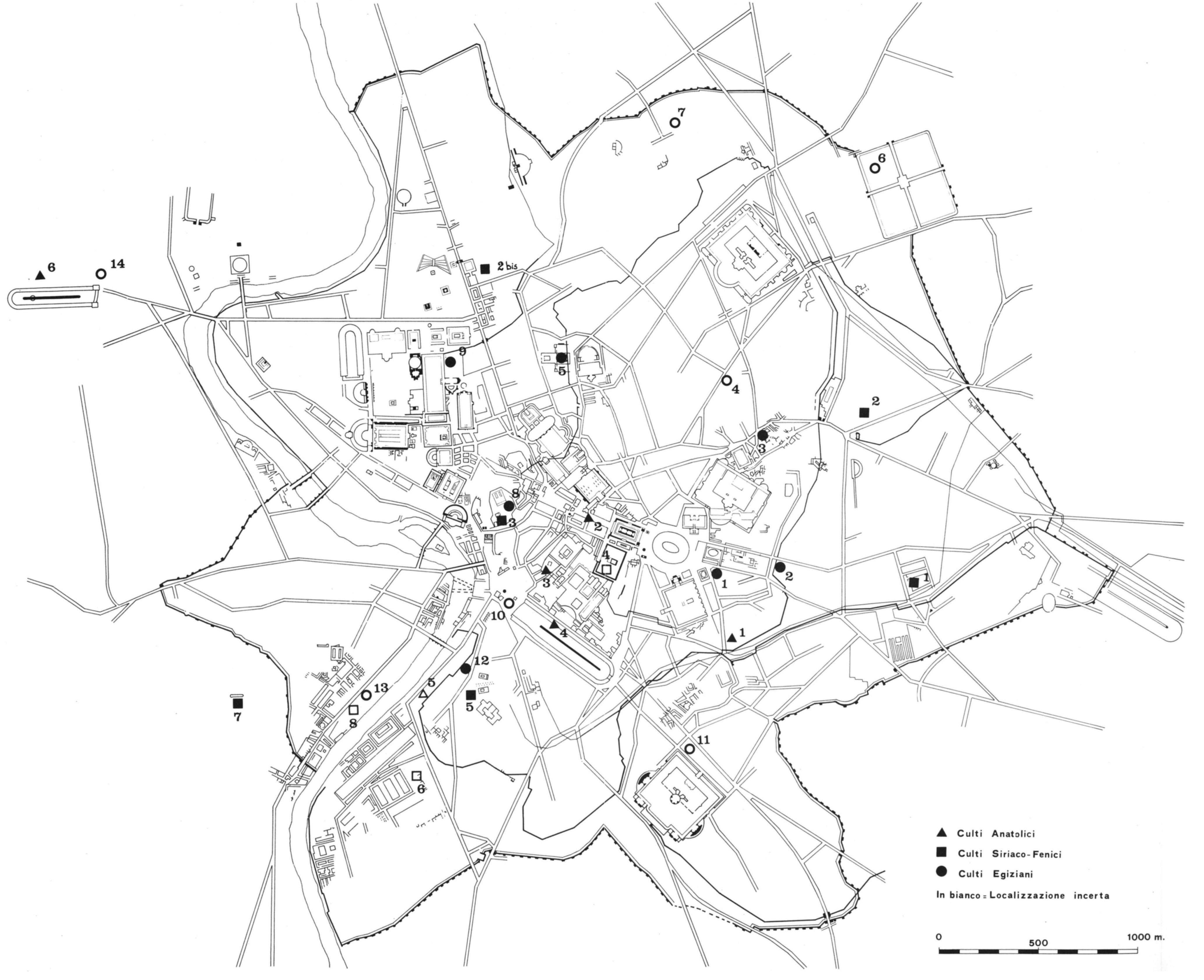
È importante in primo luogo notare che anche la *tholus* tecnicamente era *in Palatio* — al Palatino infatti apparteneva tutta la zona di terreno a sud della *via sacra*, a partire dall'*Atrium Vestae*. D'altra parte, l'emiciclo entro cui era inclusa la *tholus* si apre verso nord-est, come necessariamente anche la porta della *tholus*: quindi il simulacro della dea doveva essere rivolto in questa direzione (è da notare però che l'emiciclo segue l'orientamento che gli edifici della zona assunsero dopo la ricostruzione successiva all'incendio neroniano: è possibile cioè che la statua in origine fosse rivolta più esattamente a est). I dati disponibili sul terreno sembrano cioè confermare l'ipotesi dello Hülsen. Resterebbe da chiedersi se la costruzione di un santuario di Cibele (unita a Bacco) in età repubblicana in una zona così significativa e importante non debba trovare una qualche spiegazione. Dobbiamo ricordare, a questo proposito, che la rappresentazione dell'edificio in una moneta di Antonino Pio fa pensare ad un restauro eseguito sotto questo imperatore: certo il culto della Magna Mater è in strettissimo rapporto con la moglie dell'imperatore, Faustina Maggiore, che forse fu identificata con la dea (monete).

Non privo di significato è forse il fatto che il tempio dedicato a Faustina divinizzata (e solo più tardi ad Antonino) sorga a breve distanza dalla *tholus* di Cibele. A questo proposito va ricordato che il tempio di Cerere e Faustina, che sorgeva nel Pago Triopio di Erode Attico (quasi certamente da identificare con S. Urbano alla Caffarella: cfr. P. Gros, in MEFRA 81, 1969, p. 161-193, che però dubita dell'identificazione), era stato costruito in prossimità delle sorgenti dell'Almone, dove il simulacro del più celebre santuario del Palatino veniva bagnato nel corso della cerimonia del 27 marzo. Proprio da una vigna presso S. Urbano alla Caffarella proviene un'antefissa con Cibele sulla nave, simile a quelle trovate presso la *via sacra* (C. C. Visconti, Ann. Inst. 1867, p. 296-303), e che doveva appartenere a un sacello dedicato alla dea in quei paraggi.

Sull'origine del tempietto della *via sacra* è forse possibile avanzare un'ipotesi. Colpisce in primo luogo la posizione, a strettissimo contatto con l'*Atrium Vestae*, nella zona che primitivamente era stata destinata ad abitazione del *pontifex maximus* (cosiddetta *domus publica*). Salta agli occhi il rapporto tra la dea anatolica e i culti ancestrali di Roma, che si volevano derivati da Troia: Vesta, i Penati. Il piccolo edificio è inserito infatti proprio nella zona intermedia tra questi due culti: e si deve ricordare, a questo proposito, che il più importante tempio del Palatino fu collocato proprio nel punto della collina dove erano le memorie più antiche della fondazione di Roma: *Roma quadrata, Casa Romuli*. Non a caso Augusto scelse questa zona per la sua abitazione, e non a caso ritroviamo qui l'associazione del culto di *Magna Mater* con quello di Vesta (cfr. da ultimo M. Guarducci, in RM 78, 1971, pp. 89-113) come appare nelle raffigurazioni dell'ara di Sorrento. Non è impossibile che il tempietto della *via sacra* sia anche collegato con un episodio relativo all'introduzione del culto da Pessinunte in Roma. La pietra nera, al momento del suo arrivo, fu collocata provvisoriamente nel Tempio della Vittoria, in attesa che venisse compiuto il santuario a lei dedicato (Liv. XXIX 14, 13). Il tempio della Vittoria doveva sorgere sulla sommità del Palatino, probabilmente in una zona che fu più tardi occupata dal palazzo di Tiberio: così forse si spiega l'epiteto di *Victoria Germaniciana* assunto dalla dea. Due iscrizioni relative a questo culto furono scoperte sul lato prospiciente il Foro, più o meno nella zona al di sopra del *lacus Iuturnae*. L'unica menzione contemporanea allo scavo — Bianchini, *Pal. dei Cesari*, p. 22,6, cit. da Hülsen, RM 10, 1895, p. 23, 269; *CIL* VI 31059 = I²2805; 31060 — indica come luogo di trovamento il lato del Palatino verso la chiesa di S. Maria Liberatrice, che occupava allora la zona tra il *lacus Iuturnae* e S. Maria Antiqua. Qui va infatti collocato il *Clivus Victoriae* (e non lungo il lato occidentale del Palatino, come si credeva un tempo in seguito all'errato collocamento di un frammento della *Forma Urbis* severiana).

Il tempio della Vittoria quindi non era molto lontano dal punto ove fu eretto il tempietto di Cibele. Accanto a questa tradizione, che senza dubbio è quella giusta, ne sorse più tardi un'altra, secondo la quale il simulacro sarebbe stato accolto nella casa di P. Cornelio Scipione Nasica, il *vir bonorum optimus*, incaricato, insieme alla matrona Claudia, di accogliere la dea e introdurla nella sua nuova sede. Questa tradizione (riportata in Val. Max. VIII 15,3; nel *de vir. ill.* 46,3 e nello Schol. *ad Juven.* III 137,2) si potrebbe spiegare con una confusione dovuta alla designazione di Nasica come *hospes* della dea. Si noti, ad esempio, la tipica oscillazione che si trova nel *de vir. ill.* tra il passo (44,1) in cui si dice che Nasica «*matrem deum hospitio recepit*» (il che potrebbe significare a rigore solo l'accoglienza da parte del personaggio) e quello (46,3) in cui si afferma che «*simulacrum Matris deum, dum templum aedificatur, Nasicae ... quasi hospiti datum*», dove è chiaro che non può trattarsi che di un *hospitium* in senso stretto. L'oscillazione di senso si trova anche se confrontiamo il testo di Giovenale (III 137-9, dove si dice di Nasica solo che fu *hospes numinis Idaei*) con quello del commentatore (dove si chiarisce: «*id est ut simulacrum eius domi suae haberet*»). Valerio Massimo (VIII 15,3) precisa poi senz'altro che «*eius namque manibus et penatibus ... deam excipi voluit*»: al solito, Valerio Massimo è il primo in cui la tradizione si trova stabilita nella sua nuova forma (non a caso lo stesso avverrà per la falsa tradizione per cui Claudia, la *partner* di Nasica nell'operazione, era una Vestale; cfr. sotto, n. 5). Si dovrebbe insomma essere prodotto uno slittamento di significato di quell'*hospes* da un senso generico a un senso specifico. Ma non è possibile che questo slittamento sia stato provocato, ad esempio dalla stessa famiglia dei Nasica, per incrementare ad arte la gloria della famiglia?

Non sappiamo dove fosse la casa del P. Cornelio Scipione Nasica che ricevette la dea, il cos. 191; viceversa, sappiamo perfettamente dove era quella del figlio, P. Cornelio Scipione Nasica Corculum: come ricorda il Digesto (I 2. 2,37) «*Gaius Scipio Nasica, qui optimus a senatu appellatus est: cui etiam publice domus in sacra via data est, quo facilius consuli posset*». In questo testo è da notare (oltre all'errore del prenome, C. invece di P.) la caratteristica confusione tra Nasica padre, *qui optimus a senatu appellatus est*, e Nasica figlio, il celebre giureconsulto, al quale si riferisce certamente questo testo. Questa confusione riappare con sconcertante frequenza in altri autori (ad esempio, *de vir. ill.* 44,1; Aug., *Civ. dei* II 5; Val. Max. VII 5,2 — che confonde addirittura tre generazioni di Nasicae, fino a Nasica Serapio; Ampel., *lib. memor.* 19,5; *RE* 4,1, 1900, *Cornelii* 350, cc. 350 ss.). Ora, il passo del Digesto si riferisce alla concessione di una *domus publica in via sacra* a un Nasica, *quo facilius consuli posset*. È chiaro però che si tratta di un malinteso, poichè


▲ Culti Anatolici
■ Culti Siriaco-Fenici
● Culti Egiziani
In bianco = Localizzazione incerta
0
500
1000 m.
1
2
3
4
5
6
1
2
2 bis
3
4
5
6
7
8
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14

Carta dei monumenti dei culti orientali in Roma

Didascalia

CULTI ANATOLICI

1) Reg. II. *Basilica Hilariana*
2) Reg. VIII. *Tholus* di Cibele sulla *via sacra*
3) Reg. X. Tempio della Magna Mater sul Palatino
4) Reg. XI. Simulacro di Cibele nel Circo Massimo
5) Reg. XIII. Culto della Mater Deum e di Navisalvia
6) Reg. XIV. *Phrygianum* del Vaticano

CULTI SIRIACO-FENICI

1) Reg. II. Iuppiter Dolichenus (*Castra priora equitum singularium*)
2) Reg. V. Iuppiter Dolichenus (nei pressi di S. Eusebio)
2 bis) Reg. VII. Tempio del Sole di Aureliano
3) Reg. VIII. Culto di Caelestis e Iuppiter Africus sul Campidoglio
4) Reg. X. *Adonaea*, Sol Invictus Elagabalus
5) Reg. XIII. *Dolocenum* dell'Aventino
6) Reg. XIII. Culti siriaci della zona dell'*Emporium*
7) Reg. XIV. Santuario siriaco del Gianicolo
8) Reg. XIV. Culti siriaci del Trastevere

CULTI EGIZIANI

1) Reg. II. *Isium Metellinum*
2) Reg. III. Iseo e Serapeo della Reg. III
3) Reg. V. Sacello presso S. Marino ai Monti
4) Reg. V. Isis Patricia
5) Reg. VI. *Serapeum* del Quirinale
6) Reg. VI. Iseo dei *Castra Praetoria*
7) Reg. VI. Iseo (?) degli *horti Sallustiani*
8) Reg. VIII. *Isis Capitolina*
9) Reg. IX. Iseo e Serapeo del Campo Marzio
10) Reg. XI. Iseo del Circo Massimo
11) Reg. XII. *Isis Athenodoria*
12) Reg. XIII. Iseo di S. Sabina
13) Reg. XIV. Culti di Trastevere e del Vaticano

non può trattarsi di altro che della *domus publica in via sacra* che veniva concessa al *pontifex maximus* (come avvenne, ad es., per Cesare: Suet., *Caes.* 46). Questo dato conferma che il passo si riferisce a P. Scipione Nasica, cos. 162, e non al padre (cos. 191). Questi infatti non fu mai *pontifex maximus*, mentre il figlio lo fu a partire dal 150 (e così pure Nasica Serapio, dal 141, quando succede al padre, fino al 132). Non può non colpire a questo punto la posizione del tempietto di Cibele, che è praticamente addossato alla parte orientale della casa delle Vestali, cioè, nell'ottica repubblicana, alla *domus publica* del pontefice massimo. In altre parole, un piccolo santuario di Cibele sorgeva nelle *immediate vicinanze* della casa di P. Scipione Nasica Corculum. Da ciò può essere nata la leggenda (forse favorita dagli stessi Nasicae) che il simulacro della Magna Mater fosse stato ospitato nella casa di Scipione Nasica padre.

La cosa sarebbe ancora più interessante se si potesse provare che il tempietto fu innalzato proprio da Nasica Corculum, cosa impossibile allo stato della nostra documentazione. Il fatto che non abbiamo notizia della data in cui fu eretta la *tholus* non meraviglia, in un periodo per il quale manchiamo del testo di Livio (si potrebbe pensare alla censura di Nasica Corculum nel 159: cfr. F. Coarelli, in Papers Brit. School Rome 45, 1977, p. 2-7). In ogni caso, pochi anni dopo (tra il 154 e il 151) si sviluppò una dura lotta politica tra Nasica Corculum e il censore del 154, C. Cassius Longinus, intorno al teatro in muratura eretto da quest'ultimo davanti al tempio di Cibele sul Palatino (cfr. sotto, n. 3). La creazione del piccolo tempio di Cibele sulla *via sacra* — come pure la nascita connessa della leggenda sull'accoglimento del simulacro della Magna Mater nella casa del *vir bonorum optimus* — potrebbe costituire allora una risposta al tentativo da parte di una fazione politica interessata a sfruttare l'aspetto «popolare» del culto di Cibele, nel senso di una riaffermazione del carattere senatorio e patrizio del culto della dea a Roma. Riaffermazione che sarebbe coincisa, in pratica, con la valorizzazione dell'episodio legato all'introduzione del culto, che tendeva a sottolineare l'aspetto «morale» di questo e a collegarlo con la religione tradizionale, onde disinnescare il potenziale eversivo e la pericolosità del culto di Cibele, introdotto in seguito alle pressioni popolari, e in un periodo di grave crisi sociale, quale quello della seconda guerra punica.

3) *Reg. X. Tempio della Magna Mater sul Palatino*

(Vermaseren *CCCA* III, 1-200, con bibliografia precedente, alla quale si aggiunga: P. Pensabene, Incontri di studio del comitato per l'archeologia laziale I, Roma 1978, pp. 67-71; Idem, *ibidem* II, 1979, pp. 67-74; M. Gwinn Morgan, in

Klio 55, 1973 p. 215-245; M. Guarducci, in RM 78, 1971, pp. 89-118; F. Coarelli, in PBSR 45, 1977, pp. 10-13)

Sulle leggende relative all'introduzione del culto della Magna Mater in Roma, si veda sopra, n. 2, e sotto, n. 5. Dopo l'arrivo della «pietra nera» di Pessinunte, avvenuta nel 205, la costruzione del tempio fu appaltata nel 204, mentre la *dedicatio* è di 14 anni dopo, del 191 a.C. Sulla lentezza dei lavori influì certamente la crisi delle finanze dello stato romano dopo la seconda guerra punica (Liv. XXIV 18,2; XXVII 10,13; XXXV 6,17). L'edificio è da tempo identificato con quello situato sull'angolo sud-ovest del Palatino (erroneamente ritenuto il Germalo: cfr. F. Castagnoli, RFIC 105, 1977, pp. 15-19). La scelta della posizione, nel punto del Palatino più strettamente collegato alla tradizione della fondazione romulea (qui erano le *scalae Caci,* l'*Auguratorium,* la *Roma quadrata,* la *casa Romuli*) si spiega perfettamente con il tentativo di giustificare l'introduzione rivoluzionaria di un culto orientale, imposta dalla plebe urbana, attraverso l'inserzione della dea nel corpo della religione tradizionale, facilitata dal rapporto tra essa e il mito dell'origine troiana della città; e attraverso l'appropriazione esclusiva del culto da parte del patriziato romano (come mostrano i fatti storici e le leggende relative all'accoglimento da parte del «migliore» e della «più pudica» dell'aristocrazia romana).

Il tempio sul Palatino è stato più volte scavato, ultimamente da P. Romanelli — 1950 — e da P. Pensabene, dal 1977. Quest'ultimo scavo ha definitivamente dimostrato che le strutture ancora visibili (il podio in opera incerta, il suo innalzamento in quasi-reticolato, e le strutture architettoniche superstiti in peperino) corrispondono alle tre fasi del tempio documentate dalle fonti letterarie (la costruzione originaria; il primo restauro dopo l'incendio del 111 a.C.; il secondo restauro dopo l'incendio del 3 d.C.), contrariamente a quanto riteneva il Romanelli, secondo il quale la prima fase era totalmente scomparsa; il podio in opera incerta era quello del rifacimento successivo al 111 a.C. e il restauro in quasi reticolato si identifica con quello augusteo. Il tempio della Magna Mater sul Palatino costituisce quindi il più antico esempio databile in Roma dell'uso del cementizio e del paramento in opera incerta. L'uso di questa tecnica economica è spiegato dalle difficoltà finanziarie dello stato in questi anni. Le terrecotte votive scoperte nel corso dello scavo del Romanelli sono databili di conseguenza, data la loro posizione stratigrafica, tra il 191 e il 111, e appartengono dunque alla prima fase del tempio: circostanza importante, tra l'altro, perché dimostra la presenza originaria del culto di Attis, messa per lo più in dubbio dagli studiosi, che tendevano a rinviarne l'introduzione al periodo imperiale. E' interessante anche la scoperta di figure a grandezza naturale (nel tempio e in uno scarico vicino: G. F. Carettoni, Not. Scavi 1967, p. 316), appartenenti alla decorazione frontonale della prima fase del tempio: forse il primo esempio nell'Italia centrale di una decorazione del genere.

Un episodio importantissimo nella storia dell'edificio è il tentativo, dovuto a uno dei censori del 154 a.C. (C. Cassius Longinus) di costruire un teatro in muratura davanti al tempio (teatri lignei dovevano esservi costruiti fin dalla creazione dei *ludi megalenses*, nel 191: cfr. Cic. *de har. resp.* 12, 24). (Sul teatro, cfr. J. H. Hanson, *Roman Theatre-Temples*, Princeton 1959, p. 13 ss., 25; sul significato politico dell'episodio, è illuminante S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, Bari 1966, pp. 301-5). In seguito all'intervento di P. Scipione Nasica Corculum, cos. 155, il figlio del *vir bonorum optimus* (cfr. sopra, n. 2) che aveva introdotto la dea in Roma nel 204, il teatro, quasi terminato, fu demolito. Che si trattasse di un episodio di lotta politica e insieme della reazione al tentativo rivoluzionario di un plebeo di «aprire» il culto alle masse urbane, togliendolo dal suo isolamento, risulta chiaro dal fatto che con la censura del 154 vien fatta coincidere la «fine della *pudicitia*». Altri tentativi del genere si avranno con Mario (l'episodio di Battaces, sacerdote di Pessinunte: cfr. Gwynn Morgan, art. cit.) e con Clodio (cfr. C. Gallini, *Politica religiosa di Clodio*, in SMSR 33, 1962, pp. 257-272). Con Augusto il culto verrà a far parte di quelli legati alla persona stessa dell'imperatore: il tempio del Palatino verrà incluso all'interno della dimora del *princeps*, a fianco di altri culti antichi e recenti, come quello di *Juno Sospita*, Vesta e Apollo, in un complesso organico e coerente (si veda M. Guarducci, in RM, *art. cit.*), che spiega la successiva diffusione di Cibele nelle province occidentali come tipico culto legato alla divinizzazione imperiale.

4) *Reg. XI. Culto di Cibele nel Circo Massimo*

(Vermaseren *CCCA*, n. 206; aggiungere Lugli, *Fontes VIII*, 1932, p. 414-17)

I cataloghi regionari di età constantiniana menzionano una «*aedem Matris deum et Iovis Arboratoris*». Non sappiamo nulla della seconda, ma è probabile che la prima si debba identificare con la statua della dea trasportata da un leone, collocata sulla spina del Circo Massimo (anche se non è impossibile che in un secondo tempo sorgesse anche un vero e proprio tempietto, come è il caso, ad esempio, per *Consus*, il cui primo santuario, sotto la meta meridionale del circo, fu più tardi raddoppiato, nel 272, con la costruzione di un tempio sulle pendici del vicino Aventino — cfr. P. A., p. 141). Questa statua ci è nota solo da un passo di Tertulliano (*de spect.* 8: *frigebat daemonum concilium sine sua Matre: ea itaque illic praesidet euripo*») e da una serie di rappresentazioni figurate su mosaici, sarcofagi ecc. (se ne veda una raccolta in Lugli, *Fontes* cit., p. 412-417), dalle quali si vede che la dea, a cavallo di un leone, rivolta a sinistra, era posta effettivamente su un basamento tra l'obelisco e i delfini collocato nell'euripo del Circo Massimo, che scorreva, come è noto, al centro della spina. La presenza della dea nel circo non stupisce: i *ludi circenses* facevano parte dei *megalenses* (cfr. *ludi*, in De Ruggero, *Diz. epigr.* IV, p. 2008), e comunque la dea presiedeva a spettacoli teatrali che si svolgevano davanti al suo tempio del Palatino. Più difficile è ricostruire la cronologia di questo monumento, che è fissata in genere tra Domiziano e Traiano, ma senza motivi validi. Le rappresentazioni figurate non sono di aiuto perché le più antiche tra esse non risalgono oltre la fine del II sec. d.C. Sembra però più probabile, tutto compreso, che la sistemazione della spina del Circo Massimo nella sua forma definitiva sia di epoca augustea (dopo l'incendio del 31 a.C.): nel 7 a.C. vi fu collocato l'obelisco di Heliopolis; di età augustea è la costruzione del *pulvinar*, mentre già nel 33 a.C. Agrippa aveva collocato i sette delfini che indicavano il numero dei giri, abbassandosi successivamente sotto la spinta di un sistema idraulico (si trattava infatti di fontane). Non è impossibile che la statua di Cibele (spesso rappresentata con delfini, specie sulle antefisse di terracotta, cfr. sopra, n. 2) sia stata collocata sulla spina in connessione e contemporaneamente a questi delfini (ciò che contribuirebbe a spiegare il significato di questi ultimi). In ogni caso, è assai probabile che il momento più opportuno per la collocazione della statua coincida con la rivalutazione del culto che si ha all'inizio dell'età imperiale, in connessione col culto del imperatore (cfr. sopra, n. 3).

5) *Reg. XIII. Culto della Mater deum e di Navisalvia*

(Vermaseren, CCCA III, n. 218-9)

Una curiosa ara scolpita, conservata dei Musei Capitolini e scoperta nel '700 nel quartiere dell'Emporium, a Marmorata, si riferisce a un culto praticato nella zona probabilmente dal personale del porto di Roma. Sulla fronte è scolpita la scena relativa all'introduzione di Cibele in Roma: la dea, di profilo a destra, siede su un trono, collocato su una nave. Dietro di lei è una sorta di capanna a volta, con apertura ad arco (la grotta dell'Ida?). Sulla destra un personaggio femminile velato, poggiante su una base, trascina la nave a mezzo di una corda (o piuttosto di una catena che assume la forma curiosa di una fila di salsicce). La datazione del monumento va fissata all'inizio dell'età giulio-claudia, forse addirittura in età augustea, come risulta dalle sagome delle cornici e dalla forma delle lettere, in particolare della y. L'iscrizione — *CIL* VI 492 — chiarisce (o meglio dovrebbe) il significato del rilievo: *matri deum et Navisalviae/Salviae voto suscepto/Claudia Syntyche/d(ono) d(at).* La formula sarebbe del tutto banale (una dedica a una divinità in seguito a un voto esaudito) senza la presenza di una seconda divinità accanto alla *mater deum*, e, nella seconda riga, la ripetizione *Salviae*, che è stata per lo più intesa come una ripetizione dovuta ad errore del lapicida. Tralasciando per il momento questo problema (la spiegazione come errore è poco soddisfacente), si dovrà invece tentare di chiarire la natura di questa inedita divinità dal nome di *Navisalvia.* La tendenza più comune (dal Mommsen al Graillot al Vermaseren) è di interpretare, separando la parola nelle sue due componenti, *Navi(s) Salvia*: si tratterebbe cioè del nome della nave, che aveva trasportato la dea da Pessinunte a Roma, in qualche modo divinizzata. Tuttavia, anche altre soluzioni sono possibili, e vanno preventivamente esaminate, prima di essere scartate.

Si deve innanzitutto precisare, che il culto è testimoniato anche da altri due documenti. Il primo — conservato a Verona, Museo del Teatro, proveniente da Roma, dalla stessa località del precedente (*CIL* VI, 493; D. 4097; Vermaseren n. 219, tav. 115) — è una piccola lastrina, sagomata su tutti i lati, con l'iscrizione seguente: *Navisalviae et/Matri deu(m) d(ono) d(at)/Claudia Synty(che).*

È dubbio che le due parole *navi* e *salviae* siano separate da un punto — inoltre, è da notare che si tratta dello stesso personaggio che ha dedicato l'altare dei Musei Capitolini: la dedica è praticamente identica, tranne l'eliminazione dell'iterazione di *salviae* (che confermerebbe l'errore), alcune abbreviazioni, giustificate dalla scarsezza dello spazio, l'eliminazione dell'*h* dopo la *t* nel *cognomen.* Ma soprattutto, il rovesciamento dei nomi delle divinità: in questo caso, *Navisalvia* precede, il che conferma che si tratta di una divinità considerata sullo stesso piano della *Mater deum.*

Il terzo documento è anch'esso un'iscrizione, di origine urbana, ora perduta (*CIL* VI, 494; D. 4098):

> *Matri deum / et navi Salviae Q. Nunnius / Telephus mag(ister) / col(legi) culto(rum) eius / d(e) s(uo) d(ono) d(at)*

Questa terza iscrizione è particolarmente importante, perché conferma l'esistenza di un culto notevolmente sviluppato, che aveva dato origine ad un *collegium* di *cultores*, evidentemente legato al culto di ambedue le divinità: il fatto che *eius* sembri riferirsi ad ambedue fa pensare che *Navisalvia* costituisca una sorta di epiclesi della *Mater deum*, a meno che esso non si riferisca alla sola *Navisalvia* (non credibile invece che si riferisca alla sola *Mater deum*). Interessante è anche il fatto che in ambedue i casi si tratti di liberti (il *cognomen* Telephus, nome primitivo dello schiavo, farebbe pensare a un'origine pergamena, o comunque dall'Asia minore nord-occidentale: particolare significativo, trattandosi di un fedele della dea di Pessinunte). Tra le ipotesi fatte sull'identificazione della divinità, la prima e più ovvia (ma che va subito scartata) è quella che identifica in *Navisalvia* Quinta Claudia, la matrona incaricata di accogliere al suo arrivo a Roma il simulacro di Pessinunte, insieme a Scipione Nasica (cfr. sopra, n. 4). Questa interpretazione è a prima vista seducente per due motivi: il nome della dedicante, Claudia Synt(h)yche, che fa pensare irresistibilmente alla matrona leggendaria; in secondo luogo, per l'evidente corrispondenza tra i due personaggi della scena, Cibele a sinistra, la presunta Q. Claudia a destra, e i nomi delle divinità dedicatarie, ognuno dei quali cade in coincidenza di una delle soprastanti figure. L'impressione che *Navisalvia* debba coincidere con il personaggio di destra è accentuata dalle sue proporzioni, particolarmente grandi, assai più di quelle di Cibele; dalla frontalità ieratica, e soprattutto dal fatto che essa poggia su una base, che ne sottolinea il carattere di statua di culto. In altre parole, se si considerano *nel loro complesso* il linguaggio dell'iscrizione e quello della figurazione, ci si accorge che si tratta di messaggi simmetrici e equivalenti, che chiaramente si sostengono l'un l'altro. Non possiamo a questo punto sfuggire ad un'altra considerazione: il senso incluso nella parola composta *Navisalvia* è perfettamente illustrato dall'azione che compie il personaggio che, per dimensioni ed enfatizzazione, appare chiaramente prevalente: si tratta per l'appunto dell'atto del *tirare la nave in salvo*. A questo punto, la parola *Navisalvia* non potrà più riferirsi, in senso passivo, alla nave, ma in senso attivo a *colei che salva la nave*. Così era stata intesa da coloro che, nel secolo scorso (Rolle, Hildebrand, Georgii: cfr. Roscher II, 1, p. 481) avevano inteso *Navisalvia* come un'epiclesi di Iside: ipotesi troppo rapidamente scartata, anche se insufficiente. Queste osservazioni sembrerebbero apparentemente confermare l'altra vecchia ipotesi: quella che riconosce nel personaggio che tira in salvo la nave Q. Claudia, divinizzata con l'epiteto di *Navisalvia*, tanto più che si trattava di un culto del porto del Tevere. Tuttavia questa ipotesi cozza irreparabilmente contro la giusta osservazione del Mommsen, che esclude la possibilità in Roma della divinizzazione di un personaggio storico. Allo stesso tempo, il rapporto altrettanto evidente con la leggenda di Q. Claudia riporta tutto il problema in un vicolo cieco, dal quale si è usciti, per l'appunto, con la soluzione di compromesso, ma disperata, di identificare con la nave la divinità: ciò che cozza, tra l'altro, oltre che con il buon senso, con l'evidenza della stessa rappresentazione. Tuttavia il problema può essere risolto, a mio avviso, se si capovolgono i termini della questione. Cioè, immaginando che la leggenda — probabilmente tarda — di Quinta Claudia sia essa stessa derivata da un culto preesistente da cui avrebbe tratto tutti i suoi elementi.

Già dal Graillot erano stati posti in evidenza i termini essenziali della questione: l'introduzione di un nuovo culto in Roma — ma non solo in Roma — va sempre connesso con un miracolo: da quello veiente di Iuno Regina a quello di Esculapio. È inutile insistere qui sugli ovvi aspetti «popolari» di questo fatto: si è già visto del resto per quanto riguarda lo stesso culto di Cibele quanto anche l'aristocrazia poteva essere interessata — per fini ideologici e di lotta politica — a manipolare a suo beneficio questi avvenimenti (cfr. sopra, n. 4, per Scipione Nasica). Nel caso di Q. Claudia, il fenomeno è particolarmente accentuato: da un episodio indubbiamente storico, l'accoglienza della dea da parte delle matrone, capeggiate da quella giudicata tra esse la più virtuosa, si passa successivamente all'ordalia di castità, e da questa, con tutta naturalezza, ad identificare nella matrona addirittura una Vestale. I vari strati di questa leggenda sono stati più volte esaminati, e non è il caso di riesporre qui la questione nei suoi dettagli. Premeva soltanto mostrare che, tra i materiali utilizzati per creare questa che, in ultima analisi, è pseudo-storia, poteva facilmente essere anche un culto minore, ormai obsoleto: secondo le migliori tradizioni della storiografia romana, che aveva riadoperato, per costruire la pseudo-storia delle origini leggendarie della città, miti e rituali arcaici non più compresi. Si noterà, a questo punto, che questo aspetto della leggenda di Q. Claudia appartiene all'età augustea (Livio e Ovidio), epoca alla quale sono databili anche i monumenti (almeno i due che ci sono rimasti) che ci hanno trasmesso la testimonianza del culto di Navisalvia, che probabilmente nasce nel II sec. a.C., in connessione con l'introduzione di Cibele a Roma, e scompare forse proprio nel momento in cui viene assunto nel racconto tradizionale dell'arrivo della divinità. L'esistenza di questo culto, e di immagini simili a quelle dell'ara dei Musei Capitolini, è del resto confermata da un passo di Giuliano (*Orat.* V 2) dove si ricorda l'esistenza in Roma di immagini in bronzo (probabilmente statue) che riproducevano lo stesso soggetto: potremmo pensare alle immagini di culto, delle quali l'altare capitolino sembra una riproduzione. Si dovrebbe quindi trattare di un culto legato alle esigenze dei lavoratori dell'*Emporium* romano (si capisce così anche l'esistenza di un *collegium* con *magistri*), culto di una divinità protettrice della navigazione, «che salva le navi», e che va intesa come un'epiclesi di Cibele, o forse anche, secondo una vecchia ipotesi, come un aspetto particolare di *Isis Euploia*. Va ricordato, a questo proposito, l'uso corrente a Roma di rappresentare Cibele su una nave, soprattutto alcune antefisse di terracotta (cfr. sopra, n. 2), appartenenti a santuari della dea, collocati in vari punti della città: da quello sul Palatino, a quello sulla *via sacra*, a quelli presso le sorgenti dell'Almone e alle foci dello stesso fiume, la cui esistenza è stata supposta dal Visconti (Ann.Inst. 1867, pp. 296 ss.) sulla base di un altro esemplare scoperto nella zona lungo il Tevere, tra la Porta Ostiense e la Basilica di S. Paolo: di nuovo un elemento che collega la divinità al Tevere e alla navigazione.

6) *Reg. XIV. Il Phrygianum del Vaticano*

(Vermaseren *CCCA* 225-245; P. A. 325-6; *CIL* VI 497-504 — tra 305 e 390 d.C.)

I cataloghi Regionari della XIV *regio* ricordano un *Phrygianum*, che è menzionato subito dopo il *Gaianum* (monumento questo che è forse da identificare con il circo Vaticano, costruito da Caligola). La localizzazione del santuario è accennata da un gruppo di iscrizioni, per lo più trovate all'inizio del '600, durante la costruzione della facciata di S. Pietro (*CIL* VI, 497-504, tutte datate nel IV secolo, tra il 305 e il 390). Il *Phrygianum* era dunque effettivamente collocato nelle immediate vicinanze del circo di Caligola: esso sembra assumere la sua massima importanza, come mostrano le iscrizioni, al momento della reazione pagana del IV secolo. Per quanto riguarda la cronologia, un prezioso *terminus ante quem* è fornito da un'iscrizione di Lione (*CIL* XIII, 1751), di età adrianea: *L. Aemilius Carpus (sex)vir Aug(ustalis) item dendrophorus vires excipit et a Vaticano transtulit.* Si tratta evidentemente del ricordo di un'iniziazione (interessante il rapporto tra culto di Cibele e culto imperiale) avvenuta certamente nel *Phrygianum* di Roma (assai improbabile è infatti l'esistenza di una succursale omonima a Lione: in ogni caso, ciò non toglierebbe valore al dato cronologico). Lo stretto rapporto tra il circo di Caligola e questo culto è lo stesso che si ritrova nel caso del Circo Massimo. Nulla impedisce quindi (fino a prova contraria) che il *Phrygianum* sia contemporaneo al circo e ad esso collegato fin dalle origini, ciò che coinciderebbe assai bene, tra l'altro, con il grande incremento del culto che si ha all'inizio dell'età giulio-claudia.

CULTI SIRIACO-FENICI

1) *Reg. II. Culto di Iuppiter Dolichenus nei Castra priora equitum singularium*

(M. P. Speidel, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in Roman Army*, Leiden 1978, pp. 12 ss.)

Un santuario di Iuppiter Dolichenus esisteva certamente all'interno dei *Castra priora equitum singularium* nei quali si trovava anche un mitreo. Questa caserma, ampliata più tardi da Settimio Severo con la costruzione dei *Castra nova equitum singularium* (corrispondente alla posizione di S. Giovanni in Laterano) fu fatta costruire probabilmente da Traiano. Essa occupava la zona compresa tra via Tasso e la Scala Santa. Il culto di Iuppiter Dolichenus vi è testimoniato da due rilievi votivi e da un altare trovati nella zona (*CIL* VI 31187; 31172). La più antica iscrizione appartiene all'età di Marco Aurelio. La presenza del culto in questa caserma conferma il carattere militare della divinità.

2) *Reg. V. Culto di Iuppiter Dolichenus nei pressi di S. Eusebio*

(Pietrangeli, *MCO*, pp. 34; 38, n. 11; 39, nn. 16, 18, 19)

L'esistenza di un santuario di Iuppiter Dolichenus sull'Esquilino, esternamente alle Mura Serviane, nella zona attualmente occupata dalla chiesa di S. Eusebio (piazza Vittorio) è testimoniata dalle scoperte avvenute nel 1875, in occasione dei lavori per la costruzione del nuovo quartiere. Il materiale allora scoperto è conservato nei Musei Capitolini (sale dei culti orientali). Ne fanno parte tre iscrizioni (*CIL* VI 30944; 3699 = 30946; 3698 = 30942). Notevole la presenza in una di esse di un marinaio della flotta di Miseno.

2 bis) *Reg. VII. Tempio del Sole di Aureliano*

(P. A., pp. 491 s.)

Il Tempio del Sole fu costruito da Aureliano dopo la conquista di Palmira, a partire dal 273 d.C.: si tratta probabilmente dell'evocazione del culto di Ba'al. La polemica nata a proposito della localizzazione del tempio tra Hülsen e Lanciani alla fine del secolo scorso è ormai risolta in favore del primo, nel senso cioè che si tratta dell'edificio nei pressi di piazza S. Silvestro. La costruzione che il Lanciani proponeva di identificare con il Tempio del Sole, situata negli attuali giardini Colonna, alle pendici occidentali del Quirinale, è infatti certamente da identificare con il Tempio di Serapide eretto da Caracalla (cfr. sotto, Culti egiziani, n. 5). Questo enorme edificio sorge infatti sul Quirinale, e solo la sua grandiosa scalinata di accesso scende fino al margine della *regio VII*: esso quindi è localizzato nella *regio VI*. Viceversa, tutti i dati in nostro possesso convergono per l'identificazione del Tempio del Sole con i resti segnalati in passato presso la piazza S. Silvestro (la cui pianta, in gran parte di ricostruzione, ci è stata tramandata dal Palladio). Sappiamo che esso era nella *regio VII*, quindi sulla destra della *via Lata*; nel *campus Agrippae* (*Chron.* a. 354), cioè nella zona libera da edifici a nord della linea costituita dall'*aqua Virgo* (quindi a nord della via Minghetti), immediatamente a sud della quale era la *porticus Vipsania*. Con una tale localizzazione concorderebbe meglio la vicinanza con i *Castra urbana*, costruiti anch'essi da Aureliano in vicinanza del tempio, che non sapremmo dove collocare nella zona circostante i giardini Colonna. Anche l'utilizzazione dei portici del tempio per l'immagazzinamento dei *vina fiscalia* (*Hist. Aug. Aur.* 48, 4), che venivano sbarcati in un porto speciale del Tevere, situato *ad Ciconias* (*CIL* VI 1785 = 31931), probabilmente nella zona antistante il Mausoleo di Adriano, conferma la posizione del tempio; la zona di S. Silvestro era infatti assai più vicina e meglio accessibile dal Tevere che quella del Quirinale.

3) *Reg. VIII. Culto di Caelestis e Iuppiter Africus sul Campidoglio*

(M. Guarducci, in BC 72, 1946-48, pp. 11-25; Pietrangeli, *MCO*, pp. 24-28, nn. 1, 5, 9)

La presenza sul Campidoglio del culto di Iuno Caelestis (nome romano della Tanit cartaginese) è dimostrata da un gruppo di monumenti scoperti negli immediati paraggi della collina. Particolarmente importante è un gruppo di 9 iscrizioni, una della quali, datata al 13 novembre 259, è dedicata a Flavia Epicharis, sacerdotessa di Virgo Caelestis, «*praesentissimum numen loci montis Tarpei*». Essa è stata scoperta nell'area del Monumento a Vittorio Emanuele, mentre altre tre provengono dal *vicus Iugarius*, in prossimità di S. Omobono. Sembra quanto mai probabile quindi che il piccolo santuario (al quale appartiene probabilmente il piccolo frontone con rappresentazione di Caelestis trasportata da un leone, acquistato nel '700 presso un marmoraro nei pressi del Campidoglio) fosse situato non già presso le pendici occidentali del Campidoglio, ma a sud della collina, presso il tempio di Giove Capitolino o sulle pendici verso S. Omobono (da dove provengono tre iscrizioni). Una conferma si può forse ricavare da due epiteti della dea che appaiono nelle dediche: *Caelestis Aug(usta) Redux* e *Caelestis Triumphalis*. Questi sembrano alludere alla cerimonia del trionfo, alla quale presiede, come è noto, *Fortuna Redux* che, secondo un'ipotesi, è da identificare con uno dei culti di S. Omobono, dove era anche localizzata, secondo ogni probabilità, la *porta Triumphalis* (cfr. F. Coarelli, in *Dial. di Arch.* II, 1968, pp. 55-103); ciò può forse spiegare la localizzazione del santuario della dea alle pendici del Campidoglio, verso S. Omobono. Si potrebbe anche pensare che il carattere «trionfale» della dea derivi dall'occasione del suo ingresso in Roma: la *evocatio*, cioè, e il successivo trionfo di Scipione Emiliano dopo la distruzione di Cartagine nel 146 a.C. (Serv., *ad Aen.* XII 841). La prossimità del santuario della dea al Tempio di Giove Capitolino è confermata tra l'altro dalla presenza, nello stesso luogo del Campidoglio, del culto di Iuppiter Africus, testimoniata da alcuni diplomi militari (*CIL* III 853-855; *Suppl.* 2034), culto nel quale è agevole riconoscere il paredro di Caelestis-Tanit. Probabilmente anche questa divinità fu evocata da Scipione Emiliano sul Campidoglio.

4) *Reg. X. Adonaea; Sol Invictus Elagabalus*

(P. A., pp. 1, 199; Nash I, pp. 537-541; E. Rodriguez, *F.U. marmorea*, Roma 1981, in stampa)

Un frammento della *Forma Urbis* severiana (Carettoni, Colini, Cozza, Gatti, *La pianta marmorea di Roma antica*, p. 113, tav. 34) contiene la rappresentazione di un grande edificio, o meglio, di una grande piattaforma sostruita su tre lati, con giardini, dalle apparenti dimensioni di m. 110 × 90, accompagnata dall'iscrizione *Adonaea*. La vecchia ipotesi che riconosceva in questo complesso l'enorme sostruzione della zona orientale del Palatino, su cui sorgono S. Bonaventura e S. Sebastiano, da tempo respinta, ha riacquistato nuova validità in seguito agli studi di E. Rodriguez. La proposta è particolarmente seducente, poichè sappiamo da Filostrato (*vita Apoll. Tyan.* VII 32) che nel palazzo di Domiziano sul Palatino esisteva una *Adonidis aula* (che poteva ben essere nella zona di S. Bonaventura, adiacente alla *Domus Augustana*). In questo caso, si capirebbe meglio la decisione di Elagabalo di costruire nella stessa zona il tempio di Sol Invictus Elagabalus, che fu dedicato nel 221 (e che non può essere rappresentato nella *Forma Urbis*, anteriore di alcuni anni). Il tempio era infatti nelle immediate vicinanze del palazzo imperiale (*Hist. Aug. Elag.* 1, 7, 17, 8), ed era collegato con la *passio* di S. Sebastiano (*Acta SS., Ian. 20*, p. 642; *Mirab.* 10): il martire si sarebbe infatti rivolto all'imperatore *stans super gradus Heliogabali*, questi ultimi da identificare con la grande scalinata che portava dal cosiddetto *clivus Palatinus* alla terrazza di S. Sebastiano (non a caso, la chiesa dedicata al martire sorge proprio sopra il tempio, al centro della terrazza). Si ricorderà anche, a questo proposito, che il martirio avrebbe avuto luogo nelle immediate vicinanze del tempio, nell'*hippodromus Palatii*, che è certamente da identificare con il cosiddetto *Stadium Domitiani*, in realtà un ippodromo annesso alla *Domus Augustana*.

5) *Reg. XIII. Dolocenum dell'Aventino*

(P. A., p. 292; A. M. Colini, in BC 63, 1935, pp. 145-159; id., in Epigraphica I, 1939, pp. 119-141; Nash I, pp. 521-524; Pietrangeli, *MCO* pp. 34-46)

Il *Dolocenum* dell'Aventino, ricordato dai Cataloghi Regionari e da iscrizioni scoperte a partire dal XVI secolo nelle vicinanze della chiesa di S. Alessio, venne scoperto nel 1935 sotto l'attuale via di S. Domenico e parzialmente scavato. Si tratta di un'area originariamente aperta, probabilmente un cortile, successivamente coperta (nel corso del III secolo d.C.). L'edificio originario, che è preceduto da una fase più antica, dell'inizio dell'Impero, è datato dai bolli laterizi all'epoca di Antonino Pio, intorno al 138. Poco dopo inizia l'utilizzazione dell'area scoperta per il santuario (le cui più antiche testimonianze epigrafiche risalgono alla seconda metà del II secolo.)

È interessante la lista degli dei *synnaoi*, che venivano venerati nello stesso luogo: Diana, Iside e Serapide, Sol e Luna, Mitra, i Dioscuri, Ercole, Silvano, Apollo, Venere.

6) *Reg. XIII. I culti siriaci della zona dell'Emporio*

La zona portuale del Tevere, a sud della città, sui due lati del fiume, costituiva, fin dall'età repubblicana, un punto di concentrazione di mercanti originari della parte orientale dell'Impero, e di schiavi e liberti della stessa origine. È quindi naturale che in questa località si trovi la più grande concentrazione di testimonianze relative a culti orientali, specialmente siriaci. La modestia architettonica dei santuari, la mancanza di scavi sistematici e la dispersione di oggetti e iscrizioni, dei quali è per lo più ignoto il luogo di trovamento, impediscono nella maggioranza dei casi di localizzare con precisione questi culti: ad esempio, la presenza di un reperto negli Orti Mattei in Trastevere non garantisce affatto, come per lo più si ritiene, la provenienza di esso da questa zona di Roma, dal momento che in questi Orti furono concentrati certamente materiali di varia origine (anche se per lo più si tratta effettivamente di materiali provenienti da Trastevere).

Almeno in un caso si può però precisare la provenienza (per lo meno dei dedicanti) dalla riva sinistra del Tevere: si tratta dell'ara dedicata al Sol Sanctissimus da parte di un gruppo di liberti imperiali (probabilmente di Tiberio) di origine certamente palmirena, che si definiscono collettivamente *Calbienses de coh(orte) (tertia)* (*CIL* VI 710 = 30817; Pietrangeli, *MCO*, pp. 21 s., tav. V). L'ara, proveniente dagli Orti Mattei, reca sulla fronte, oltre all'iscrizione principale, il busto giovanile del Sole, radiato e trasportato in alto da un'aquila. Sul fianco sin. un giovane in vesti orientali sale su un carro trainato da grifi e viene incoronato dalla Vittoria. L'iscrizione palmirena sottostante precisa che si tratta di Malakbel.

Sul fianco d. è rappresentato il busto di Saturno. Il monumento è particolarmente importante per la sua datazione notevolmente alta e per la sua probabile localizzazione. Per quanto riguarda la prima, la qualità di liberti della famiglia Giulio-Claudia, lo stile e le caratteristiche tecniche (tipo dell'altare, forma dei busti) permettono una cronologia entro il secondo quarto del I secolo d.C.; per quanto riguarda la seconda, il fatto che i dedicanti siano dei *Galbienses*, cioè lavoratori addetti agli *horrea Galbana* (si veda su questo punto E. Rodriguez, in Rend. Pont. Acc. 1979, in stampa) suggerisce una possibile localizzazione del culto nell'area dell'Emporio, a Marmorata (anche se non si può del tutto escludere la zona di Trastevere). È più che probabile, del resto, che altri culti siriaci, soprattutto quello della Dea Syria, fossero localizzati nella zona degli *Horrea Galbana*, dove, dalla fine del II secolo a.C., erano concentrate grandi masse di schiavi, molti dei quali saranno stati siriaci. Il culto della dea, come è noto, era particolarmente diffuso tra gli schiavi, come sappiamo dai notissimi passi di Diodoro relativi alle guerre servili di Sicilia (libri XXXIV-V), e come è confermato dalla diffusione del culto nel più importante mercato di schiavi, quello di Delo.

Un'altra iscrizione di Roma, con dedica a Iuppiter Optimus Maximus, alla Dea Syria e al *Genius venalicii* (*CIL* VI 399) da parte di un C. Granius Hilarus — certamente un mercante di schiavi — conferma l'esistenza di uno stretto rapporto tra i mercati degli schiavi (*venalicia*) e la dea. Altre dediche al *Genius venalicii*, tutte comprese tra l'età di Nerone e quella di Domiziano, costituiscono un gruppo omogeneo con la prima, che può essere datata agli stessi anni, se non prima (*CIL* VI 396-398). Resta dubbia la localizzazione del mercato (o dei mercati) degli schiavi in Roma: non è improbabile che almeno uno di essi fosse situato in vicinanza dell'Emporium, mentre certamente un altro doveva essere in prossimità del Foro, all'inizio del Velabro, come risulta da un passo di Seneca (Sen., *de Clem.* 13) secondo il quale gli schiavi si vendevano nei pressi del Tempio dei Castori. È possibile che l'edificio destinato a questa funzione fosse nient'altro che il misterioso *Graecostadium*, situato all'inizio del Velabro, dietro la Basilica Giulia: a ciò farebbe pensare un tardo collare di schiavo trovato nel Tevere, con l'indicazione: *reboca me in Graecostadio Eusebio mancipe* (cfr. P. A. p. 248). Si ricordi che l'iscrizione prima ricordata, che collega il culto della Dea Syria con il *Genius venalicii*, sembra provenire dalla zona del Campidoglio.

Un'altra dedica alla Dea Syria era conservata negli Orti Mattei (*CIL* VI 115; Pietrangeli, *MCO*, p. 14, n. 14). È anche interessante la concentrazione in età neroniana di queste dediche, dal momento che sappiamo che il culto fu praticato dallo stesso imperatore (Suet., *Nero* 56).

7) *Reg. XIV. Santuario dei culti siriaci sul Gianicolo*

(V. von Graeve, *Tempel und Kult der syrischen Götter am Janiculum*, JdI 87, 1972, pp. 314-347; N. Goodhue, *The Lucus Furrinae and the Syrian Sanctuary on the Janiculum*, Amsterdam 1975)

Il santuario di Juppiter Heliopolitanus, alle pendici del Gianicolo, presso il *lacus Furrinae*, fu scavato (ma non completamente) all'inizio del secolo. L'esistenza di un numero notevole di pubblicazioni, tra le quali quelle recentissime di v. Graeve e di Goodhue (qui bibl. precedente) esime da una trattazione dettagliata. Va solo sottolineato che non c'è motivo di dubitare (come ha fatto il Will) del rapporto di continuità nello stesso luogo tra l'ultima fase del santuario, databile al IV secolo d.C., e quella precedente, degli ultimi decenni del II sec., testimoniata soprattutto da iscrizioni (celebri fra tutte quelle di M. Antonius Gaionas). Per quanto riguarda la fase più antica, che fu solo intravista nella prima esplorazione, soltanto un'augurabile riapertura dello scavo potrebbe chiarire i problemi relativi.

8) *Regio XIV. Altri culti siriaci del Trastevere*

(S. M. Savage, *The Cults of Ancient Trastevere*, MAAR 17, 1940, pp. 43-56; P. A. p. 148)

Molti monumenti del culto della Dea Syria di Roma, e in particolare quelli provenienti dagli Orti Mattei, sono in genere attribuiti al santuario siriaco del Gianicolo (cfr. sopra, n. 7). Tuttavia, è estremamente probabile l'esistenza di un centro di culto fuori della moderna Porta Portese, dove la presenza concentrata di orientali e di schiavi addetti alla zona portuale e ai magazzini annessi si prestava particolarmente alla diffusione di questo culto. Del resto, le iscrizioni degli Orti Mattei contengono esclusivamente dediche alla Dea Syria, mentre il caso non si verifica nel santuario gianicolense, la cui principale divinità è Hadad. Sarebbe piuttosto strano, del resto, che la dea, ben più importante del suo paredro, non avesse avuto un santuario proprio, che dobbiamo immaginare di dimensioni più monumentali del modesto luogo di culto del Gianicolo. Basti pensare alle dimensioni ben più rilevanti del santuario di Delo, costruito ad opera di mercanti, in gran parte italici o con gli italici collegati. È certo che questo santuario esisteva almeno dal periodo neroniano (anche se è probabile che la prima costruzione sia già di età repubblicana). Ad età neroniana infatti debbono risalire le due basi di statua dagli Orti Mattei (*CIL* VI 116-7 = D. 4274-5) con dedica alla Dea Syria *pro salute* di un imperatore, il cui nome è stato eraso, ma di cui resta una parte della titolatura — *Aug(usti) Germanici*, che può corrispondere solo a quella di Nerone o di Domiziano: la presenza dei *tria nomina* del dedicante esclude infatti l'attribuzione a Massimino, che è stata avanzata dallo Henzen, e in genere accolta. L'attribuzione a Nerone è resa più probabile dalla venerazione che questo imperatore ebbe per la dea (Suet., *Nero* 56), e dalla frequenza delle dediche alla dea in età neroniana (cfr. sopra, n. 6).

I CULTI EGIZIANI

1) *Reg. II. Isium Metellinum*

(Malaise, *Inventaire*, 305-312)

Un passo della *Historia Augusta* (*Trig. Tyr.* 25) ci ha tramandato il ricordo di un *Isium Metellinum* non altrimenti noto, situato in prossimità della *domus Tetricorum*, che era «*in monte Coelio, inter duos lucos, contra isium Metellinum*»). Sulla posizione di questo santuario si è discusso: da alcuni (ad es., P. A., p. 285) esso è stato identificato con quello della *regio III* (cfr. sotto, n. 2), intendendo quel *contra* nel senso di una localizzazione sull'altro versante della valle che separa il Celio dal colle Oppio. Ma è assai più probabile la tesi (sostenuta ad es. dal Malaise) che dissocia i due edifici, dal momento che sembra assai difficile sostenere che si sarebbe utilizzato, per localizzare la *domus Tetricorum*, un edificio situato non negli immediati paraggi di questa, ma a una notevole distanza (ma su questo, si veda sotto). Giustamente il Malaise respinge l'ipotesi del Lafaye, che spiega il nome come una derivazione dal *vicus* in cui l'edificio sorgeva, e propone invece che si tratti del nome del costruttore o del restauratore di esso. Tuttavia egli non spinge fino in fondo la sua analisi, che lo avrebbe inevitabilmente portato a porre in questione la data del santuario, generalmente fissata in età imperiale.

Egli non prende posizione su questo punto, limitandosi ad affermare che doveva trattarsi di una semplice cappella, dal momento che essa non è citata nei Cataloghi Regionari. È possibile in effetti che si trattasse di un edificio di dimensioni limitate, anche se l'argomento *ex silentio* (ripetuto anche per il tempio di Isis Capitolina, cfr. sotto, n. 8) non ha naturalmente alcun valore: come è noto, infatti, i Cataloghi Regionari citano solo alcuni edifici per regione, e non sempre i più importanti, almeno dal nostro punto di vista.

Prima di affrontare il problema della localizzazione, sembra opportuno fermarsi un poco su quello del nome, strettamente collegato con la cronologia. È curioso come quasi nessuno abbia sottolineato come l'attribuzione a un Metello della costruzione obblighi praticamente a collocare quest'ultima in età repubblicana. *Metellinum* deriva ovviamente da *Metellus*: si pensi soltanto alla *aedes Iovis Metellina* (Fest. 496 L.), per designare il tempio di Giove Statore nel Portico di Metello, dovuto a Metello Macedonico; oppure, a *Metellinum, oppidum* della Lusitania fondato da Metello Pio (Plin., *N.H.* IV 35, 5). Ora, sappiamo che la famiglia dei Caecilii Metelli si estinse all'inizio dell'Impero (T. P. Wiseman, *Cinna the Poet*, Leicester 1974, pp. 176-191), e questo tipico *cognomen* era esclusivo di essa. Del resto, si può escludere che il costruttore di un edificio pubblico in età imperiale possa essere stato un qualsiasi privato, e che addirittura questi abbia potuto lasciare il suo nome a un edificio: privilegio che era ormai riservato all'imperatore. L'ipotesi che un tempio di Iside abbia potuto essere costruito da un membro dell'aristocrazia senatoria in età repubblicana urta naturalmente contro l'idea preconcetta che il culto egiziano, come gli altri culti orientali, fosse diffuso solo a livello popolare e osteggiato dall'aristocrazia. Ma si tratta per l'appunto di un pregiudizio, mentre la documentazione che ci è rimasta dimostra il contrario, almeno per quanto riguarda il periodo tardo-repubblicano. Tanto per fare un esempio, quanto sappiamo sui rapporti di Silla con il culto di Mâ-Bellona, da lui introdotto a Roma, mostra una delle tipiche funzioni cui furono adattate alcune di queste divinità orientali: quella cioè di un culto personale, destinato a rinforzare il carisma degli *imperatores* rivoluzionari della fine della Repubblica. Non mi sembra casuale che il *collegium vetustissimum* dei *pastophori* isiaci sia stato fondato *sub illis Syllae temporibus*, come si esprime Apuleio (*Met.* XI 30). Anche se l'intervento diretto del dittatore non è accertato, si dovrà almeno ammettere che la sua benevolenza verso il culto isiaco è dimostrata dall'autorizzazione concessa ad un *collegium*, che costituiva un primo riconoscimento ufficiale del culto (per inciso, questo doveva esser presente già da tempo sul suolo di Roma, e aver raggiunto una notevole importanza e diffusione all'inizio del I secolo a.C.).

In nessun caso, comunque, si potrà collegare questo episodio con il «retour forcé» dei *negotiatores* italici di Delo, come afferma il Malaise, non foss'altro per il fatto che non ci fu nessun ritorno forzato, ma un semplice, progressivo abbandono di Delo in seguito alla mutata situazione economica del Mediterraneo orientale, che si realizzò del resto dopo Silla, nel corso del terzo quarto del I secolo. È in questo quadro non tanto di «permissività» da parte degli organi dello stato romano, quanto piuttosto di assunzione in proprio dei culti orientali come culti «personali» da parte di alcuni membri particolarmente influenti dell'aristocrazia romana che andrà inserita la costruzione dell'*Isium Metellinum*. È tra i Metelli del periodo compreso tra la fine del II e la prima metà del I secolo a.C. che andrà cercato il fondatore del santuario.

Una serie di elementi fanno convergere l'identificazione su P. Cecilio Metello Pio, console nell'80 insieme a Silla (anche questa circostanza non è secondaria): come è noto, si tratta di un «sillano di ferro», tra l'altro imparentato con il dittatore (che aveva sposato una sua cugina), e che ebbe il suo momento di gloria al momento della guerra contro Sertorio in Spagna. È noto il suo comportamento nel corso di questa campagna, probabilmente da spiegarsi con la feroce concorrenza di Pompeo: mutuando dal repertorio dei sovrani ellenistici alcune cerimonie che fanno pensare ad una sorta di «predivinizzazione» imperiale, Metello destò lo scandalo dei tradizionalisti romani (Val. Max. IX 1, 5; Plut., *Pomp.* 18, 2; *Sert.* 22, 2; Sall., *Hist.*, frg. 69 M., da Macrob., *Sat.* III 12, 6 ss.). L'episodio più impressionante fu una cerimonia nel corso della quale una statua di Vittoria fu fatta scendere su di lui a mezzo di una macchina teatrale, fino a deporre sulla sua testa una corona, mentre gli astanti *ture quasi deo supplicabantur*. Il significato dell'episodio diverrà più chiaro, se lo confrontiamo con l'identica cerimonia organizzata dai Pergameni in onore di Mitridate solo pochissimi anni prima (Plut., *Syll.* 11, 1-2). Come non è difficile immaginare, Metello dovette tentare di provvedersi di una qualche dea personale, in concorrenza con la Venere di Pompeo (a sua volta imitata da quella sillana). È possibile che questa divinità fosse proprio Iside. Conosciamo gli stretti legami di clientela tra la provincia di Africa e i Metelli, particolarmente forti per il padre di Metello Pio, Metello Numidico. Questi legami di patronato saranno esaltati dal figlio adottivo del Pio, Metello Scipione, attraverso la monetazione propagandistica da questi coniata in Africa nel corso della campagna contro Cesare, in cui avrebbe lasciato la vita (queste monete sono comodamente riprodotte in J. van Ooteghem, *Les Caecilii Metelli de la République*, Bruxelles 1968, fig. 11).

Sui rovesci di esse appaiono rappresentazioni legate all'Africa — una di esse forse anche connessa con il culto egiziano —, in particolare la testa stessa di Africa personificata. Va allora ricordato che, proprio nella zona dove si deve collocate l'*Isium Metellinum*, cioè alle pendici del Celio verso il Colosseo, i Cataloghi Regionari ricordano un *Caput Africae*, che aveva dato nome a un *vicus* omonimo. Il nome ritorna in varie iscrizioni e si è conservato attraverso il Medioevo nei nomi delle chiese di S. Agata e S. Stefano *in caput Africae* (P. A., pp. 98-9). Sembra difficile non collegare la notizia relativa all'*Isium Metellinum* con questo *Caput Africae* (probabilmente una scultura o pittura monumentale con questo soggetto), dal momento che nelle monete coniate da un Metello, figlio del probabile costruttore del tempio, appare lo stesso soggetto. Nella stessa località, nelle vicinanze della chiesa di S. Maria in Domnica, sono segnalati altri ritrovamenti di monumenti isiaci: un'iscrizione *Isidi Reginae* (L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969, n. 370): la celebre «navicella», scoperta nel '600, probabile *navigium Isidis*, la cui copia fa ancora bella mostra di sé nella piazzetta davanti a S. Maria in Domnica, e altro. Ultima considerazione, la localizzazione *inter duos lucos* per la *domus Tetricorum* (e indirettamente anche per il nostro *Isium Metellinum*), è stata spiegata come una *lectio facilior* per *inter duos ludos*, cioè due dei *ludi* gladiatori che sorgevano in questa zona (probabilmente il *Ludus Matutinus* e il *Ludus Gallicus*): siamo di nuovo ricondotti — se questa ipotesi coglie nel vero — nelle immediate vicinanze del *Claudium*, alle pendici del Celio. È anche possibile che in questo si debba identificare l'iseo della terza regione, dal momento che esso sorge ai limiti tra la II e la III regione augustea. Si veda per questo il n° seguente.

L'anello mancante, che conferma a mio parere il rapporto tra questo iseo e Metello Pio, è fornito da un dato archeologico, al quale non si è dato finora l'opportuno rilievo. Si tratta di un piccolo altare di terracotta a forma di pilastrino, sul quale sono quattro teste di Serapide a rilievo (si veda da ultimo A. Garcia y Bellido, *Les réligions orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden 1967, pp. 235-7, fig. 17). La cosa che qui interessa è il luogo di ritrovamento: l'accampamento di Metello Pio a Cáceres, in Spagna, datato tra l'80 e il 79 a.C. L'altare è stato ritrovato *all'interno* del campo, il che sembra escludere la possibilità che si tratti di un culto dei mercanti: mi sembra invece che si tratti di una prova indiscutibile dell'interesse di Metello Pio per il culto isiaco. L'ipotesi di una utilizzazione di Iside come di una divinità tutelare «personale» acquista così un'innegabile consistenza, e l'*Isium Metellinum* di Roma può essere attribuito senza rimorsi alle cure di un membro della *gens Caecilia*, nella persona per l'appunto di Q. Metello Pio. La sua datazione andrà dunque fissata negli anni immediatamente successivi alla guerra sertoriana, tra il 72 e il 64 a.C., data quest'ultima della morte del personaggio.

2) *Reg. III. Iseo*

(Malaise, *Inventaire* pp. 171, 176, 313-322)

La *regio* III prende nome da un santuario di Iside e Serapide che doveva essere di notevole importanza (e probabilmente di notevole antichità). Non è impossibile che esso si possa confondere con l'*Isium Metellinum* (che poteva anche essere nella *regio* III). Un'altra identificazione possibile è quella con il grande santuario situato nei pressi di S. Pietro e Marcellino, tra la via Merulana e la chiesa di S. Clemente, dove numerosissimi resti ne sono tornati alla luce in varie epoche, a partire dal 1653. Il problema però non è così semplice, poiché ignoriamo gli esatti confini delle regioni augustee in questa zona. Si riteneva fino a poco tempo fa che il confine tra III e V *regio* corrispondesse alle Mura Serviane (con la V all'esterno di esse), ma il problema è stato riaperto da un recente studio di E. Rodriguez (Rend.Pont.Acc. 48, 1975/6, pp. 277-8) che ha mostrato come in realtà la V *regio* penetrasse abbondantemente all'interno delle Mura Serviane. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, la zona di S. Pietro e Marcellino potrebbe essere inclusa indifferentemente in una delle due regioni, anzi con maggiore probabilità nella V, in considerazione di due fatti: la posizione all'esterno delle Mura Serviane, e la vicinanza probabile con il tempio di Minerva Medica, se a questo appartiene, come tutto farebbe pensare, la ricchissima stipe votiva di età medio-repubblicana, scoperta nel 1887 a breve distanza dal luogo del santuario isiaco (cfr. *Roma medio-repubblicana*, Catalogo della mostra, Roma 1973, pp. 147-8). Ma il tempio della Minerva Medica è collocato dai cataloghi Regionari nella *regio* V, seguito immediatamente dalla menzione del santuario di *Isis Patricia*. Non può non colpire questo collegamento tra i due templi, che coincide così bene con la scoperta di resti attribuibili a un santuario di Minerva presso quelli di un santuario di Iside. All'identificazione con Isis Patricia del santuario presso S. Pietro e Marcellino si oppone un unico argomento: l'epiteto *Patricia*, che concordemente si ritiene dovuto alla vicinanza con il *vicus Patricius*. Non è però affatto sicuro che l'epiteto abbia qualcosa a che fare con il *vicus*: basterà ricordare l'esistenza in Roma di un culto della *Pudicitia patricia*, opposto alla *Pudicitia plebeia*, che non ha nulla a che fare con il *vicus Patricius*, dal momento che era localizzato nel Foro Boario. Se tutto ciò fosse vero, dovremmo cercare altrove l'Iseo della III *regio*. (Se non si tratta dell'*Isium Metellinum* si potrebbe forse pensare alla zona delle Terme di Traiano, da dove proviene una statua di Serapide?) (Malaise, *Inventaire*, p. 176, n. 323). Trattandosi di un problema complesso, e ancora aperto, si è preferito però indicare tradizionalmente come Iseo della III *regio* quello presso S. Pietro e Marcellino e come *Isis Patricia* un santuario convenzionalmente localizzato presso il *vicus Patricius* (cfr. n. 4).

3) *Regio V. Sacello presso S. Martino ai Monti*

(Malaise, *Inventaire*, p. 176-7, nn. 324-8)

Nella *regio* V (e non più nella III) andrebbe situato, secondo i nuovi dati raccolti da E. Rodriguez (cfr. n. precedente) il piccolo «larario» scoperto nel 1885 presso S. Martino di Monti, connesso con un mitreo, dove erano alcune piccole sculture rappresentanti divinità del culto egiziano.

4) *Reg. V. Isis Patricia*

(Malaise, *Inventaire*, p. 178, n. 330)

Si è già indicata convenzionalmente in prossimità del *vicus Patricius* la posizione di questo santuario, conosciuto solo dai Cataloghi Regionari. Per i problemi che esso pone, cfr. tuttavia sopra, n. 2.

5) *Reg. VI. Serapeum del Quirinale*

(Malaise, *Inventaire*, pp. 180-2, nn. 334-336b; P.A., p. 487; Nash, II, pp. 376-383)

Il Malaise avanza dubbi sull'identificazione del grandioso edificio dei giardini Colonna con il Serapeo costruito da Caracalla. In realtà l'identificazione può considerarsi sicura (cfr. sopra, culti siriaco-fenici, n. 2 bis). In particolare, si può escludere con certezza che possa trattarsi del Tempio del Sole di Aureliano (ipotesi di Lanciani) che va invece localizzato nei paraggi della piazza di S. Silvestro. Argomenti favorevoli all'identificazione — oltre a quelli dello Hülsen — sono i seguenti:

1. la datazione severiana delle murature, e soprattutto delle grandi membrature architettoniche, assai vicine, ad esempio, a quelle della ricostruzione severiana del Portico di Ottavia.

2. L'aspetto generale dell'architettura, che ricorda molto da vicino quella del Serapeo di Alessandria: ambedue gli edifici sorgono su una collina, cui si accedeva a mezzo di una grandiosa scalinata. Il Serapeo di Roma infatti era certamente un'imitazione di quello di Alessandria (mentre quello del Campo Marzio si ispirava probabilmente al Serapeo di Memphis).

6) *Reg. VI. Castra Praetoria*

(Malaise, *Inventaire*, p. 182, n. 337)

La scoperta di una statuetta di naoforo in basalto verde all'interno dei *Castra Praetoria* fa supporre che nella caserma dei pretoriani esistesse un sacello del culto isiaco.

7) *Reg. VI. Horti Sallustiani*

(Malaise, *Inventaire*, pp. 182-3, nn. 338)

L'esistenza di una serie di monumenti egizi, ad esempio l'obelisco oggi davanti alla chiesa di Trinità dei Monti, all'interno degli *horti Sallustiani* rende plausibile l'ipotesi dell'esistenza in essi di un santuario isiaco, o piuttosto della sua imitazione a scopo decorativo. Si può supporre che esso appartenga al periodo adrianeo, in cui gli *horti* furono ampiamente ristrutturati (le costruzioni di piazza Sallustio sono assai vicine architettonicamente al «Serapeo» della Villa Adriana). Non si può escludere però che qualcosa di simile esistesse già nella fase originaria dei giardini, che, non si dimentichi, appartennero a Cesare prima di passare in proprietà di Sallustio.

8) *Reg. VIII. Isis Capitolina*

(Malaise, *Inventaire*, pp. 184-7, n. 340)

L'esistenza stessa di un santuario di Iside sul Campidoglio è stata di recente messa in dubbio dal Malaise, nonostante una serie di documenti estremamente espliciti. Caso evidente di ipercritica. Sarà quindi necessario riesaminare tutta la questione nei suoi termini reali. Gli argomenti del Malaise contrari all'esistenza del santuario sono essenzialmente i seguenti:

1. assenza di ogni menzione nei Cataloghi Regionari
2. esclusione dei culti isiaci dalla città decretata da Augusto e da Agrippa.

Gli altri argomenti non hanno alcun valore, trattandosi di ragionamenti di pura verosimiglianza (piuttosto discutibili, tra l'altro) e di refutazione ipercritica degli argomenti proposti da altri studiosi come insufficienti a dimostrare l'esistenza del santuario.

Del resto, almeno la testimonianza di Dione Cassio (42, 26, 1-2) sulla distruzione di *temenismata* consacrati a Iside e Serapide nel 48 a.C. sembra allo stesso Malaise non refutabile: un santuario almeno in quell'anno sarà esistito, e a questo dovrà riferirsi l'iscrizione repubblicana (*CIL* I^2 1263 = VI, 2247), con menzione di un *sacerdos Isidis Capitolinae.* Ora, questo dato è sufficiente a mostrare l'inanità del secondo argomento del Malaise: le interdizioni di Agrippa e di Augusto dovettero avere certamente breve durata, come del resto quella di Tiberio. Ogni volta infatti vediamo risorgere rapidamente i santuari demoliti: di queste continue distruzioni e ricostruzioni il santuario di Iside Capitolina è anzi il caso più interessante. In ogni modo, nulla obbliga ad escludere l'esistenza in età imperiale del santuario isiaco sul Campidoglio: anzi, come vedremo, molti elementi dimostrano il contrario. Il primo argomento del Malaise, l'assenza della menzione nei Cataloghi Regionari, è privo di qualsiasi valore, anzi francamente inaccettabile: come è noto, questi contengono solo una scelta limitatissima di monumenti, secondo un criterio che non è stato ancora definitivamente chiarito, e che esclude spesso edifici di grande importanza. Per limitarci al Campidoglio, basterà ricordare che dei numerosissimi edifici che vi si trovavano viene ricordato solo il *Capitolium* (cioé il tempio di Giove Capitolino) e nient'altro! Esaminiamo ora in positivo i dati che dimostrano l'esistenza di questo santuario fin da età repubblicana. Il più antico e il più importante è l'iscrizione citata dal Malaise stesso. Questa era ritenuta perduta e si era addirittura dubitato della sua datazione repubblicana (G. Q. Giglioli, BC 69, 1941, p. 22; *contra*, giustamente, A. Degrassi, Doxa II, 1949, p. 69 = *Scritti vari di Antichità* I, Roma 1962, p. 339 e *ILLRP* 159).

La riscoperta recente dell'epigrafe permette non solo di confermare la data repubblicana, ma di precisarne ulteriormente la cronologia (G. Paci, *Iscrizione tardo-repubblicana di Roma*, Epigraphica 38, 1976, pp. 120-5). La P ancora notevolmente aperta, la O più piccola, la presenza, accanto a punti di separazione triangolari col vertice in alto, di punti quadrati e l'aspetto generalmente molto irregolare, la mancanza dell'uso della y (che ha inizio, come è noto, verso la metà del I secolo a.C.), la presenza di cognomi arcaici come *Olipor* fanno propendere per una datazione alla prima metà del I sec. a.C. (l'uso ormai regolare del *cognomen* impedisce di risalire più in alto), e più probabilmente piuttosto nei primi decenni del secolo. Il fatto che il *sacerdos Isidis Capitolinae*, T. Sulpicius Caecilianus, fosse morto al momento della redazione dell'iscrizione ci obbliga a risalire ancora rispetto a questa data per quanto riguarda il culto stesso: questo documento costituisce solo un *terminus ante quem* per la costruzione del santuario.

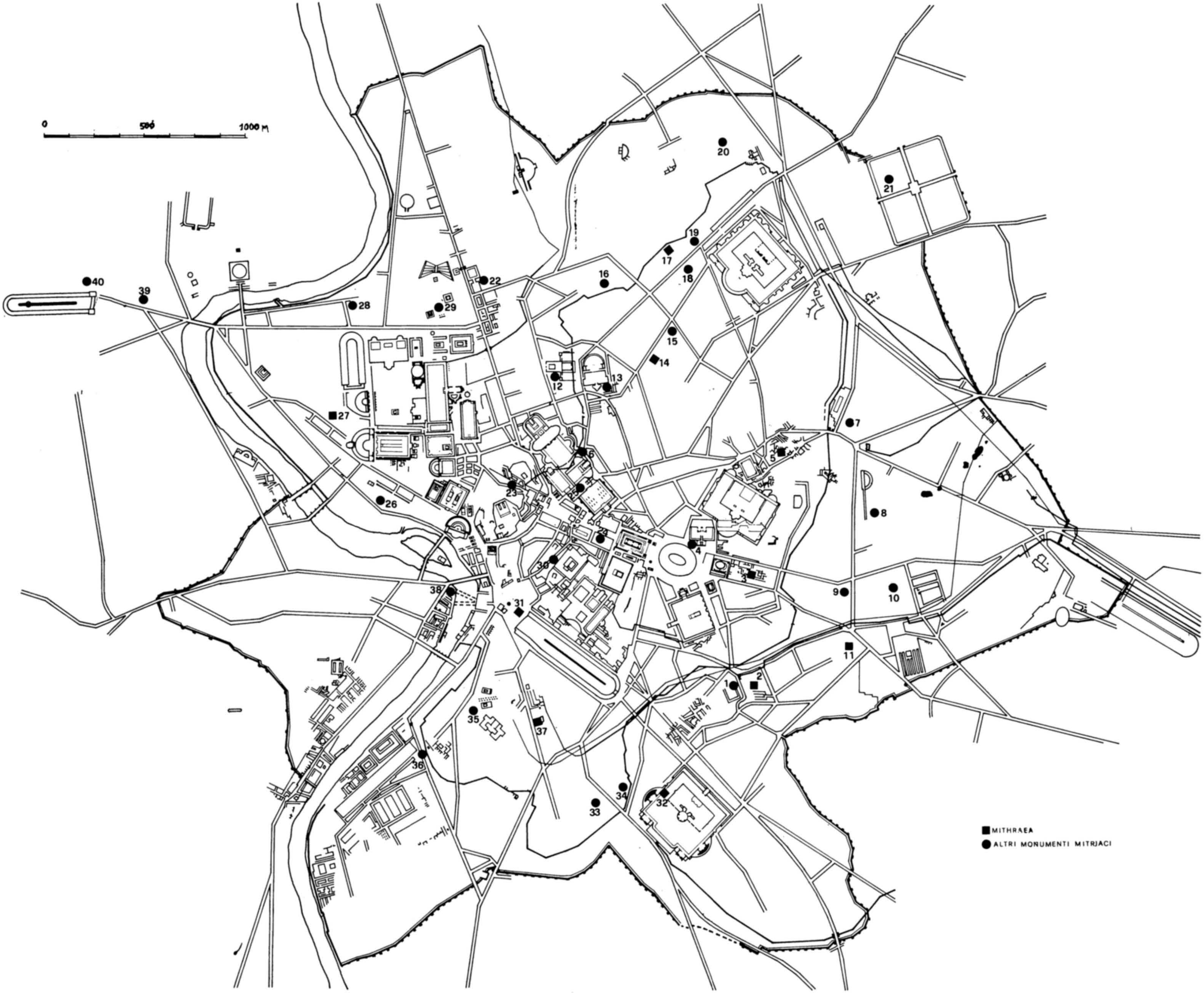
Siamo quindi autorizzati ad affermare l'esistenza del culto di Iside Capitolina *al più tardi* nei primi anni del I sec. a.C., ma nulla impedisce di risalire più indietro, nell'ambito del II secolo. Un'altra iscrizione, che menzione un [...] *Volusius [C]aesarius sacerdos isidis Capitolin(a)e* è stata datata dal Degrassi nel I secolo d.C., più probabilmente verso la fine. Essa attesta quindi, *senza possibilità di dubbio*, l'esistenza del culto dopo il periodo augusteo, che il Malaise, pur includendo l'iscrizione, con giusta datazione, nel suo catalogo (*Inventaire* 2, p. 112) pone in dubbio senza alcun motivo. Egli infatti non crede che l'episodio di Domiziano, che nel 69 si salvò dopo la presa del Campidoglio da parte dei Vitelliani travestendosi da sacerdote isiaco, provi l'esistenza del culto sul Campidoglio. Ma, oltre al fatto che sia Tacito che Suetonio, nel riferire l'episodio (Tac., *Hist.* III 74; Suet. *Domit.* 1), ricordano che il futuro imperatore si mischiò ad altri adepti del culto (*turbae sacricolarum immixtus; interque sacrificulos variae superstitionis*), è chiaro che il travestimento avrebbe avuto un senso solo se nelle vicinanze fosse esistito un santuario del culto isiaco (altrimenti il futuro imperatore avrebbe solo attirato l'attenzione).

In ogni modo, l'esistenza di un'iscrizione di pieno I secolo d.C. con la menzione di un *sacerdos Isidis Capitolinae* toglie ogni dubbio in proposito. Dimostrata così l'esistenza di un culto di Iside sul Campidoglio almeno tra gli inizi del I sec. a.C. e la fine del I sec. d.C., sia pure con qualche interruzione, é bene ora esaminare il significato degli episodi più importanti che si riferiscono a questo tormentatissimo culto.

Il più importante è quello avvenuto il 1 gennaio del 58 a.C., riportato da fonti cristiane, che traggono le loro informazioni da Varrone. I passi sono i seguenti: Tert. *ad Nat.* I 10, 17; Tert. *Apol.* 6, 8; Arnob. *adv. Nat.* II 73. A questi si può aggiungere, come ulteriore dimostrazione dell'origine varroniana della notizia: Serv. *ad Aen.* VIII 698. Non si tratta affatto, come è chiaro da questi testi, di un tentativo di introdurre sul Campidoglio il culto di Iside, che esisteva da tempo, ma di ben altro. Il console Gabinio, nel corso della cerimonia della sua entrata in funzione, che come è noto si svolgeva sul Campidoglio il 1° gennaio (la preziosa precisazione è in Tert. *ad Nat.* I 10, 17) si rifiutò di sacrificare anche alle divinità egiziane insieme agli altri dei, seguendo una decisione del Senato. Come è stato già visto (Malaise, *Cultes égyptiens en Italie*, p. 362) l'avvenimento è da collegare con l'attività politica di Clodio, che era entrato in carica come tribuno dal 10 dicembre del 59. La contestazione al console Gabinio si era svolta infatti *prae popularium coetu*. Importa qui soprattutto chiarire le motivazioni di questa richiesta, e l'esito definitivo: elementi connessi e che si chiariscono reciprocamente. La richiesta al console di sacrificare alle divinità egiziane in quel momento particolare non può significare altro che un tentativo di far *riconoscere ufficialmente* quel culto: è chiaro infatti che il sacrificio del primo gennaio riguardava solo le divinità *ufficiali* dello stato romano. La proibizione del senato, alla quale il console si adegua, verrà però disattesa in seguito alla violenza dei *populares*, che riusciranno in ultima analisi ad imporre il loro punto di vista. La frase dell'*ad Nationes* di Tertulliano, che precede la narrazione dell'episodio, non si riferisce affatto a un episodio più antico di quello del 58, come crede il Malaise, ma allo stesso. Il *sed tamen* (si veda sotto) che unisce le due parti della frase ha un senso logico, e non cronologico: la traduzione più esatta, nel contesto della frase, è un «e tuttavia» o «nonostante il fatto che», che si oppone evidentemente al fatto precedente, cioè al rialzamento degli altari da parte dei *populares*. In conclusione, l'episodio narrato da Varrone può schematizzarsi come segue:

1. il senato proibisce l'innalzamento delle are a Iside e a Serapide;
2. Gabinio, e secondo Tertulliano anche l'altro console Pisone, al momento di celebrare il sacrificio, resiste alle pressioni popolari e segue l'ordine del Senato (*potiorem habuit senatus censuram quam impetum vulgi*); le are sono rovesciate (Tert. *Apol.* 6, 8: *eversis etiam aris*);
3. gli altari vengono immediatamente ricostruiti (Tert. *ad Nat.* I 10, 17: *eorumque aras a senatu deiectas per vim popularium restructas; sed tamen et Gabinius*, etc.; Tert. *Apol.* 6, 8: *his vos restitutis summam maiestatem contulistis*).

Questo rialzamento delle are da parte dei *populares* contro la volontà del senato è dunque *immediata* ed ebbe evidentemente successo. L'esito del episodio era infatti ricordato nello stesso passo di Varrone: questo e non altro significa il passo di Arnobio (*adv. Nat.* II 73), che data per l'appunto l'ufficializzazione dei culti egiziani in Roma in relazione proprio con il consulato di Gabinio: *non post Pisonem et Gabinium consules in numerorum vestrorum rettulistis deorum*? Qui il *post* sembra indicare una successione cronologica immediata, altrimenti non si capirebbe il senso del riferimento ai due consoli del 58. Lo stesso significato ha il passo di Tertulliano, *Apol.* 6, 8: *his vos restitutis summam maiestatem contulistis*: la *summa maiestas* è qui evidentemente l'ingresso tra i culti


0
500
1000 m
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
■ MITHRAEA
● ALTRI MONUMENTI MITRIACI

ufficiali. E, a ben vedere, si capisce meglio anche il testo di Servio (*ad. Aen.* VIII 698): *Varro indignatur Alexandrinos deos Romae coli*, che evidentemente si riferisce allo stesso episodio di cui trattano Tertulliano e Arnobio (Tertulliano *ad Nat.* cita infatti Varrone come sua fonte). L'indignazione si capisce meglio, se il tentativo di Gabinio fu in conclusione frustrato, e se il culto isiaco fu da allora considerato pubblico. È significativo che il Malaise (cit.) non accenni a questo esito dell'episodio e citi solo in parte i testi relativi (dimenticando addirittura quello, fondamentale, di Arnobio). Tutto l'episodio si inquadra perfettamente nel clima politico di quell'anno, e permette di riconoscere un altro tipico episodio della politica religiosa di Clodio (Gallini, *art.cit.*) insieme a quello della Magna Mater, nell'edilità del 56, e forse anche a quelli celebri della Bona Dea, nel 62 a.C. Ricordiamo a questo proposito una serie di fatti: che nel 58 a.C. la festa mobile dei *Compitalia* veniva a cadere per l'appunto il 1° gennaio (Degrassi, *Fasti*, p. 390 - cf. Cic. *ad Att.* II 2,3 e 3,4; *in Pis.* 4,8); che questa festa, connessa con i *Saturnalia*, era celebrata dai *collegia* che raggruppavano le corporazioni di mestieri e quelle religiose della città, ed erano manovrate da Clodio (cf. Flambart, MEFRA 89, 1977, p. 115 ss.); che intorno alla abolizione e ricostruzione dei *collegia* tra il 64 e il 58 si svolge una violenta contesa politica; che il 1° gennaio del 58 si ebbe anche uno scontro intorno alla celebrazione dei *ludi compitalicii*, imposta da Clodio, con la connivenza, a quanto afferma Cicerone, del console Pisone; che infine intorno al culto isiaco si erano già in quel periodo creati dei *collegia*, come dimostra la fondazione del *collegium* dei *pastophori* avvenuta nel periodo sillano (Apul. *Met.* XI 30). La strumentalizzazione di *collegia* religiosi da parte di Clodio mostra come questi fossero direttamente implicati nella lotta politica dalla parte dei *populares*, e spiega la serie di persecuzioni da parte dell'autorità pubblica nella seconda metà del I sec. a.C., di cui quello del 58 costituisce il primo episodio conosciuto.

9) *Reg. IX. Iseo Campense*

(P.A. pp. 283-285; Malaise, *Inventaire*, pp. 187-214, nn. 342. 391)

La ricca bibliografia su quello che fu il più importante santuario del culto egiziano in Roma, e la recente sintesi del Malaise rendono superfluo riprendere dettagliatamente in questa sede l'intera descrizione dell'Iseo e Serapeo del Campo Marzio. Ci limiteremo perciò a pochi aggiornamenti e precisazioni relativi alla topografia e alla cronologia del santuario.

1. *Arco di Camilliano.* L'arco d'ingresso dal lato orientale, che si credeva perduto, esiste ancora in parte: lo si è rinvenuto nel corso di lavori (1969) nella casa d'angolo tra via S. Ignazio e piazza del Collegio Romano, conservato per notevole altezza (dalle cantine al primo piano). Si tratta dell'intero pilone nord, costruito in opera quadrata di travertino (*E.A.A.*, Suppl. 1970, p. 663).

2. Nei frammenti della pianta marmorea severiana (Carettoni, Colini, Cozza, Gatti, *La pianta marmorea di Roma antica*, Roma 1960, p. 99 tav. 31) la costruzione appare costituita da un portico absidato a sud, con il tempio in fondo; da un grande cortile porticato al centro, su cui si aprivano, a est e a ovest, due archi monumentali di ingresso (quello a est è l'arco di Camilliano) e una grande piazza, che si doveva estendere fino alla fronte principale, situata in corrispondenza di via del Seminario. Nella piazza si nota una fila di grossi punti, parallelamente alla quale, dalla parte opposta, ne doveva esistere un'altra. Questi allineamenti, in genere, sono stati interpretati come colonnati; ma l'interasse tra le colonne sarebbe troppo ampio: si dovrebbe trattare piuttosto dei piccoli obelischi, trovati effettivamente lungo questi assi, che originariamente fiancheggiavano il *dromos*, alternati a sfingi.

3. A proposito della data del santuario, il Malaise pensa che essa sia successiva alle misure di espulsione dei culti egiziani da parte di Augusto (28 a.C.) e di Agrippa (21 a.C.), e comunque anteriore a Tiberio. È più probabile, a mio avviso, che, secondo una vecchia ipotesi, il tempio sia piuttosto quello costruito dai triumviri a partire dal 43 a.C. (Cass. Dio XLVII 15, 4). Si deve ricordare infatti che la zona occupata dall'Iseo campense era nelle immediate vicinanze, e forse addirittura compresa negli *horti* di Antonio, già proprietà di Pompeo, che dopo Azio passeranno a Agrippa (Coarelli, MEFRA 89, 1977, pp. 807-846).

10) *Reg. XI. Iseo nel Foro Boario(?)*

(Malaise, *Inventaire*, p. 222, n. 407)

Un frammento di statuetta egiziana, scoperta nel 1935, nella zona di S. Maria in Cosmedin, potrebbe appartenere a un piccolo santuario localizzato in questa zona, prossima al *portus Tiberinus*.

11) *Reg. XII. Isis Athenodoria*

(Malaise, *Inventaire*, pp. 222-4, n. 408)

Nulla sappiamo di questo santuario, ricordato solo dai Cataloghi Regionari. Anche il significato del nome è incerto: sembra comunque da escludere che esso sia quello del costruttore, dal momento che sono rarissimi in Roma gli edifici costruiti da privati non appartenenti all'aristocrazia senatoria (in questo caso si tratterebbe addirittura di uno straniero). Le difficoltà aumentano naturalmente se l'edificio è di età imperiale. È preferibile dunque pensare a una statua (probabilmente di culto) opera di un scultore greco, che le avrebbe dato il suo nome (in questo caso, potrebbe trattarsi, come si è pensato, dell'Athanodoros di Rodi autore del Laocoonte). Improbabile è l'attribuzione alla statua del grande piede di acrolito, ornato di soggetti marini, scoperto all'inizio della via Appia, presso S. Cesareo. Probabilmente il tempio era più vicino alle terme di Caracalla, dove un manoscritto del XVI secolo ricorda l'esistenza di un *templum Isidis* (BC 42, 1915, pp. 57 e 351-2). Sempre presso le terme di Caracalla fu scoperto nel 1867 un «larario» isiaco (Malaise, *Inventaire*, p. 224, n. 409).

12) *Reg. XIII. Iseo di S. Sabina*

(Malaise, *Inventaire*, pp. 225-7, nn. 410-11)

A ridosso di un tratto delle Mura Serviane, sull'Aventino, a nord-ovest di S. Sabina rimangono importanti resti di edifici privati di età repubblicana (più antichi quelli all'interno delle mura, in opera incerta; più recenti quelli all'esterno, in opera reticolata). Passaggi nelle mura vennero aperti contemporaneamente alla costruzione degli edifici esterni (verosimilmente quando le mura persero il loro carattere difensivo, nel corso del I sec. a.C.). Resti di pitture e di graffiti attestano che un gruppo di ambienti fu occuppato, nel corso del I sec. d.C, da una comunità isiaca. I nomi conservati, più spesso greci, appartengono a schiavi: forse lavoratori dei vicini porti sul Tevere.

13) *Reg. XIV. Culti isiaci di Trastevere e del Vaticano*

(Malaise, *Inventaire*, pp. 231 s., n. 425; pp. 209 s., n. 420)

Resti di un edificio scoperti nel secolo scorso fuori di Porta Portese potrebbero appartenere a un santuario isiaco, a giudicare da una clessidra egiziana in granito nero del III sec. a.C. e da alcune iscrizioni scoperte nella zona.

All'esistenza di un santuario in Vaticano farebbe pensare la scoperta avvenuta nel 1941, a via della Conciliazione, di un grande rilievo con rappresentazione di Serapide, Iside e Arpocrate.

* * *

Si ripubblica qui di séguito, ingrandita, la pianta di Roma con la localizzazione dei culti mitriaci. Le didascalie e il testo relativi ai singoli nu-

meri sono pubblicati in U. Bianchi (a cura di), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979 (EPRO vol. 80), pp. 69-79 e pianta.

DISCUSSIONE

VERSNEL (reaction to Coarelli): To begin with I would say that you have shown in a quite convincing way how Clara Gallini's well-known scheme of popular pressure, introduction of the foreign god, isolation and, in the end, integration worked out in the case of Isis, particularly in connection with the initiatives of Claudius. I have, however, some doubts about the possibility of proving the same sequence of events, actions and reactions, in the case of the introduction, being the first item of the scheme, of the Mater Magna in Rome.

As you know quite different interpretations have been suggested. One is that Scipio and his 'faction' may have had one or two fingers in the pie. My question is: do you know of any truly hard facts that might bear out, or at least make plausible, that popular pressure was in the background of the introduction in 205/4 B.C. (I am, to be sure, not speaking of the later integration of the cult)? True enough we know of serious religious crises in 207 B.C., but I do not seem to remember any straight remark of Livy (if we may identify Livy with 'hard fact' for the moment) that really connects the introduction of the Mater Magna with popular pressure. Certainly not as explicitly as in some passages of his report on the Bacchanalia.

COARELLI: A propos de l'introduction à Rome du culte de la *Magna Mater*, le texte de Tite-Live est formel (Liv. XXIX 10,4): *Civitatem eo tempore repens religio invaserat invento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia vincique posse si Mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret.* Il s'agit evidemment d'un mouvement populaire (comme l'indiquent les termes utilisés, *civitatem religio invaserat*) à la suite de prodiges. L'intervention du Sénat, qui prend en main le contrôle de la situation, n'est qu'une conséquence de ce mouvement populaire. La suite, c'est-à-dire l'installation du culte au Palatin — et donc l'assimilation de la Magna Mater à la religion indigène, en tant que déesse «troyenne», les limitations imposées au culte, etc., ne sont justement qu'un phénomène d'«intégration», mieux, de répression; je ne vois pas pourquoi l'establishment romain aurait pris l'initiative d'introduire un culte, considéré dangereux, du moment qu'on s'est empressé de le fermer aussitôt dans un cadre patricien, et de l'isoler soigneusement de la masse des citoyens.

En effet, j'aurais dû préciser d'abord que quand j'ai utilisé le mot «mystique», c'est parce que je n'avais pas un terme plus précis. Ce qui m'intéresse c'est l'aspect de la religiosité populaire à Rome par rapport à la religion officielle au IIème siècle avant J. C. Pour cela, je me suis inspiré du livre de Clara Gallini, sur les *bacchanalia*. Je ne dis pas que dans l'aspect de l'intégration il n'y ait pas de mystique. Par exemple, la Vénus césarienne a sans doute des aspects mystiques. Seulement, des aspects mystiques visant à l'intégration, c'est-à-dire utilisés de façon différente.

Pour le niveau populaire, je crois que c'est à vous de le définir de façon plus précise: mais ce qui me frappe c'est qu'en effet il y avait là quelque chose de dangereux, qu'il fallait réprimer. Ça c'est clair. Dangereux non seulement au niveau politique. Disons mieux: non seulement au niveau directement politique, autrement ce serait une simplification excessive. Il s'agit d'une question politique, et en même temps idéologique, culturelle, qui est véhiculée par la religion, et ces problèmes ont fini par mettre en crise une conception globale de l'Etat romain. Donc c'est une nouveauté: il s'agit de l'introduction de quelque chose qui n'appartient pas à la religion traditionnelle. Moi je ne peux la définir que négativement; c'est à vous de la définir positivement.

BIANCHI: J'ai encore une petite remarque qui ne concerne plus la discussion, mais qui peut être utile pour nos travaux successifs. Cette graduation concernant l'admission des cultes étrangers à Rome, et de cultes aussi ayant des possibilités mystiques ou mystériques, sera intéressante pour nous, quand nous irons faire notre tentative de *status quaestionis*, car la question se reproduira, pourquoi le culte mithriaque n'a-t-il pu arriver jusqu'au sommet de cette échelle, de cette espèce de *cursus honorum* pour les divinités orientales importées, tandis que cela a été possible pour Isis et pour Cybèle?

Donc, on constate une typologie différentielle du culte mystérique de Mithra; ça nous reporte à notre problème de l'année dernière, le problème de la typisation historique des cultes mystiques.

PATRIZIO PENSABENE

NUOVE INDAGINI NELL'AREA DEL TEMPIO DI CIBELE SUL PALATINO

I

Da tre anni l'Istituto di Archeologia, in collaborazione con la Soprintendenza Archeologica di Roma, esegue nell'area SO del Palatino e in particolare sul Tempio di Cibele numerosi saggi di scavo[1].

Va subito premesso che i dati archeologici nuovi emersi da tale attività non sono finora sufficienti a dare nuova luce sugli aspetti soteriologici del culto che sono l'oggetto del convegno attuale, anche se potranno contribuire a inquadrare meglio il luogo in cui il culto veniva celebrato.

Non è qui il caso di ripercorrere la storia della *Magna Mater* a Roma, già ampiamente conosciuta[2]; tuttavia è forse utile ricordare brevemente i momenti fondamentali della sua storia, perchè sono stati utili anche nella comprensione dei dati archeologici che man mano si venivano scoprendo.

Schematicamente si può individuare un primo periodo in cui il culto aveva assunto senz'altro un carattere ufficiale, ma chiuso, cioè limitato ad un ambito molto ristretto che tendeva ad escludere gli elementi orientali che meno erano consoni alla mentalità romana: le *sodalitates* della dea erano riservate alla migliore aristocrazia (Cic., Cato Maior, 45; Gellius, II, 24,2), i sacerdoti non potevano essere romani e la divinità era vista soprattutto nel suo aspetto di protettrice della fondazione e della conservazione di Roma, e forse a questo aspetto risale il suo appellativo di *salutaris*[3]. Questo aspetto rimase sempre parte integrante del culto della *Magna Mater*, come rivela tra l'altro la rappresentazione del suo tempio sul Palatino nel rilievo di Villa Medici, nel cui frontone è visibile il trono della dea con una corona turrita che richiama appunto l'attributo di protettrice della città che aveva Cibele. Si ricorda ancora che i ludi megalensi erano celebrati sotto la presidenza degli edili curuli (Liv., XXXV, 54) e niente potrebbe attestare meglio il carattere aristocratico nel quale si dovettero mantenere il culto e le sue manifestazioni in questo primo periodo[4].

Un secondo periodo, nel quale il culto, oltre che ufficiale, può anche definirsi aperto, è senza dubbio da vedersi nelle vicende della fine del II sec. a.C. a Roma, successive all'incendio del tempio nel 111 e che certamente ne favorirono la ricostruzione, avvenuta intorno alla fine di quel secolo: si tratta della presenza di Battakes, il grande sacerdote di Pessinunte, a Roma, la sua profezia di vittoria sui Teutoni, e, si può aggiungere, anche il viaggio che Mario fece in Asia Minore nel 98 o agli inizi del 97 per compiere i sacrifici che aveva votato alla *Magna Mater*, voti da mettere probabilmente in relazione con la precedente profezia di Battakes. Ricordiamo ancora che, secondo Plutarco, il senato, impressionato da Battakes e dalla sua profezia, votò la costruzione di un «naos epinikios» alla *Magna Mater* in Roma (Plut., Marius, 17, 9) che non è certo se si debba riferire al lavoro di ricostruzione del Tempio della *Magna Mater* sul Palatino, anche se possibile[5].

Dell'apertura popolare che ormai aveva il culto nel I sec. a.C. è prova tra l'altro il grande fasto con cui l'edile Caio Giulio Cesare (Dion. Cass., XXXVII, 8) celebrò i ludi megalensi[6], evidentemente come mezzo più sicuro per conciliarsi il favore del popolo. Ormai, nonostante il ruolo conducente che la nobiltà aveva avuto nell'introdurre la dea ed il suo culto a Roma, e nonostante il suo tentativo di conferire al culto un tono aristocratico per controllarlo meglio, i seguaci erano soprattutto appartenenti agli ordini inferiori della società romana, che apprezzavano proprio quegli aspetti misterici e orgiastici che erano legati alla coppia Cibele-Attis. A questo proposito si può rilevare come l'aver ritrovato nel riempimento del podio della cella del tempio sul Palatino statuette votive non solo di Cibele, ma anche di Attis, appartenenti al II sec. a.C.[7], indichi un interesse dei fedeli verso questo culto proprio per l'aspetto soteriologico connesso con la figura di Attis. Se infatti la figura di Attis ebbe tanto successo popolare, nonostante l'estraneità alla tradizione greco-romana dell'eunuchismo, e nonostante la palese avversità della classe dirigente verso questa divinità, la ragione mi sembra sia da ricercare nella garanzia che le vicende di Attis potevano offrire contro la morte, che è un elemento certamente caratteristico del complesso rituale e mistico che lo accompagna. È evidente che presto il culto di Cibele sarebbe divenuto, da ufficiale e aperto, decisamente pubblico, cioè riconosciuto e accettato in tutte le sue valenze da parte dello stato.

Sotto Augusto, infatti, il culto diviene ufficiale e pubblico, la dea viene inclusa tra quelle protettrici della casa imperiale, come rivelano la base di Sorrento o le raffigurazioni con corona turrita di Livia assimilata a Cibele (ad esempio nell'onice di Vienna), e al santuario stesso del Palatino vengono elargite maggiori possibilità finanziarie, come si potrebbe dedurre dal *Liber Coloniarum*, che ci informa di terreni presso Venafro concessi da Augusto alla *Idaea*[8]. Ricordiamo il noto passo delle

Res Gestae in cui Augusto menziona la sua ricostruzione del Tempio della *Magna Mater*, distrutto anni prima da un incendio.

Nella seconda metà del I sec. a.C. il culto aveva subito ormai un'esegesi simbolica d'origine greca e forse anche con elementi stoici, di cui sono stati visti alcuni riflessi nella descrizione della sacra processione a Roma dei seguaci di Cibele, in Lucrezio[9]. Con l'età imperiale è sempre maggiore il diffondersi della celebrazione del culto di Attis, testimoniata anche da un'iscrizione dell'età flavia[10], e la crescente importanza del collegio dei Dendrofori, diffusosi anche in tutto l'Occidente: i componenti di questo collegio erano legati alla lavorazione del legno, come rivela il fatto che nel 315, all'atto del suo scioglimento, i suoi membri furono incorporati nel collegio dei fabbri, ma anche in quello dei *centonarii* e ciò può rivelare che di esso facevano parte anche membri di altre professioni, come conferma il ricco commerciante di perle M. Publicius Hilarus, quinquennale perpetuo del collegio dei Dendrofori, per il quale a sue spese edificò la sede[11].

II

Prima ancora di affrontare il resoconto dei risultati dei nostri scavi, va osservato che gli edifici dell'area SO del Palatino, come d'altronde molti dei monumenti più importanti di Roma antica, hanno avuto la singolare sorte di essere da una parte molto noti per le continue citazioni e riproduzioni generiche, dall'altra quasi del tutto sconosciuti per ciò che riguarda gli specifici aspetti storico-architettonici: non sono mai stati oggetto di ricerche sistematiche, quasi mai di seri rilevamenti grafici e topografici (gli ultimi più attendibili risalgono agli inizi del secolo, ad opera della Scuola degli Ingegneri[12]) e di ricostruzioni basate sui resti realmente emergenti e non su dati ipotetici. Da ciò è conseguito che tre dei principali edifici di questa zona, il Tempio di Cibele, il vicino c.d. *Auguratorium* ed un altro tempio in cima alle *Scalae Caci* non abbiano finora ricevuto l'attenzione necessaria per una loro storia e ricostruzione attendibili; ed anzi degli ultimi due s'ignora anche la divinità a cui erano dedicati, mentre di quello di Cibele l'identificazione risale agli ultimi decenni del secolo passato. Infatti negli scavi palatini dei Farnese (1720-1730) il tempio non fu portato alla luce, anche se si ebbe occasione di qualche ritrovamento nella sua area, in quanto il Maffei nel 1749 pubblicò un'iscrizione di sacerdoti di Cibele dai giardini Farnese. Fu nei lavori del De Tournon (1809-1814) che si videro i ruderi del tempio, rappresentato però col nome di Cerere nella pianta del Palatino edita nel 1828 dal Thon. Pietro Rosa, invece, nel 1862 e nel 1872 mise alla luce le

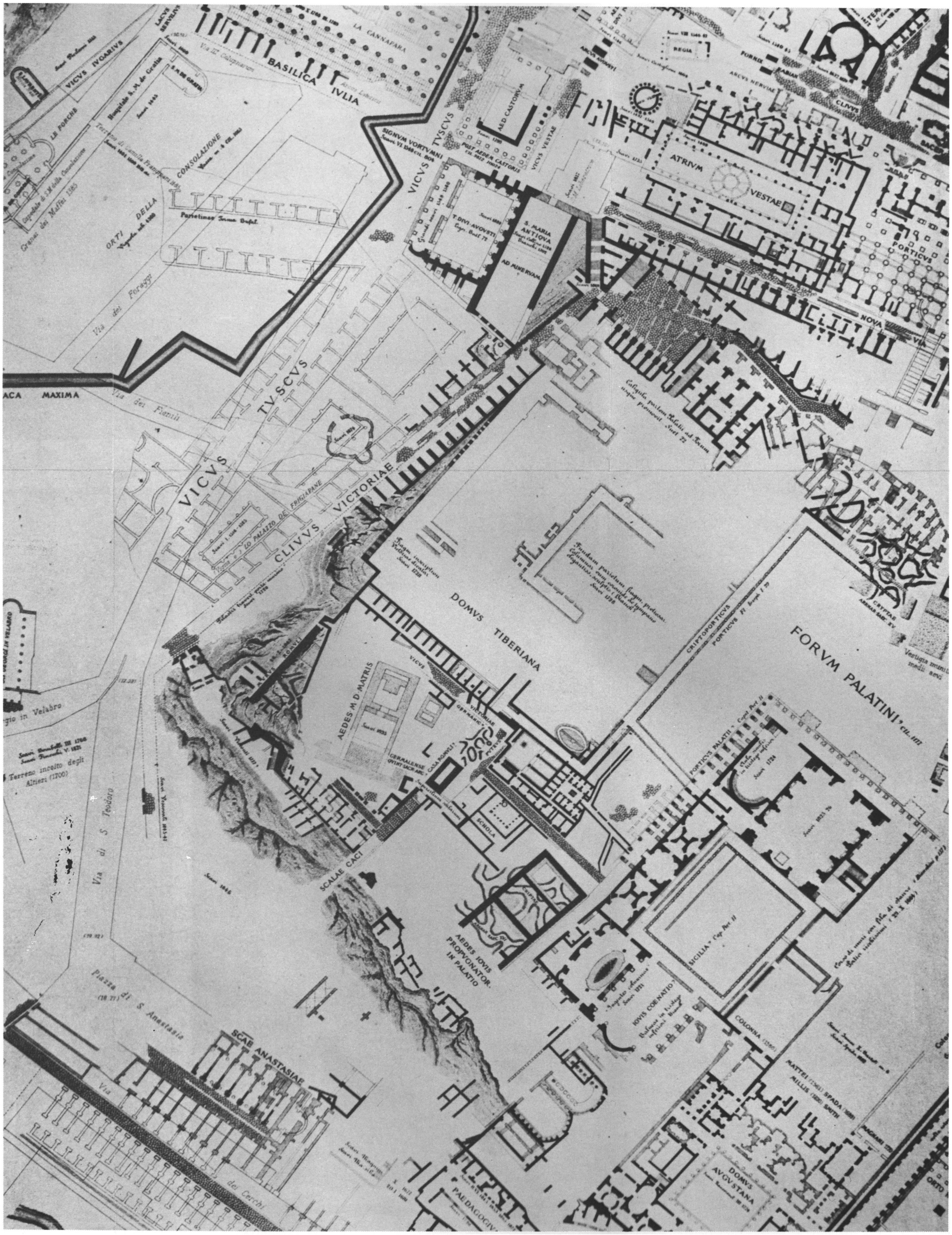

BASILICA IVLIA
LA CANNAPARA
VICVS IVGARIVS
LACVS SERVILIVS
Via di Cerchi
CONSOLAZIONE
ORTI DELLA
Via dei Foraggi
VICVS TVSCVS
SIGNVM VORTVMNI
AED CASTORVM
VICVS VESTAE
REGIA
ATRIVM VESTAE
PORTICVS
NOVA
VIA
T. DIVI AVGVSTI
S. MARIA ANTIQVA
AD MINERVAM
CLOACA MAXIMA
Via dei Fienili
VICVS TVSCVS
CLIVVS VICTORIAE
LO PALAZZO DE FRISIAPANE
DOMVS TIBERIANA
CRIPTOPORTICVS
FORVM PALATINI
AEDES M D MATRIS
GERMALENSE
CASA ROMVLI
SCALAE CACI
SCHOLA
AEDES IOVIS PROPVGNATOR. IN PALATIO
PORTICVS PALATII
SICILIA
IOVIS COENATIO
COLONNA
MATTEI
SPADA
MILLS
SMITH
DOMVS AVGVSTANA
PAEDAGOGIVM
SCAE ANASTASIAE
Piazza di S. Anastasia
Via di S. Teodoro
Giorgio in Velabro
Terreno inciso degli Altieri (1700)

Fig. 1. Pianta del Palatino, dal Lanciani.

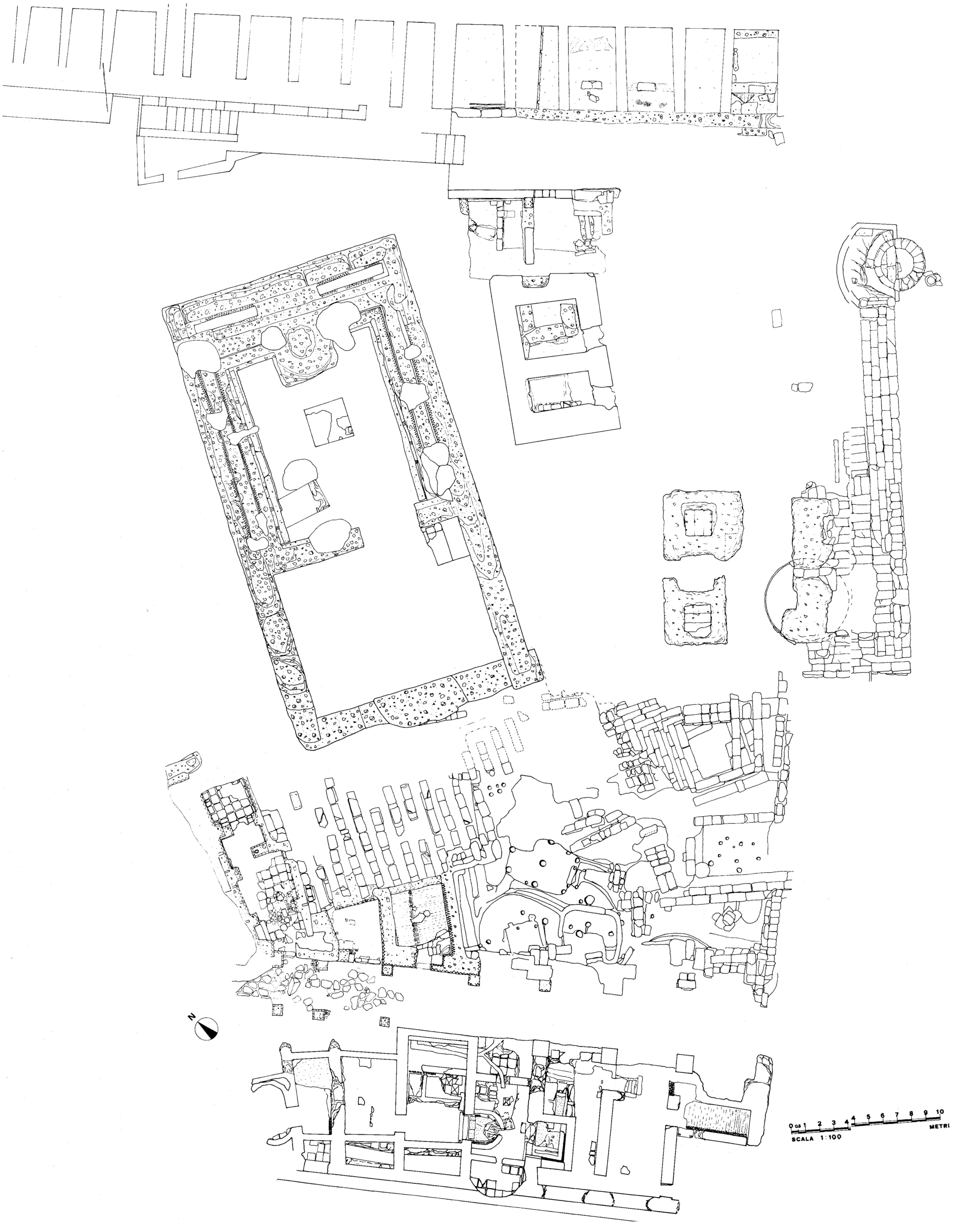

N
0 0.5 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
SCALA 1:100
METRI

Fig. 2. Planimetria della zona occidentale del Palatino (scavo 1980).

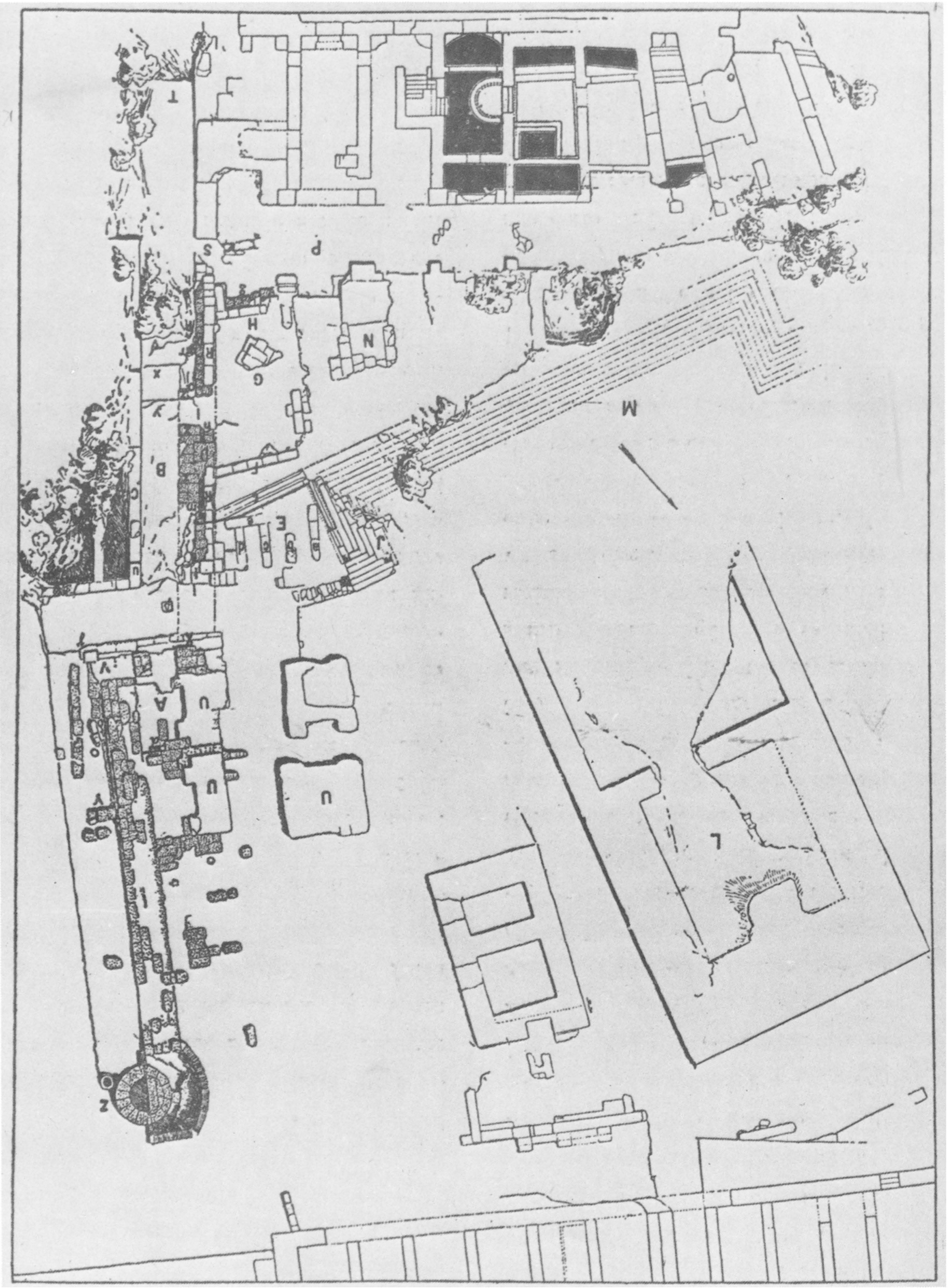

T
S
P
H
N
G
R
X
Y
B
C
E
M
L
U
A
Z

Fig. 3. Planimetria della zona sud-occidentale del Palatino, dal Pinza, 1904.

Scalae Caci e tutto il perimetro del Tempio di Cibele, eccetto il fronte del pronao: appunto per la mancanza di questo fronte, di cui in realtà esistevano le fondazioni più in basso, il Rosa scambiò l'edificio per un *Auguratorium*, noto dalle fonti come esistente sul Palatino, con cui in seguito fu, sempre erroneamente, identificato l'edificio in laterizio accanto al Tempio di Cibele, che fu scavato pochi anni dopo gli interventi del Rosa[13]. Al Visconti e al Lanciani si deve finalmente l'identificazione come Tempio di Cibele, nel 1873. Essa fu accettata dallo Huelsen, che nel 1893 fece eseguire dei saggi di scavo e tentò una ricostruzione architettonica del tempio con ampia scalinata antistante, che fu alla base delle successive ricostruzioni della pianta (fig. 3) del tempio (Pinza, Gatteschi)[14]. Al 1949-1951 risalgono i saggi di scavo del Romanelli, che accertarono le sostruzioni della scalinata, l'altezza delle fondazioni del podio, al cui interno egli ritrovò numerosi fittili votivi rappresentanti soprattutto Attis, secondo varie tipologie, ma anche Cibele e altri oggetti di culto, e l'esistenza di una vasca rituale, ricoperta poi prima dell'età augustea, al termine della scalinata angolare sul lato SE del tempio; egli non si accorse tuttavia della rete di cunicoli sotterranei di ricercatori di materiali lungo le fondazioni e all'interno del podio del Tempio, che potevano inficiare i dati della stratigrafia desunti dai suoi saggi: il rinvenimento del materiale votivo ha comunque definitivamente confermato l'identificazione con il santuario di Cibele.

III

Rimandando per una descrizione più analitica alle relazioni già pubblicate[15], si riassumono qui i risultati dei lavori di scavo finora eseguiti:

1. La cronologia delle fasi del Tempio di Cibele e la sua ricostruzione architettonica compresa la scalinata d'accesso.
2. L'individuazione di due fasi nell'ampia platea antistante al tempio che nella seconda fase passava sopra la *via tecta* sottostante e le taberne che si aprivano su di essa; anche di queste è stato possibile ricostruire almeno tre fasi.
3. La cronologia del c.d. *Auguratorium* e l'individuazione di due edifici precedenti di età repubblicana.
4. Il riconoscimento di tre fasi nelle taberne sul retro della *Domus Tiberiana*, che delimitavano il lato NE dell'area sacra della *Magna Mater*; il pavimento di esse nella terza fase fu rialzato al livello corrispondente alla costruzione dell'attuale c.d. *Auguratorium* in laterizio.

5. Studio e rilievo dell'edificio in cima alle *Scalae Caci*, per il quale recentemente è stata ipotizzata l'identificazione col Tempio della Vittoria, e studio e rilievo del muro in opera quadrata che corre dietro quest'ultimo edificio fino alla cisterna arcaica accanto alla «casa di Livia»: di esso ci si è chiesti se costituisse come il lato di un *temenos* che racchiudeva l'area sacra o in realtà facesse parte delle fondazioni del lato SE dell'edificio stesso, permettendo d'ipotizzare la pianta di un grande tempio rettangolare.
6. L'individuazione di una serie di cunicoli e di fosse di spoliazione riconducibili al periodo rinascimentale e ai due secoli successivi, che riguardano buona parte del perimetro delle fondazioni di tutti gli edifici considerati (cfr. tavv. II, 1; III, 1, 2).

Il Tempio di Cibele, come si ricava dagli attuali resti (fig. 2) e dal rilievo di Villa Medici, era prostilo, esastilo e di ordine corinzio, ed era costituito da una cella e da un pronao quasi della stessa grandezza, che si elevavano su un imponente podio alto, insieme alle fondazioni, più di otto metri dalla roccia del Palatino. Internamente la cella presentava al centro del lato di fondo un largo plinto, con le fondazioni ugualmente fino alla roccia del Palatino: questo doveva ospitare in una edicola la statua di culto di argento della *Magna Mater*, che in luogo del volto, come è noto dalle fonti, presentava la pietra nera aniconica, simbolo della dea, trasportata nel 204 a.C. da Pessinunte. Sulle pareti lunghe all'interno della cella e su quella di fondo ai lati del plinto correva un colonnato interno, mentre su quelle esterne erano addossate semicolonne (fig. 4).

Come appartenenti alla prima fase del 191 si sono riconosciuti le fondazioni e il podio in opera incerta[16] con *caementa* di tufo di Grotta Oscura e di peperino (che solo in superficie tendono a disporsi in ricorsi alternativamente verdi e gialli) e ancora qualche raro frammento di travertino. Anche le fondazioni del colonnato interno presentano la stessa composizione (nell'angolo NE lo spigolo è però formato da tufelli rettangolari): esse sono costituite da un muro concentrico a quello della cella e ugualmente poggiante sulla roccia del Palatino. Tra le fondazioni della cella e del colonnato interno veniva così a formarsi un'intercapedine abbastanza larga per il passaggio di una persona e che forse inizialmente rimase agibile: difficile dire quale sia stata la sua funzione, se cioè motivata solo da ragioni tecniche (ad esempio per l'aerazione e per una più rapida essiccatura dell'opera cementizia), oppure dovuta all'esigenza di creare degli spazi nascosti all'interno del tempio per ragioni di culto (si ricordi il rito della *katabasis*).

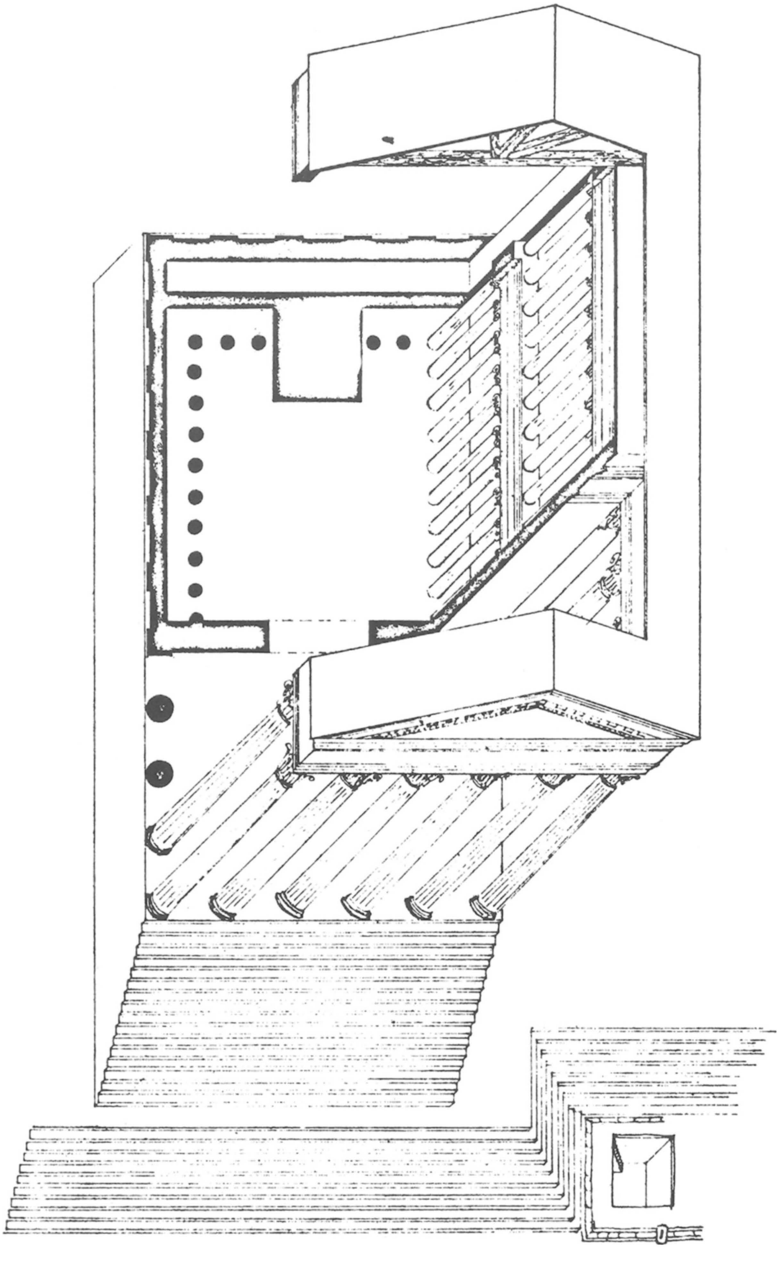


Fig. 4. Ipotesi ricostruttiva del Tempio di Cibele nella prima fase.

Un'altra intercapedine era visibile sul retro del muro di fondo della cella, che viene così ad essere costituito da tre muri separati da due intercapedini. Poichè tutti e tre i muri sono interrotti al centro del plinto e relative fondazioni della statua di culto, il muro esterno non doveva reggere un eventuale *posticum* colonnato molto ristretto: si può invece pensare che il muro più interno fosse dovuto o a un doppio colonnato ai lati dell'edicola della statua di culto, o ad un avanzamento del muro di fondo che causò la costruzione di nuove fondazioni per il colonnato[17].

Dopo l'incendio del 111, che aveva lasciato intatta buona parte del podio, la cella fu ricostruita sempre in opera incerta, solo in qualche tratto in quasi reticolato, ma con un differente tipo di frammenti di tufo nella calce (tufo rosso di Fidene); in questa fase i due setti della fondazione del podio e del colonnato interno furono ripresi in modo o da lasciare agibile l'intercapedine tra di essi, o, se essa era già stata interrata, come è probabile, in modo da non appoggiare su di essa elementi costruttivi.

In una fase successiva sopra l'interro dell'intercapedine, a livello della ripresa delle pareti della cella con i tufi rossi, si versò una gettata in opera cementizia che così venne a riempire lo spazio tra i muri della cella e del colonnato interno, delle cui cortine anzi portava l'impronta. Si veniva così a creare un bancone lungo le pareti interne della cella sopra cui correva un nuovo colonnato interno[18], come si riscontra in altri templi tardo repubblicani, ad esempio nel Tempio di Giove a Pompei o di Ercole a Ostia[19]. Questa fase corrisponde forse a quella del restauro augusteo, quando fu sistemato un nuovo pavimento, di marmo, ad un livello probabilmente più basso di quello precedente per permettere la sporgenza del bancone. Questo pavimento, di cui abbiamo trovato un tratto in posto, era costituito da lastroni rettangolari concentrici secondo i colori, di breccia rosa, di marmo bianco (forse da Docimium in Frigia), di marmo nero tipo lavagna e di portasanta; quest'ultimo tipo era steso lungo lo zoccolo su cui poggiavano le lastre verticali che rivestivano il bancone e di cui si sono trovate le impronte.

Alla fase augustea appartengono ancora i frammenti marmorei di colonne e di capitelli corinzi trovati all'interno della cella, che dovevano far parte del colonnato interno (su due ordini?), e i numerosi rocchi di colonne, elementi della trabeazione e capitelli corinzi in peperino, che testimoniano come Augusto esternamente fece eseguire il restauro con l'uso del materiale precedentemente usato nel tempio[20]. Ad una fase precedente appartengono invece un capitello ionico di peperino trovato sempre nella cella e che anche questa volta doveva far parte del colonnato interno e un frammento di cornice con i caratteristici dentelli stretti e allungati di tradizione ellenistica[21].

IV

Elemento essenziale dei *ludi megalenses* erano i *ludi scaenici* (Liv., XXXV, 54), la cui rappresentazione sembra fosse cominciata fin dal 194, prima quindi dell'ultimazione del tempio stesso che avvenne nel 191. Poichè da Cicerone (har. resp., XII, 24) sappiamo che i ludi *in Palatio nostri maiores ante templum in ipso Matris Magnae conspectu Megalensibus fieri celebrarique voluerunt*, doveva esservi un'area proprio antistante al tempio sulla quale era possibile l'erezione ogni anno delle strutture lignee della scena e la possibilità per gli spettatori di sedersi durante lo spettacolo.

Attualmente la zona davanti al tempio presenta una serie di strutture (fig. 2) in opera quadrata di età repubblicana che hanno subito varie trasformazioni, tra le quali, per ciò che riguarda la storia del tempio, ne abbiamo distinte due principali: la prima caratterizzata da una serie di filari paralleli (tav. I, 1) di blocchi di tufo di Grotta Oscura e di Fidene (ciascun filare largo circa cm. 60 e distante dagli altri circa cm. 60-70), con lo stesso orientamento del Tempio di Cibele (NE-SO) e anzi perpendicolari al suo fronte del pronao, rispetto a cui però si estendevano anche oltre il perimetro; essi sembrano essere le sostruzioni di un'ampia scalinata, di cui forse è distinguibile il piano di appoggio dell'ultimo gradino costituito da un filare, perpendicolare ai precedenti, in tufo di Grotta Oscura, con leggera resega che testimonierebbe appunto l'attacco del gradino[22]. Poco distante da questo filare ne corre un altro leggermente obliquo rispetto ad esso, sempre di tufo di Grotta Oscura, su cui però poggiano alcuni conci di tufo di Monteverde. Questi ultimi conci sembrano appartenere ai margini di una pavimentazione in quanto sono sullo stesso livello dei resti di un piano a grandi lastre sempre di tufo di Monteverde, visibili a S, non lontano da una fontana repubblicana che si affaccia però sulla via sottostante; essi si sono conservati solo in questo punto, perchè in seguito, come vedremo, su questa via si aprirono delle taberne che eliminarono la pavimentazione precedente.

Emerge dunque il quadro di una pavimentazione in tufo di Monteverde antistante ad una scalinata su sostruzioni di filari di tufo di Grotta Oscura e di Fidene, ma con gradini ugualmenti in tufo di Monteverde: questo è provato dal conserversi di cinque gradini in blocchi e lastre di tufo di Monteverde, disposti ad angolo retto e orientati con il tempio, che formavano, come già aveva visto lo Huelsen, l'angolo SE della scalinata; le loro sostruzioni erano constituite oltrechè dai filari di Grotta Oscura, anche da alcuni setti di conci di cappellaccio[23], poggianti sopra di essi, ma in modo più fitto, distanti tra loro circa cm. 40-60 ed essendo ciascun blocco meno spesso (cm. 46-50) di quelli di Grotta Oscura sottostanti. Veniva così a crearsi una specie di sottomassicciata ai gradini della scalinata, la quale dunque risulta superare ampiamente i limiti del perimetro del pronao, almeno per quello che riguarda la gradinata inferiore che doveva essere divisa da un pianerottolo dalla parte superiore della gradinata, della stessa larghezza, invece, del pronao[24]. Conci di cappellaccio più piccoli sono ancora visibili sopra l'estremità S di uno dei filari di tufo di Grotta Oscura, in posizione centrale rispetto agli altri filari delle sostruzioni delle scale: ciò ha permesso di formulare anche l'ipotesi che servissero di basamento ad altare collocato al centro del margine inferiore della scalinata.

Inoltre i cinque gradini, di cui sopra, che ancora si conservano, erano durante questa prima fase in collegamento con una vasca quadrangolare[25] (m. 3,05 × 3,65) con pareti in tre file di conci di tufo di Grotta Oscura (alte m. 1,70) con giunti accuratamente stuccati, coronati da una cornice a sagoma curvilinea (alta cm. 20) molto semplice a cui si sovrappone una quarta fila di conci di tufo di Monteverde (alta cm. 56) più arretrata e con evidenti tracce di uso (come anche i piccoli gradini all'interno della vasca ricavati da un unico blocco di Monteverde). Esternamente alla base della vasca corre tutt'intorno una cunetta ricavata in lastre ancora di tufo di Monteverde ed il cui livello è ad un'altezza pressochè uguale ai resti di pavimentazione sopraddetta, ugualmente dello stesso materiale.

Sembra dunque un'unica sistemazione contemporanea con ampia scalinata che poteva quasi essere utilizzata come cavea durante lo svolgimento dei ludi megalensi, con platea antistante su cui questi potevano in parte avere luogo; area rispetto alla quale doveva tuttavia sporgere la fontana repubblicana[26] a cui abbiamo accennato e che presumibilmente anche in questa fase doveva affacciarsi su una strada, che precede dunque l'attuale, ma ad un livello diverso forse più alto, e corrispondente a quello della platea[27]. L'angolo SE della scalinata infine dà accesso ad una vasca (fig. 4) facente parte sicuramente del complesso sacro della *Magna Mater*, in quanto ne ha lo stesso orientamento (questo è discordante rispetto a tutti gli altri edifici precedenti e susseguenti della zona); la sua funzione è certamente da collegare con il culto di Cibele, anche se forse è da considerare con cautela l'interpretazione proposta dal Romanelli, che ne fu lo scopritore, riguardante il suo uso per la *lavatio* annuale della statua di culto di Cibele, che solo dal tempo di Augusto sarebbe avvenuta nell'Almone sull'Appia (Ovidio, *Fast.*, IV, 337 ss.), in quanto cisterne adibite a scopi rituali sono note in molti altri templi, anche se di divinità diverse.

V

Nella fase successiva, parallelamente alla ricostruzione del tempio (forse quella dopo il 111), si operò un rialzamento di tutta la platea antistante[28] che sconvolse tutte le precedenti sistemazioni. La prima conseguenza fu l'eliminazione della parte inferiore della scalinata del tempio e quindi del precedente allargamento oltre il perimetro del pronao: furono quindi interrati i gradini angolari, di cui abbiamo parlato sopra, e anche la vasca (i materiali del suo interro sono della tarda repubblica). Sopra il riempimento e sui margini di questa si costruirono dei brevi filari paralleli di blocchi di tufo di Grotta Oscura, (come si ricava dalle vecchie piante precedenti lo scavo del Romanelli) (fig. 3) orientati questa volta non secondo il Tempio della *Magna Mater*, ma secondo l'edificio in cima alle *Scalae Caci*, che fu appunto ricostruito in opera incerta gettata sopra le precedenti fondazioni in opera quadrata con blocchi di Grotta Oscura: i filari evidentemente sostruivano una piattaforma, se non una scalinata sul lato lungo, come nel Tempio della Concordia[29], antistante al lato lungo meridionale di questo edificio, e limitata a SE dall'andamento delle *Scalae Caci*; oppure una scalinata sul lato corto se l'edificio in cima alle *Scalae Caci* è da considerare comprensivo del c.d. *temenos* in blocchi, risultando cosí la pianta rettangolare di un grande tempio con ampia scalinata di cui andrebbero precisati i rapporti con la porta delle *Scalae Caci.*

La via sottostante alla platea venne allora pilastrata (tav. II, 2) e coperta con una volta forse a botte lunettata[30]: su entrambi i lati, dalle arcate in blocchi di tufo rosso che la limitavano, si aprirono delle taberne in opera incerta con volte a botte, molte delle quali in seguito restaurate in laterizio (in una il pavimento in bipedali presenta bolli di Settimio Severo, in un'altra vi è un pavimento in spicato, mentre i pavimenti delle taberne nella zona delle capanne furono tolti durante gli scavi di questo secolo e solo di uno si ha la notizia che era costituito da «mattonelle di cotto»[31]) e di cui una con pavimento ribassato presentava una camera superiore con pavimento in mosaico tardo e ripide scalette di accesso. Sono appunto queste taberne a causare la distruzione della pavimentazione in tufo di Monteverde della platea della prima fase, ma non delle sostruzioni in filari della scalinata in quanto la loro parete di fondo si arresta in corrispondenza del margine inferiore della prima scalinata (tav. I, 2), perchè evidentemente i filari furono nuovamente riutilizzati per la sostruzione delle successive scalinate. Inoltre è dalla ricostruzione dell'altezza della volta di queste taberne, di cui in una resta l'attacco, e della volta della *via tecta*, di cui si conservano alcuni attacchi, (tav. II, 2) che si è potuto ricostruire il livello della nuova platea, che poggiò su di esse e la *via tecta* fino a raggiungere il margine del Palatino.

Ancora, per una ricostruzione dell'aspetto che questa parte sud-occidentale del Palatino assunse nel periodo tardo-repubblicano, che in qualche modo riecheggiava i grandi santuari a terrazze del Lazio, si deve tener conto dei giganteschi muraglioni in blocchi di tufo di Fidene e di Grotta Oscura che sostruivano tutto il fianco del colle[32] (fig. 1) (talvolta addossandosi a precedenti muri in blocchi di cappellaccio), e dei quali alcuni resti furono inglobati nella successiva insula in laterizio costruita sotto il margine della terrazza del santuario di Cibele. Sul fianco O del colle risulta inoltre la presenza di grossi muraglioni in opera cementizia che raggiungono il ciglio attuale del Palatino e che sembra siano stati gettati scavando dietro i muraglioni di blocchi di tufo[33]; di questi invece si conservano solo alcuni tratti della parte inferiore.

Sulla continuità di questa sistemazione con amplia platea sostruita davanti al tempio fino in epoca tarda, si ha testimonianza, oltre che dalle fonti che riferiscono come ancora nel tardo impero vi si rappresentassero scene teatrali e pantomime sugli amori di Cibele e Attis (Arnob., *nat.*, VII, 33; Aug., civ., II, 4), anche dalla stessa *via tecta* in quanto la volta ebbe bisogno nel IV sec. d.C. di nuovi pilastri in laterizio che restrinsero però l'ampiezza della strada: sarebbe importante accertare dove proseguisse questa *via tecta*, che apparentemente sembra giri intorno l'angolo SO del Palatino, in quanto connessa con questo problema è l'identificazione del *Clivus Victoriae* e dell'originario sito del Tempio della Vittoria (v. nota 41).

VI

La nostra indagine infine si è rivolta anche sul c.d. *Auguratorium* (fig. 2), cioè il piccolo edificio templare accanto il Tempio della *Magna Mater*: di esso restano le fondazioni della cella e del pronao che conservano ancora visibilissime le impronte della cassaforma lignea dentro cui erano state gettate, e sopra le quali in alcuni punti si distingue lo spiccato delle pareti in laterizio, che ci dà un'indicazione del piano di campagna nell'epoca di questo tempietto[34]. Nella calce i *caementa* sono costituiti prevalentemente da frammenti di mattoni: due di questi conservano un bollo traiano-adrianeo che ci assicura della datazione dell'edificio nel II sec. d.C., più probabilmente intorno alla sua metà a giudicare dal materiale trovato nei riempimenti all'interno della cella e del pronao. Inoltre, di queste fondazioni, date le dimensioni ridotte del perimetro dell'edificio, sorprende il loro notevole spessore, che trova una spiegazione solo pensando che su di esse poggiavano non solo le pareti della cella, ma anche un colonnato probabilmente interno.

Per quanto riguarda la sua identificazione, se è da abbandonare certamente quella tradizionale che vedeva nell'edificio un *Auguratorium*[35], in quanto la sua tipologia architettonica può far supporre soltanto un tempietto, molto incerta rimane anche la proposta di vedere in esso un sacello di Attis; essa è basata sulla coincidenza dell'epoca di costruzione dell'edificio con il periodo in cui il culto di Attis veniva ormai ufficialmente e pubblicamente celebrato accanto a quello della *Magna Mater* e quando ad Ostia veniva innalzato il sacello di Attis accanto al Tempio di Cibele[36], e ancora sul fatto che l'edificio attuale non corrisponde per orientamento e pianta a nessuno dei resti degli edifici ritrovato nei nostri scavi sotto di esso, che sono di età repubblicana: infatti per tutto il I sec. d.C. e per metà di quello successivo non sono attestate costruzioni religiose in quest'area.

Un'altra ipotesi vede nell'edificio un tempietto di *Iuno Sospita*[37] in base ad un passo di Ovidio (Fasti, II, 55-59) che nomina un antichissimo tempio di questa divinità, di cui ci dice che fu rifatto completamente molto prima di lui, accanto al Tempio della *Magna Mater*, e anche in base ad una raffigurazione di Giunone, non però del tipo Sospita, accanto al gruppo della *Magna Mater* sulla base di Sorrento[38]. Un'ultima ipotesi è invece legata all'identificazione dell'edificio già accennato in cima alle *Scalae Caci*: se in questo è da riconoscere il Tempio della Vittoria, diventa automaticamente molto possibile che nel c.d. *Auguratorium* sia da riconoscere il Tempio di *Iuppiter Victor*[39], che sappiamo dalle fonti essere collocato nell'area del Tempio della Vittoria (Dio, XLV, 17, 2).

È da notare che queste ultime due ipotesi si riferiscono a templi entrambi fondati agli inizi del III sec. a.C. e nominati dalle fonti soprattutto per il periodo repubblicano: era quindi importante riscontrare se nell'area del c.d. *Auguratorium* e nell'edificio in cima alle *Scalae Caci* vi fossero resti così antichi.

Dai nostri scavi è risultato che esistevano un muro contiguo alle fondazioni del pronao del c.d. *Auguratorium* e altri due muri perpendicolari sul retro di questo (tav. III, 2) che facevano parte delle fondazioni di un edificio in opera quadrata con blocchi di cappellaccio; con questo è da mettere in relazione una canaletta di fogna, sempre in lastre di cappellaccio rinvenuta ad O di queste fondazioni. In età medio repubblicana la costruzione relativa a queste fondazioni fu rasata e ricoperta da un rialzamento di terra, che ha dato materiale soprattutto del tardo IV e della prima parte del III sec. a.C. (anche se non mancano i frammenti ceramici più antichi), nel quale furono sistemate due rozze favisse con le pareti costruite con blocchi e lastre di reimpiego dell'edificio e della canaletta. Entrambe le favisse sono state trovate violate: quella sul lato O (tav. III, 2) sia da un cunicolo che taglia la roccia del Palatino dopo aver percorso il perimetro delle fondazioni (tav. III, 1) del c.d. *Auguratorium*, sia da una fossa a forma di pozzo che ne perfora la copertura; la favissa del lato E dal cunicolo e dalla grande fossa degli scavi del secolo passato intorno al c.d. *Auguratorium.* Tra i pochi pezzi che sono scampati vi sono due teste fittili acroteriali o frontonali ed un'antefissa con Iuno Sospita[40] (tav. X).

Ad una fase successiva tardo-repubblicana risalgono invece le spesse fondazioni di un vano rettangolare ritrovate nella cella del c.d. *Auguratorium* e dietro di essa: sono fondazioni in opera cementizia, molto danneggiata dai cunicoli sottostanti e che presenta *caementa* costituiti da frammenti di tufo e anche di colonne scanalate di tufo di Monteverde e di peperino.

Lo stesso tipo di opera cementizia, che ugualmente include frammenti di colonne, si ritrova nella ricostruzione dell'edificio rettangolare in cima alle *Scalae Caci.*

Delle epoche successive vi è una testimonianza dietro il c.d. *Auguratorium* in quanto il rialzamento di terra che inglobava le strutture in opera quadrata di cappellaccio e le favisse fu poi tagliato dalle fondazioni a sacco di un muro in opera reticolata della metà circa del I sec. a.C.: muro che fu successivamente rasato e ripreso in laterizio creandosi due vani con sistema di scolo delle acque sotto il pavimento. Il livello di questo è certamente da collegare con un rialzamento in età imperiale di tutta la zona, compreso le retrostanti taberne della Domus Tiberiana (tav. IV), i cui pavimenti furono rialzati quasi allo stesso livello di quello dei due vani e dello spiccato delle pareti del c.d. *Auguratorium*, di cui, abbiamo visto, la data è da porre intorno alla metà del II sec. d.C.

VII

Sconosciuta è anche la divinità o comunque la funzione dell'edificio (fig. 2, 3) più volte citato, in cima alle *Scalae Caci*[41]. Un'ipotesi del Coarelli è di riconoscervi le fondazioni del tempietto di Vesta[42], il cui culto fu impiantato da Augusto sul Palatino il 12 a.C. e del quale è noto l'aspetto da alcune monete e da tre rilievi (di Sorrento, di Palermo e della Collezione Albani) come di una edicola, o meglio, come ritiene giustamente la Guarducci, di un tempietto circolare, con due pilastri ai lati sorreggenti un ariete e un toro, cioè la rappresentazione dei due segni zodiacali nel cui lasso di tempo si costruì e si dedicò l'edificio[43].

Il Castagnoli invece ha proposto l'attribuzione al Tempio della Vittoria[44] individuando negli attuali resti un edificio sacro davanti al quale sono da riconoscere muri di terrazzamento, contemporanei o posteriori alla fine del IV-inizi III sec. a.C., per un ritrovamento di ceramica, forse in una tomba, al di sotto di uno di essi[45]. Tale attribuzione è stata ripresa ultimamente dal Wiseman[46], che ha riesaminato le fonti storiche ed epigrafiche: dopo aver osservato la connessione in Dionisio d'Alicarnasso (I, 32, 3-33, 1) tra il *Lupercal* alla base del Palatino e il Tempio della Vittoria sulla sua cima, la mette in relazione con la pittura della casa di *M. Fabius Secundus* a Pompei[47], raffigurante le vicende della madre di Romolo e Remo, Rhea Silvia, da ambientare sul lato NO del Palatino, sopra cui riconosce raffigurato sempre il Tempio della Vittoria; inoltre la sua ricostruzione del luogo dove furono ritrovati il cippo repubblicano e l'architrave con iscrizione che si riferiscono alla Vittoria (*CIL*, VI, 31059, 31060), dal Bianchini collocato alle pendici degli orti farnesiani nell'angolo occidentale a m. 50 circa a S da S. Teodoro, come risulta dalla pianta alla fig. 8 del suo «Palazzo dei Cesari», e come lo Huelsen aveva già messo in luce[48], come non troppo lontano dalla terrazza del Tempio della *Magna Mater*, trova ora conferma da un recente ritrovamento negli scavi della Casa di Augusto del Carettoni, di una basetta marmorea di donario con un'iscrizione votiva alla Vittoria[49].

Ricordiamo brevemente che, a parte la mitica fondazione attribuita ad Evandro da Dionisio di Alicarnasso (I, 32, 5), il Tempio della Vittoria fu costruito solo nel 294 a.C. dal console L. Postumio Megello (Liv., X, 33, 9); nei Cataloghi Regionari è nominata nella *Regio* X una *Victoria Germaniciana* che ha fatto ipotizzare un restauro del tempio ad opera di Caligola.

Veniamo alla scarna evidenza archeologica, che è resa più difficile nella sua lettura dalle spoliazioni, che hanno privato le attuali fondazioni di numerosi blocchi di cui restano ben visibili le impronte, e dagli scavi del Vaglieri che hanno troppo privilegiato l'evidenziazione della cisterna arcaica sottostante.

Gli attuali resti consistono in due nuclei quadrangolari di opera cementizia, composta da grossi scheggioni di travertino, peperino e tufo di Monteverde e di Grotta Oscura, che ingloba precedenti fondazioni in opera quadrata di blocchi di tufo di Grotta Oscura; tra i due nuclei vi è un passaggio che risulta da un cunicolo eseguito per strappare i blocchi (di cui si vedono le impronte lungo i fianchi dei due nuclei) e che deve avere scavato largamente sotto il nucleo occidentale, perchè ne ha causato un parziale sprofondamento nell'angolo NO, come risulta dal piano decisamente obliquo dei blocchi superstiti, dall'impronta di quelli strappati e dalla soprastante opera cementizia. Il vuoto così risultante dalla mancanza dei blocchi tra i due nuclei è divenuto poi più netto per lo scavo Vaglieri che ha messo in luce la cisterna arcaica, dentro cui erano state gettate le fondazioni.

I due nuclei comunque dovevano appartenere ad un unico edificio a pianta rettangolare, in cui sono distinguibili appunto due fasi: della prima si conserva il lato meridionale costituito da un grande muro in blocchi di tufo di Grotta Oscura (si tratta del muro t-u nella relazione Vaglieri[50], e dell'M della relazione Carettoni[51]) che si spinge anche davanti alla porta delle *Scalae Caci* — la via che le continua in questo punto gira ad angolo retto, costeggiando appunto tale muro; esso è composto da ben sedici filari di blocchi accostati, che sono ancora visibili all'interno della cisterna per un'altezza di almeno sette filari disposti alternativamente di testa e di taglio. Questo muro si appoggia ad un altro ad esso ortogonale (r-s in Vaglieri, M^1 in Carettoni) dello stesso materiale, che continua per lo più interrato in direzione NO verso la cisterna arcaica accanto alla Casa di Livia, tagliandone una metà[52] e avanzando fin sotto le fondazioni della Domus Tiberiana[53]: abbiamo già osservato[54] che esso probabilmente costituiva il muro occidentale di recinzione e di terrazzamento del *temenos* di questa zona sacra, ma, come vedremo, sono possibili altre ipotesi.

Sul fronte del primo (M) di questi due muri davanti alle *Scalae Caci* sono inseriti, poggiando sopra i blocchi e in parte tagliandoli, alcuni blocchi di tufo di Monteverde, formanti uno zoccolo che costituiva il piano di spiccato dell'edificio[55] in questa prima fase.

Questo lato meridionale dell'edificio presentò inoltre, davanti alla sua parte occidentale, la vasca, di cui si è parlato prima, relativa al Tempio della *Magna Mater* e infatti con diverso orientamento rispetto all'edificio, ma con il medesimo uso del tufo di Monteverde per il rivestimento esterno (come d'altronde nella scalinata e nella pavimentazione della platea della prima fase del Tempio della *Magna Mater*).

La seconda fase, in opera cementizia, inglobò dunque questa struttura in blocchi, ricalcandone in parte la pianta, anche se non si può controllare se il muro in blocchi davanti alle *Scalae Caci* proseguisse per tutta la lunghezza del lato meriodionale, in quanto perforato e asportato in questa parte dal sopradetto cunicolo.

Il lato corto SE di questa fase in cementizio sembra presentare tre irregolari nicchie limitate da avancorpi sporgenti e non raggiunge il muro retrostante del *temenos*. Tuttavia poichè sul lato corto NO, dopo la pulizia che abbiamo eseguita del monumento, si sono rinvenute due sottobasi di colonne costituite da due blocchi inseriti nella calce (una terza era al centro, ma è stata asportata), si può ritenere che le tre nicchie sul lato SE siano state ugualmente causate dalla spoliazione dei blocchi di tre sottobasi corrispondenti a quelle dell'altro lato (la corrispondenza non è perfetta per lo scivolamente, come si è detto, del nucleo occidentale) e, mancando la muratura in cementizio, si può pensare ad un' altra diramazione del cunicolo.

Relativi a questa fase molto probabilmente sono i quattro filari di blocchi di tufo di Grotta Oscura perpendicolari all'edificio e gettati sopra l'interro della vasca (sono i muri a, b, c, d, della pianta della zona pubblicata nei Monumenti dell'Instituto del 1884[56]) e i muri in blocchi su entrambi i lati delle *Scalae Caci*, sempre paralleli ai filari suddetti. Risulterebbero, dunque, essere le sostruzioni di una scala davanti il lato meridionale dell'edificio, che doveva essere unita alla terrazza della seconda fase del Tempio della *Magna Mater* (anche se i filari avevano un orientamento obliquo rispetto a quelli della scala della *Magna Mater*, in quanto era determinato dalla direzione delle *Scalae Caci*) e che doveva estendersi anche sopra il tratto terminale delle *Scalae Caci*, che risultavano così coperte a galleria. Un muro che ancora sporge, quasi perpendicolare ai filari (F nella pianta suddetta), può sempre essere inerente alle sostruzioni della terrazza, ma forse risaliva ad un terrazzamento precedente, ed aveva lo scopo insieme ad altri due sottostanti ad esso paralleli di limitare ambienti sotto la terrazza, che si aprivano sulle *Scalae Caci*. (In uno di questi ambienti era stata fatta la proposta d'identificare la *Casa Romuli*).

Tornando al problema dell'identificazione di questo edificio, pare si possa escludere la prima ipotesi del Tempio di Vesta perchè questo risale al 12 a.C., mentre l'edificio risulta esistente almeno dal III sec. a.C. (come risulta dalla vasca annessa al tempio della *Magna Mater* che gli sta davanti e che è o contemporanea o posteriore alla prima fase dell'edificio, e sicuramente anteriore alla sua seconda fase, e come risulta dal noto ritrovamento ceramico della fine IV-inizi III nella fossa sotto i muri di sostruzione accennati sopra, relativi ad un primo terrazzamento); parrebbe strano che il nuovo Tempietto di Vesta venisse ad innalzarsi sopra il basamento di un più antico tempio, data l'importanza sacrale di questa zona.

Ancora, la platea antistante il lato lungo e l'esiguità dello spazio davanti al lato corto NO, limitato dalla vicinissima facciata del c.d. *Auguratorium* e dal fianco del Tempio di Cibele, potrebbero far pensare ad un' entrata principale, almeno nella seconda fase, sul lato lungo meridionale, in analogia al Tempio della Concordia, anche se questa pianta non può ancora attribuirsi alla ricostruzione del 121 di L. Opimio[57]. Questo lato meridionale potrebbe tuttavia, come si è detto, divenire quello corto di un grosso edificio a pianta rettangolare se si ritenesse facente parte delle fondazioni del lato orientale il c.d. *temenos* che giunge, come abbiamo visto, poco oltre la cisterna accanto alla casa di Livia: in effetti nell'angolo formato tra il c.d. *temenos* e i due nuclei cementizi in cima alle *Scalae Caci* si riscontrano diversi resti di filari accostati (figg. 2, 3) o di blocchi isolati di tufo di Grotta Oscura (oltre le consuete testimonianze di spoliazione), che ci permettono di prendere in considerazione una possibile continuità delle fondazioni in tutta l'area. Si tratta, tuttavia, solo di un'ipotesi di lavoro che si controllerà nel prosieguo delle campagne di scavo.

Per l'identificazione un buon indizio è il recente ritrovamento, detto sopra, di una basetta votiva alla Vittoria negli scavi della Casa di Augusto, ma non è ancora sufficiente dati gli spostamenti che questo tipo di materiali poteva aver subito nel corso dei secoli (basti pensare al frammento iscritto di un plinto di un votivo alla *Magna Mater* e Attis ritrovato presso la Domus Flavia-*CIL*, VI, 32465), anche se evidentemente la collocazione di questo tempio non doveva essere distante.

VIII

Il quadro del santuario di Cibele non sarebbe completo se mancasse una menzione ai ritrovamenti che sicuramente sono attinenti al culto che vi si praticava: ci si riferisce in particolare ai numerosi fittili votivi rinvenuti nelle campagne di scavo del Romanelli all'interno della cella del tempio e a quelli da noi ritrovati in questi anni sempre nella cella. Il riempimento in cui erano inglobati è attribuibile per il materiale ceramico al Il sec. a.C. ed è probabilmente stato eseguito al momento della ricostruzione di Metello, quando necessariamente si ricontrollarono le fondazioni del podio prima di riutilizzarle per la nuova cella ricostruita. Tutti i votivi sono in un' argilla beige giallastra o rossastra mal depurata e provengono da matrici molto consumate e lontane dai prototipi originari; il loro stato di conservazione è molto frammentario e pochi sono gli esemplari interi. Tra le statuine la divinità maggiormente rappresentata è Attis[58], di cui si conservano 94 esemplari suddivisibili in tre tipi principali a seconda che la divinità sia stante, in atto di avanzare o danzare, oppure seduta: il primo tipo presenta inoltre otto varianti a seconda degli attributi o strumenti (siringa (tav. V, 1, 4), *pedum*, cane, tiara, *anaxyrides*, pilastrino di appoggio) o dei capi di abbigliamento (*causia*, nudo con solo il mantello lungo o corto, indossante un corto chitone o una tunica manicata, tav. V, 2) e spesso fa riferimento alla divinità come pastore. Il secondo tipo ha invece due varianti a seconda della presenza di un chitonisco, del mantello e (tav. VI, 2) delle *anaxyrides*; lo stesso il tipo seduto. In tutti i tipi e in quasi tutte le varianti è evidente una copia fedele da archetipi microasiatici e i confronti in questo ambiente rimandano sempre al II sec. a.C.

La presenza così numerosa di figurine di Attis rispetto, come vedremo, al numero delle statuine della stessa Cibele e di altre divinità è particolarmente importante perchè attesta, come è stato già rilevato[59], un precocissimo culto di Attis a Roma, che evidentemente era stato introdotto contemporaneamente a quello di Cibele, anche se non si ebbe lo stesso riconoscimento ufficiale da parte dello stato se non in epoca successiva (si ritiene soprattutto a partire da Claudio[60]). Comunque l'attestazione del culto di Attis già in età repubblicana, come ha sottolineato il Vermaseren[61], si può ricavare sia da testimonianze delle fonti (Dion. Hal., II, 19; Sveton., *Aug.* 68), sia da alcune monete, tra cui un denario del 104 a.C. dove è visibile Attis con abiti pastorali che cavalca un ariete, o una moneta del 76 a.C. con la coppia Cibele e Attis[62].

Le altre statuine di divinità si riferiscono: a Cibele, di cui si sono rinvenuti undici esemplari frammentari di tipi diversi (tav. VII) sia con la dea seduta e i leoni ai lati o sul grembo, sia con la dea stante (un solo esemplare molto rigido, con alto *polos*[63], rimanda a modelli ionici del VI sec. a.C.); a Dioniso (tre testine) collegato ai misteri di Attis soprattutto per l'elemento orgiastico che il dio frigio porta nel culto della *Magna Mater* (in età imperiale sono note immagini di Attis con chiari attributi dionisiaci come la statua raffigurante Attis-Dioniso del Metroon di Ostia, o come alcune monete della Cilicia con Attis coronato di pampini)[64]; a Silvano (una statuina), il dio venerato dai dendrofori, che il 22 marzo, durante la cerimonia dell'*Arbor intrat* trasportavano nel Tempio di Cibele un pino a memoria di quello sotto cui Attis si evirò e che simboleggiò anzi la stessa divinità (Arnob., Adv. Nat., V, 17; Ovidio, Metam., X, 104)[65]; a Telesforo (quattro statuine frammentarie) la cui presenza può forse mettersi in collegamento con una sua assimilazione con Attis, come Cibele (in alcuni centri nominata come protettrice della medicina) lo fu talvolta con Igea[66]; ad Apollo (quattro torsetti), il che non stupisce dato il ruolo particolare di Apollo-Attis nel culto della *Magna Mater*[67] presso cui, secondo alcune leggende, Apollo prese il posto di Attis dopo la sua morte. Insieme a queste statuine di divinità sono stati trovati tre frammenti di eroti, tre maschere che potrebbero far pensare ad un collegamento con i *ludi scaenici* che si svolgevano durante i *Megalensia*, e un frammento di coppia seduta del noto tipo arcaistico molto diffuso nel Lazio, 24 statuine di bambini offerenti un frutto o un volatile o altri oggetti meno identificabili, sedici tanagrine e ventuno testine pertinenti sempre a tanagrine, e ancora quattordici statuine di offerenti maschili. Non mancano votivi raffiguranti animali (due suini, tre cani da collegare con Attis pastore, due arieti forse connessi con il rito del *criobolium*) o attributi che rimandano dirattamente ad Attis, come i palei (tav. VIII, 1) (quaranta esemplari distinti in tre tipi), le trottole (ventidue esemplari), da considerarsi giocattoli di Attis bambino, o ancora ventidue oggetti che paiono raffigurare coccole (in tre tipi) di cipresso, albero che si trova associato con Attis in un rilievo di Glanum e in uno di Magonza[68].

Tra questi modesti votivi ritrovati nel tempio, come si è detto, prevalente è il riferimento o la raffigurazione di Attis. La stessa situazione si riscontra in un altro piccolo deposito di terrecotte votive rinvenute dal Boni sempre nell'area del Santuario della *Magna Mater*, ma in un recesso sottostante la platea antistante il tempio[69]. I cinquanta esemplari di Attis, che ne fanno parte, distinti in cinque tipi a seconda se sono stanti, seduti, cavalcanti, danzanti o in ginocchio, sono tutti caratterizzati dallo stesso abbigliamento, costituito da una tiara, tunica manicata che lascia scoperto il ventre e *anaxyrides*, secondo un costume che è anche molto diffuso in Siria sin da epoca antichissima, ma non compare per raffigurazioni di eroti o Attis prima dell II o I sec. a.C.: questo elemento ci fa ritenere che questo secondo deposito si è formato in un' epoca diversa, probabilmente successiva a quello all'interno del tempio[70]. Del deposito fanno ancora parte undici statuine frammentarie di Cibele, un Serapide (esiste un rilievo da Roma in cui compare Serapide con una divinità femminile con corona turrita, probabilmente Cibele[71]), sette eroti stanti di cui tre con grappolo d'uva, tre coppie di Eros e Psiche, sei eroti cavalcanti, una statuina di attore comico e vari frammenti di offerenti maschili e femminili; infine cinque frammenti di cesti di frutta, un ramo, un frammento di carro, sette leoncini, sei gallinacei (tav. VI, 4), cinque arieti, una capra, quattro cavalli e sette bovidi: mentre i leoncini sono evidente riferimento all'animale caro a Cibele, gli altri possono rappresentare quelli più comunemente offerti o sacrificati nel santuario.

Nei nostri scavi all'interno del pronao del Tempio si è rinvenuta anche una maschera votiva che riproduce la parte superiore del volto (tav. VIII, 3) secondo un tipo già attestato a Roma e in area medio-italica nel III e II sec. a.C.

Evidentemente il santuario doveva presentare anche votivi ben più preziosi di queste terrecotte, ma di essi non si è conservato quasi nulla.

Alla categoria dei donari può comunque appartenere una statua marmorea di Cibele (tav. VIII, 4) seduta rinvenuta dal Rosa nel 1871-72 sul ciglio delle *Scalae Caci*[72]: essa è alta m. 1,70, indossa un chitone altocinto e un *himation* che passa trasversalmente sul grembo e sulle ginocchia; il braccio destro doveva poggiare sul bracciale del seggio e forse sostenere una patera o un ramo di pino, mentre il sinistro, anch'esso sul bracciolo, reggeva il timpano. Il retro è solo semilavorato e la statua nella sua sistemazione originaria doveva essere poggiata ad una parete. Sui fianchi del seggio vi sono dei fori, di cui uno conserva tracce di un perno bronzeo: forse servivano per fissare i leoni ai lati della dea, secondo la nota iconografia adottata anche a Roma, ad esempio nella base di Sorrento (a questi leoni non appartengono i frammenti di un leone ritrovati sempre nell'area del santuario, in quanto presuppongono per le loro dimensioni una statua di Cibele[73] più grande). Per lo stile, caratterizzato da forti chiaroscuri nel panneggio, ma anche da un certo plasticismo della figura, la statua è stata collocata nella corrente classicista dell'epoca antonina, quando tra l'altro il culto frigio ebbe una nuova fioritura per l'appoggio di Antonino Pio e di Faustina. Per l'iconografia essa risale a tipi del IV sec. a.C. d'ispirazione agoracritea ma secondo una variante, che finì per prevalere, di un panneggio più semplificato senza *apoptygma* nel chitone, solo cinto sotto il seno[74]: il confronto più vicino è tuttavia con la Cibele di Pergamo, a Berlino, con cui ha in comune non solo l'andamento delle vesti, ma anche l'ornato anteriore del suppedaneo e del seggio[75]. D'altra parte è anche logico pensare che la statua del Palatino sia stata influenzata più direttamente dall'iconografia della statua di culto d'argento, con la pietra nera di Pessinunte in luogo del volto (non vedo perchè il modello per la raffigurazione di Cibele a Roma in età imperiale debba essere una statua dedicata da Augusto, che sarebbe riprodotta nella base di Sorrento[76], e non la stessa statua cultuale d'argento che, sappiamo dalle fonti, si conservò fin in epoca tardo-imperiale); la figura, dunque, riecheggerebbe una statua di culto del Tempio di Cibele a Pergamo, della quale si avrebbe una copia nella statua di Berlino. Particolarmente importante è il riferimento alla Cibele da Pergamo, se si pensa soprattutto al ruolo mediatore che ebbero gli Attalidi tra il santuario di Pessinunte e Roma per la donazione della pietra nera all'ambasceria romana del 205, e, di conseguenza, all'influenza che gli aspetti religiosi e iconografici del culto di Cibele a Pergamo possono avere esercitato sulle modalità dell'assunzione del culto e della sua pratica a Roma stessa.

Sotto questa luce si è voluto riprendere in considerazione anche il già citato materiale fittile votivo riproducente Cibele, che tuttavia allo stato attuale degli studi non permette definizioni più precise, se non di un generico riferimento all'Asia Minore: la tipologia di Cibele seduta su trono con o senza leoni ai lati o leoncino sul grembo si afferma infatti nell'arte microasiatica del VI e della prima metà del V sec. a.C., ma con la fine del V il modello determinante per le successive rappresentazioni di Cibele seduta è la statua di Agoracrito nel Metroon di Atene, con le successive modifiche del IV secolo, anche se gli elementi iconografici più antichi si conservano. Nei nostri fittili votivi sono confluite le iconografie più comuni della dea, con a base soprattutto quella di età classica già detta, ma con varie trasformazioni ed elementi più antichi che si riscontrano soprattutto in ambiente microasiatico: così un frammento (n. inv. 11005) con il leoncino in grembo alla dea e caratteri arcaici o severi nelle pieghe a cannello della parte inferiore del chitone (tav. VII, 4); o un altro frammento (n. inv. 29913) con il bracciolo del trono molto sporgente, particolare confrontabile con delle statuine di un deposito votivo del Santuario di Cibele nei pressi di Pergamo[77], o le tre testine con corona turrita (nn. inv. 9338, 32189, 32199) che con l'ellenismo diviene sempre più spesso l'attributo di Cibele, poi comunissimo in età romana (Ovidio, Fasti, VI, 321 ss: *turrigera frontem Cybele redimita corona*), con confronti soprattutto con fittili del santuario presso Pergamo, di Priene, Troia[78], ecc.; una testina con *kalathos* (n. inv. 35622, saggio E, strato 35) ed un'altra con diadema (n. inv. 35621, saggio E strato 34), attributo più raro, ma che compare in statuine di Cibele di Troia e Smirne (tav. VII, 2, 3).

Tra le figurine di Cibele del Palatino vi è un solo esemplare stante (n.

inv. 35620), molto piccolo e da matrice stanca sottoposta a lungo uso, caratterizzato da un alto *polos* di tipo arcaico e dalla rigidezza della posizione: fattori che rimandano certamente ad un archetipo del periodo arcaico (ad esempio in Beozia, a Delo[79]) (tav. VII, 1).

Questo frequente rinvio all'Asia Minore può comunque permettere di formulare l'ipotesi che insieme all'introduzione del culto frigio a Roma s'importassero anche gli archetipi che furono poi alla base della produzione dei fittili votivi.

IX

Analizziamo ora alcuni pezzi tra il materiale rinvenuto nella zona delle favisse, sul retro del c.d. *Auguratorium*: da un sottile strato con molti residui di bruciato (saggio G J, strato 96), che ricopriva la favissa occidentale, provengono numerosi frammenti dei c.d. piatti da pesce, di ceramica falisca, di coppette a vernice nera (dalle tipiche dimensioni molto ridotte caratteristiche per le coppette di destinazione votiva) e infine di ceramica a figure rosse. Ci soffermeremo in particolare su un frammento di anfora a figure rosse (tav. X, 4): esso rappresenta Athena stante, con il capo volto alla sua sinistra, sormontato da un elmo corinzio con alto e lungo cimiero, e con collana a perle bianche; indossa l'egida con la gorgone, il chitone, cinto ai fianchi e con fiocco centrale, decorato con stelle inquadrate da puntini. La sua parte inferiore è decorata con denti di lupo allungati e leggermente sinuosi, e sull'orlo con protomi equine emergenti da spirali, che probabilmente alludono a cavalli marini nuotanti tra le onde. Sul retro l'*himation* con il bordo ondulato a fascia nera. La divinità regge la lancia con il braccio destro, di cui si distingue bene la mano che stringe l'asta con sottile mignolo sollevato e flessuoso e l'avambraccio tozzo con bracciale a più giri dipinto in bianco. A fianco della divinità vi è un'altra figura che da un nuovo frammento rinvenuto nella campagna di scavo del 1980 risulta una divinità maschile barbata e seduta, forse Zeus: essa porge una civetta (?) ad Athena. Sotto i piedi della figura è visibile un tralcio vegetale, forse di vite, dipinto in bianco.

Sebbene il frammento possa richiamare il pittore di Suessula, di cui è nota un'anfora da Melos, al Louvre, con gigantomachia, dove una divinità presenta l'orlo della veste con denti di lupo e protomi equine[80], tuttavia i confronti più vicini mi sembra possano stabilirsi con due ceramografi pestani: Assteas, di cui cito il cratere di Cadmo e il serpente, a Napoli, con una figura di Athena con orlo della veste a can corrente (come nello Zeus del nostro frammento) e decorata con stelle tra riquadri di puntini, e in generale i tratti lunghi e fluidi con cui sono resi i panneggi riccamente ornati; Python, di cui sono noti i rapporti con Assteas, tanto da confondersi in taluni casi, che sembra forse il richiamo più puntuale per il nostro frammento, come rivela ad esempio il cratere di Alcmena sul rogo, a Londra, per il trattamento delle vesti, il bracciale dipinto in bianco, il sollevamento del mignolo nella mano che stringe la torcia, e gli avambracci piuttosto tozzi[81]. La datazione più probabile del nostro frammento sembra quindi la seconda metà del IV sec. a.C., se non l'ultimo terzo.

Poco distante dalla favissa sopraddetta e più precisamente dal riempimento che inglobava i due muri di cappellaccio perpendicolari tra loro (saggio G, strato 80), proviene invece un'antefissa frammentaria con testa di Juno Sospita (alta cm. 21), che, se certamente apparteneva ad un tempio paleorepubblicano di questa zona, non implica l'esistenza di un tempio dedicato a Juno Sospita data la funzione «apotropaica» connessu alle antefisse con questa raffigurazione, di cui sono noti esemplari legati a templi di altre divinità[82]. Lanuvio stessa, dove era il santuario principale della Sospita, non ha restituito antefisse di questo tipo, e pare che da questa città il culto fu introdotto a Roma nel 338, quando i Lanuvini divennero *cives romani* e che l'unico tempio noto di questa divinità (oltre quello menzionato da Ovidio) sia nel Foro Olitorio edificato nel 194 ad opera di Cornelio Cetego (Liv., XXXII, 30, 10).

Il nostro esemplare (tav. X, 1) presenta la consueta iconografia, che rimase fissa sin nell'epoca imperiale[83], con il tipo di Giunone guerriera con cuffia di pelle, corna e orecchie caprine e con il nimbo semicircolare, dipinto a scacchi romboidali neri, rossi e risparmiati nel latte di calce. La cronologia è difficilmente limitabile con precisione data la persistenza dell'iconografia: i confronti più vicini, come il frammento molto simile ritrovato sotto la basilica Giulia[84], o un altro meno simile, da Antemnae[85], sono attribuiti ai primi decenni del V sec. a.C., tuttavia non si può escludere anche una datazione più tarda fino agli inizi del IV secolo.

Infine, dalla favissa occidentale, residuo della ruberia di cui è stata oggetto, provengono due frammenti di teste fittili dipinte (saggio GJ, rispettivamente degli strati 180 e 97), pertinenti in origine, con ogni probabilità, ad elementi architettonici: il primo (tav. X, 3) apparteneva ad una testa barbata (il volto dipinto in rosso-arancione, la barba rossobruno), nella quale i valori plastici e l'esecuzione raffinata sono molto evidenti, come rivelano le palpebre inferiori accuratamente sagomate, senza alcuna impressione di listello, e gli zigomi e il naso elegantemente modellati; la barba è a brevi ciuffi arcuati o ondulati, molto mossi, che conservano un'impressione naturalistica, mentre la bocca carnosa è dischiusa. Un richiamo si può stabilire con lo Zeus di Aegira[86] che, pur essendo del II sec. a.C., per il suo classicismo rimanda alla seconda metà del IV sec. a.C. e comunque sono presenti chiari echi lisippei (cfr. anche un frammento di testa marmorea del Museo Nazionale Romano[87]). Questo tipo di Zeus si trova tradotto, pur secondo le possibilità locali, nella plastica fittile medioitalica, come nella testa di «vecchio» del Tempio di Belvedere a Orvieto, attribuito a poco dopo la metà del IV sec. a.C. (che con la nostra testa ha in comune soprattutto il modo con cui i baffi discendono ai lati del volto): più antiche sono invece le teste barbate di Falerii a Villa Giulia e quella di S. Leonardo a Orvieto[88].

È da chiedersi come fosse la colossale statua bronzea di Giove eretta sul Capitolium da parte di Carvilio per il trionfo sui Sanniti (Plin., N.H., XXXIV, 43), comunque la nostra testa pare attribuibile alla fine del IV-inizi III sec. a.C.

Alla stessa cronologia rimanda l'altro frammento di testa (alt. cm. 16) (tav. X, 2) questa volta dionisiaca, dati i resti di una corona di pampini ai lati della testa (dipinta in giallo, mentre i capelli sono rosso-bruni e il volto rosso-arancione). Se la testa richiama un modello ispirato in origine a opere attiche, come il bronzo di Antikythera[89], per la capigliatura a corte e mosse ciocche riportate indietro e la plastica morbidezza del volto, tuttavia paralleli vicini si ritrovano in ambiente medioitalico, come a Falerii, in una delle teste dello Scasato soprattutto per la capigliatura, o nella protome sporgente da tralci di acanto del fregio del Museo Gregoriano-etrusco, d'ignota provenienza[90].

Menzioniamo ancora: un contorniato (tav. IX, 1, 2) rinvenuto negli strati (saggio P, strato 154) di abbandono delle taberne antistanti al Tempio di Cibele (abbandono successivo molto probabilmente al sacco di Roma del 410) che riproduce secondo un tipo noto della fine IV-inizi V sec. d.C.[91] una testa di Alessandro e, sul rovescio, il Circo Massimo, con una corsa di quadrighe (sulla spina è visibile Cibele seduta su leone), che tra l'altro era lo spettacolo a cui si poteva assistere anche dalla platea del Santuario di Cibele; un frammento marmoreo d'iscrizione trovato nell'interno della *via tecta* davanti alla taberna che conserva le scalette per il soppalco, il cui testo (...]*rum/H*]*ilar*[/)*a*]*phro.../...*) è di difficile ricostruzione: la seconda parola richiama comunque il *M. Publicius Hilarus*, noto dall'iscrizione della sede del collegio dei dendrofori, mentre, se la terza parola è integrabile con Aphrodite, possono allora ricordarsi la statua di Afrodite Genitrice rinvenuta presso le *Scalae Caci* e i suggerimenti di alcuni autori sul collegamento tra il culto di Cibele e quello di Afrodite[92], forse per la loro connessione con Enea, il mitico progenitore di Romolo, anche se ciò non è sufficiente per integrare le lettere che restano della prima riga (il frammento faceva parte dell'angolo superiore destro dell'iscrizione) con *matrum* (forse meglio *sacrum*): comunque in altre località il rapporto tra Cibele e Afrodite è chiaramente attestato, come l'Afrodite Madre degli Dei venerata al Pireo[93]; di più difficile integrazione è invece la quarta riga[94] (tav. IX, 3).

NOTE

[1] Il presente testo è tratto dalla mia relazione svolta durante il «Terzo Incontro di Studi di Archeologia Laziale» del 1980 (cfr. in *Quaderni del Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-italica*, 4, 1980). Sono usate le seguenti abbreviazioni:

Graillot = H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris 1912.

Romanelli = P. Romanelli, *Lo scavo al Tempio della Magna Mater e nelle sue adiacenze*, in *Mon. Ant.*, 46, 1963, p. 201 ss.

Vermaseren, *CCCA*, III; VII; IV = M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, III, Italia-Latium, *EPRO* 50, Leiden 1977: VII, Italia-Aliae Provinciae, *EPRO* 50, Leiden 1977: IV, Italia-Aliae Provinciae, *EPRO* 50, Leiden 1978.

Vermaseren, *Cybele and Attis* = M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis, The Myth and the Cult*, London 1977.

Pensabene, 1978 = P. Pensabene, *Saggi di scavo sul Tempio della Magna Mater del Palatino*, in *Quaderni del Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-Italica*, 1, 1978, p. 67 ss.

Pensabene, 1979 = P. Pensabene, «*Auguratorium*» e *Tempio della Magna Mater*, in *Quaderni del Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-Italica*, 3, 1979, p. 67 ss.

[2] Cfr. gli studi del Graillot e del Vermaseren e relativa bibliografia.

[3] K. Esdaile, in *RM*, 23, 1908, p. 368 ss.; A. Bartoli, in *MemPontAcc.*, 6, 1947, p. 237; *CCCA*, III, n. 201, tav. 99 (contorniato con iscrizione: *Matri deum salutari*).

[4] O. Gilbert, in *Philologus*, 45, 1886, p. 449 ss.; F. Bömer, in *RM*, 71, 1964, p. 130 ss.

[5] M. Gwinn Morgan, in *Klio*, 55, 1973, p. 215 ss.

[6] Graillot, p. 84.

[7] Romanelli, p. 261 ss., e in *Hommages à J. Bayet*, 1964, p. 197 ss.; Vermaseren, *CCCA*, III, p. 10 ss.

[8] Lib. Col., p. 235; G. Bodei Giglioni, in *Rivista Storica Italiana*, 1977, p. 37.

[9] P. Boyancé, in *REL*, 19, 1941, p. 147 ss.

[10] *CIL*, VI, 10098; cfr. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, p. 64, nota 3.

[11] *CIL*, VI, 641, 30973; Graillot, p. 338.

[12] V. Reina-U. Barbieri, *Not. Scavi*, 1904, p. 43 ss.; G. Pinza, in *Ann. Società Ingegneri*, 1907, p. 5 ss.

[13] Non è menzionato infatti nelle relazioni di scavo del Rosa; cfr. P. Rosa in *AnnInst.*, 1865, p. 360 ss. in *MonInst.*, 8, 1864-68, tav. 23, 1, e in *Scoperte Archeologiche della città e provincia di Roma negli anni 1871-72*, Roma 1873, p. 75 ss.; G. Schneider Graziosi, in *DissPontAcc.*, 1915, p. 145 ss.

[14] Sulla storia degli scavi v. Pensabene, 1978, p. 67.

[15] Pensabene, 1978, p. 67 ss.

[16] Su questa attribuzione v. anche F. Coarelli, in *BSR*, 45, 1977, pp. 11-12.

[17] In un contorniato del tardo IV sec. d.C. (*CCCA*, III, n. 201, tav. 99) la statua di Cibele seduta tra leoni appare all'interno di un'edicola con timpano ad arco e sui lati quattro colonne. Se essa rappresenta l'immagine cultuale del Palatino, quale si vedeva all'interno del tempio, troverebbero più chiara spiegazione i tre muri di fondo della cella in quanto servivano a sostenere le colonne che fiancheggiavano in tre file l'edicola dove era posta la statua di culto.

[18] È noto come i templi romani non abbiano mai colonne interne danti luogo a vere e proprie navate, essendo o addossate alle pareti oppure poste su podi: cfr. da ultimo A. Barattolo, in *RM*, 85, 1978, p. 405 nota 51.

[19] H. Kähler, *Der römische Tempel*, Berlin 1970, p. 35, fig. 5 (cfr. anche fig. 6 per il colonnato interno su podio del Tempio di Marte Ultore); G. Becatti, *Scavi di Ostia*, I, Roma 1953, p. 107.

[20] Mentre del frontone non si è conservato nulla, restano alcuni frammenti del timpano, in particolare il vertice superiore, elementi della sima obliqua e della cornice orizzontale; anche dei lati lunghi restano frammenti. Le cornici sono decorate con una sima a gola dritta da cui sporgevano gocciolatoi a protomi leonine (due sono ancora visibili). Segue una sottile gola rovescia come elemento di separazione dalla corona liscia; il soffitto di questa presenta mensole leggermente ondulate alternate a cassettoni decorati con rombi. Segue nella sottocornice un cavetto, una serie di dentelli, un listello e una leggera gola rovescia. I capitelli erano lavorati in due blocchi separati: se ne conservano soltanto due con la parte inferiore del *kalathos* avvolta da due corone di foglie d'acanto, le quali, secondo la tipologia augustea, presentano lobi a fogliette lanceolate separate da zone d'ombra ovali. Appartenente ad una lesena vi è anche un frammento di capitello corinzio, sempre dello stesso tipo, che doveva far parte delle ante. Le colonne, divise in rocchi separati, presentano le consuete ventiquattro scanalature di tradizione ellenistica; a questa tradizione risalgono anche le basi attiche senza plinto e intagliate insieme all'imoscapo. Delle semicolonne sui lati esterni della cella se ne è trovato un rocchio soltanto. Tutti gli elementi della decorazione architettonica erano ricoperti da uno strato di stucco modellato (in alcuni rocchi di colonne si possono distinguere due rivestimenti di stucco sovrapposti — Cfr. G. Pinza, in *Annali Società Ingegneri*, I, 1907, p. 36 — e forse si può pensare alla riutilizzazione di colonne della fase di Metello nel restauro augusteo): il che non impediva che anche la superficie della pietra fosse modellata secondo la tipologia ornamentale. (cfr. Ch. Huelsen, in *RM*, 10, 1895, pp. 16-19; F. Toebelmann, *Römische Gebälke*, I, Heidelberg 1923, p. 5, fig. 5; I. Söderström, in *OpArch.*, 5, 1948, p. 147; W. D. Heilmeyer, *Korintische Normalkapitelle*, 16° Suppl. *RM*, 1970, p. 122).

[21] M. Verzar, in *Dd'A*, 9-10, 1976-77, p. 389, fig. 21.

[22] Romanelli, p. 206.

[23] Id., p. 301, da cui sono riportate le misure.

[24] Sia dagli scavi di Romanelli, sia dai nostri si è osservato che spesso alla base delle fondazioni del podio del Tempio di Cibele sono inglobati dei blocchi di tufo di Grotta Oscura (giallo). Due blocchi sono stati ritrovati da noi anche nell'angolo SO della cella, inglobati agli inizi delle fondazioni del lato lungo. Questi due blocchi hanno la stessa direzione delle impronte dei blocchi (presumibilmente, date le dimensioni, sempre di tufo giallo) individuate sulla parete esterna occidentale delle fondazioni del pronao. Tre blocchi sono stati invece trovati da noi contigui alla base delle fondazioni del fronte della cella (dunque nell'angolo NE del pronao), a riempire un taglio operato nel tufo rosso litoide del Palatino in modo che le fondazioni venivano così a poggiare parte sul tufo del Palatino e parte sui blocchi (cfr. Pensabene, 1978, p. 70, tav. 30, 2). La zona davanti al tempio durante i nostri scavi si è rivelata per una buona parte attraversata da un cunicolo che perfora le fondazioni del fronte del pronao e la cui volta è stata asportata in seguito allo scavo di una grande fossa, con più fasi, nell'angolo SO esterno del pronao, che è alla base della spoliazione dei blocchi, di cui abbiamo ritrovato l'impronta (cfr. Pensabene, 1979, p. 71). Le impronte sui due muri angolari esterni delle fondazioni del pronao (tav. II, 1) e gli altri blocchi in-

globati hanno fatto ritenere possibile (L. d'Elia, *Contributo alla Topografia dell'angolo SO del Palatino, Seminario per l'Istituto di Topografia*, 1980, p. 4) che essi appartenessero ad un muro angolare in blocchi di tufo giallo contiguo all'angolo SO della fondazione del pronao, contro al quale anzi queste sarebbero state gettate, e che tale muro formasse come l'angolo di un precedente edificio riutilizzato per contenere l'opera cementizia delle attuali fondazioni. Tuttavia, allo stato attuale degli scavi, sembra ancora più probabile che le impronte sul lato frontale del pronao siano dovute alle testate dei blocchi da cui nascevano i filari delle sostruzioni della scalinata, e che le impronte sul fianco del pronao siano sempre dovute ai filari della sostruzione della scalinata (parrebbe anzi la continuazione di un filare che nasce dietro la prima taberna), che certamente, almeno nella prima fase del tempio, si allargavano a meandro oltre il perimetro rettangolare del pronao, come provano a S i cinque gradini angolari superstiti, che conducevano alla vasca, e a SO il ritrovamento di filari che oltrepassano l'angolo del pronao e dello stesso orientamento di quello contiguo al suo fianco anche se più arretrati. Il proseguimento dello scavo sul lato O del tempio potrà permettere di chiarire meglio fin dove proseguivano questi filari, se cioè ve ne erano paralleli a quello documentatoci dalle impronte sul fianco, e di conseguenza quale era l'ampiezza della scalinata nella prima fase. Si fa ancora osservare che l'uso di inserire blocchi di reimpiego, anche isolati, nelle fondazioni di opera cementizia è ad esempio attestato nello stesso tempio di Cibele dove sul lato O del podio, poco sotto lo spiccato della cella, è inglobato un blocco di peperino.

[25] Romanelli, p. 303, da cui le misure.

[26] Questa fontana è riprodotta in J. H. Middleton, *The Remains of ancient Rome*, London 1982, I, p. 160, fig. 23.

[27] Essendo la strada di orientamento diverso da quello del Tempio di Cibele, è probabile che il suo primitivo impianto preceda la costruzione di questo: comunque l'orientamento della strada dovette essere determinato dalla linea marginale del colle Palatino.

[28] Questo rialzamento è praticamente già implicito nella tav. 2 di G. Pinza, in *Annali Società Ingegneri*, I, 1907, p. 34 ss., che ritiene che nella prima fase lo zoccolo del podio fosse visibile emergere a quota m. 41,90 sul mare, mentre nella fase successiva s'innalzò la terrazza «mediante colmature, portandola a livello col primo piano del portico H ed il piede del muro I, cioè alla quota di 44,83 in quest'ultimo punto, ed a quella di m. 43,65 presso il fronte settentrionale delle opere H» (Pinza, *art.cit.*, p. 37), ove per il portico H il Pinza intende il portico dell'edificio con impianto termale (cfr. Pensabene, 1979, p. 72) che si affaccia sul lato S della *via tecta*, mentre per muro I intende il muro in reticolato con ripresa in laterizio sul retro del c.d. *Auguratorium* (Pinza, *art. cit.*, p. 20).

[29] Un' eventuale facciata di questo edificio sul lato O sarebbe stata fortemente limitata nel suo apparato architettonico dall'antistante fianco del Tempio di Cibele e dal quasi contiguo c.d. *Auguratorium* sul lato N.

[30] Ringrazio per questo suggerimento C. F. Giuliani.

[31] Romanelli, p. 318.

[32] Uno degli avanzi di questi muraglioni che ritengo motivati solo dall'esigenza di sostruire il colle, è sul fianco NO del Palatino, a circa m. 50 a S di S. Teodoro, ed è fondato sul banco di cappellaccio, opportunamente terrazzato, alla base del colle, e in un tratto presenta lo spessore di m. 6,50. Un altro avanzo, più a O, conserva ancora la fronte esterna per una lunghezza di m. 15.70, con blocchi in facciata di tufo di Fidene, mentre all'interno in Grotta Oscura; in un tratto si conserva lo spessore di m. 3. Negli avanzi sul lato SO, che formano quasi un angolo retto con i resti sopraddetti, un precedente muro in conci di cappellaccio che rivestivano la roccia di tufo litoide del Palatino, venne a sua volta rivestito da un muraglione in blocchi più grandi di tufo di Grotta Oscura e Fidene, questi in facciata (a questo secondo muro si appoggiò successivamente l'opera cementizia di un muro in reticolato, poi distrutto e riadoperato in nuove costruzioni cementizie): v. rispettivamente Pal. A, B, C, in G. Säflund, *Mura di Roma repubblicana*, Uppsala 1932, p. 3 ss.

[33] Cfr. L. d'Elia, *relazione cit.* alla nota 24, p. 5.

[34] Cfr. G. Carettoni, in *NS*, 1965, p. 130, fig. 3.

[35] G. Schneider Graziosi, in *Diss. Pont. Acc.*, 1915, p. 145 ss.

[36] Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 60.

[37] M. Guarducci, in *RM*, 78, 1971, p. 112.

[38] Cfr. Pensabene, 1979, p. 68.

[39] Cfr. T. P. Wiseman, *The Temple of Victory on the Palatine*, (art. ancora inedito), p. 14.

[40] Pensabene, 1979, p. 70.

[41] Sulla tradizionale identificazione di questo accesso al Palatino come *Scalae Caci*, avanza dubbi il Castagnoli (in *Arch. Cl.*, 16, 1964, p. 175), di cui è da accettare l'identificazione del *Germalus* con una zona limitata alle pendici occidentali del Palatino, sebbene dall'analisi delle fonti non pare possa delimitarsi il confine superiore di questa zona ed escludere quindi che essa comprendesse buona parte delle pendici sotto il crinale del colle.

Se certamente in alcune fonti il lupercale, collocato nel Germalo, è menzionato in connessione col *Tugurium Faustuli* (Valerio Massimo, II, 2, 9), che doveva essere denominato anche come *Casa Romuli* (Castagnoli, *art. cit.*, p. 174), tuttavia ciò non implica necessariamente che la casa di Romolo fosse nel Germalo, ma più probabilmente in una zona confinante con questo (In Varro, *ling. lat.*, V, 54, si parla del sacrario degli Argei del Germalo come presso la casa di Romolo: *Germalense quinticeps apud aedem Romuli*; ma evidentemente essendo il Germalo presso il Palatino il ravvicinamento dei due luoghi non prova nulla). La notizia della casa di Romolo sul fianco del Palatino affacciantesi sul Circo — Dion. Hal, I, 79, 11 — non implica ugualmente che la casa fosse ai piedi della collina, né fa escludere una collocazione nella parte superiore del pendio. D'altronde nelle fonti più tarde che elencano gli edifici della Regione X Palatium (Curiosum; Notitia; cfr. G. Zucchetti - P. Valentini, *Codice Topografico della città di Roma*, 1940, I, pp. 130, 178, II, p. 57), la casa di Romolo è menzionata subito prima del Tempio di Cibele e sembra quindi probabile che i due edifici fossero abbastanza vicini. Di conseguenza non è necessario abbassare la parte superiore del percorso delle *Scalae Caci* (che appunto è collocata dalle fonti presso la *Casa Romuli*: Solin., I, 18, *ad supercilium scalarum Caci habet terminum ubi tugurium fuit Faustuli*; Plut., *Rom.* 20, 5 ss.; Prop., IV, 9, 9) ed escludere quindi la tradizionale identificazione con l'attuale accesso alla zona SO del Palatino, considerato appunto come *Scalae Caci.* Ancora, ciò non esclude che la parte inferiore delle *Scalae Caci* fosse vicina alla Casa di Caco (Diod. Sic., IV, 21, 2), da identificare come osserva il Castagnoli (*art. cit.*, p. 175) con l'*Atrium Caci* menzionato dai Cataloghi nella Regione VIII e quindi ai piedi del Palatino, perchè il percorso delle scale doveva riguardare tutto il pendio che portava alla sommità del Palatino.

Sulla natura, poi, di scale dell'attuale accesso al Palatino detto *Scalae Caci*, sembra non vi possono essere dubbi in quanto si conserva l'impronta dei gradini «sulla superficie esterna del lungo muro di fondazione in opera a sacco a scaglie di selce che fiancheggia la strada dal lato sinistro uscendo» (Romanelli, p. 203), muro che è da riferire alla sistemazione augustea delle scale, delle quale si conservano dei conci di travertino riferibili ai piloni di una porta terminale: sistemazione da inquadrare in quella della contigua abitazione di Augusto. Una fase precedente delle scale è invece da riconoscere nella fogna a cappuccina con lastre di cappellaccio, che poggia direttamente sulla roccia del Palatino (Romanelli, p. 203, fig. 3; G. Carettoni, in *NS*, 1965, p. 130, fig. 131) e che testimonia un impianto antichissimo.

Ricordiamo infine che se fosse vera l'identificazione dell'edificio in cima alle *Scalae Caci* con il Tempio della Vittoria, ne deriverebbe che la *via tecta* da noi individuata costituirebbe il tratto terminale del *Clivus Victoriae*, che s'innestava così nelle *Scalae Caci* poco sotto il Tempio della Vittoria.

Tuttavia solo l'allargamento della zona degli scavi potrà chiarire questi punti qui accennati. Per ora l'unico elemento certo che si ricava dalle fonti (Festus 318, L) è la collocazione dell'*infimus clivus Victoriae* presso la Porta Romana (Varro, *ling. lat.* VI, 24), questa da situare sulla Via Nova nell'angolo N del Palatino (Castagnoli, *art. cit.*, p. 181), dove questa via terminava al Velabro; da questo punto saliva dunque il *clivus* rimontando lungo l'angolo SO del colle.

[42] F. Coarelli, *Guida Archeologica di Roma*, Roma 1974, p. 141.

[43] M. Guarducci, in *RM*, 78, 1971, p. 90 ss.

[44] F. Castagnoli, in *Arch. Cl.*, 16, 1964, p. 180 ss.

[45] D. Vaglieri, in *NS*, 1907, p. 189.

[46] *Art. cit.* alla nota 39.

[47] P. H. von Blanckenhagen, *Vom Ursprung Roms*, in *Prähistorische Zeitschrift*, 34-35, 1949-50, p. 245 ss.

[48] Ch. Huelsen, in *RM*, 10, 1895, p. 23 ss.

[49] In corso di pubblicazione da parte di F. Schippa, dell'Università di Perugia, che mi ha comunicato gentilmente il testo dell'iscrizione.

[50] *NS*, 1907, p. 270, fig. 3.

[51] *NS*, 1965, p. 132, figg. 1-3.

[52] *NS*, 1965, p. 132.

[53] *NS*, 1907, p. 269.

[54] Pensabene, 1979, p. 68.

[55] *NS*, 1965, p. 132.

[56] *MonInst.*, 12, 1884, tav. VIII^{a}.

[57] P. Gros, *Architecture et Société*, Bruxelles 1978, p. 39.

[58] Sui votivi fittili del santuario da ultimo v. M. G. Cimino, *Tipologia delle terrecotte raffiguranti Attis provenienti dal deposito votivo del Tempio della Magna Mater sul Palatino, Tesi di Laurea dell'Istituto di Archeologia dell'Università di Roma*, 1978-79. Gli esemplari da noi riprodotti alle tavv. V, VI sono pubblicati in Vermaseren, *CCCA*, III, nn. 35, 36, 38, 58, 126, 127, 151, 157.

[59] Romanelli, in *Hommages à J. Bayet*, 1964, p. 619 ss.

[60] J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, p. 51.

[61] Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 119, nota 713.

[62] E. Babelon, *Monnaies de la Republique romaine*, 1885, I, p. 395; E. A. Sydenham, *Coinage of the Roman Republic*, London 1952, p. 127, n. 777, tav. 22.

[63] Ritrovato nel saggio E (strato 21) all'interno del podio, nel 1978 (n. inv. 35620).

[64] Vermaseren, *CCCA*, III, n. 394, tav. 264.

[65] Graillot, pp. 135, 266 (cfr. *CIL*, XIV, 53).

[66] Graillot, p. 392; cfr. però Vermaseren, *CCCA*, III, p. 11.

[67] Graillot, p. 26 ss.

[68] Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 94, tav. 63.

[69] A. Bartoli, in *MemPontAcc*, 6, 1942, p. 229 ss.

[70] Cimino, *op. cit.* alla nota 58, p. 158 ss.

[71] G. J. F. Kalter-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Serapis Monuments, EPRO* 36, Leiden 1973, n. 686, tav. 19 (a Villa Massimi Negroni).

[72] P. Rosa, *Sulle scoperte archeologiche della città e provincia di Roma*, Roma 1873, p. 135; Bartoli, *art. cit.* alla nota 69, p. 229 ss.

[73] Sempre ad una statua votiva di Cibele doveva appartenere un plinto trovato presso l'estremità superiore delle *Scalae Caci* con dedica alla *M(atri) D(eum) M(agnae) I(deae)* da parte di *A. Suellius Marcianus cur(ator) aed(ium) sacr(arum) et oper(um) locor(um)*, del 27 marzo 192 d.C. (CIL, VI, 30967), che non necessariamente deve far pensare ad un «qualche lavoro di restauro eseguito in occasione della dedica» (cfr. G. Lugli, *Roma antica*, Roma 1946, p. 456): nel giorno della dedica cade inoltre la grande festa della *lavatio Matris Deum* (*CIL*, I^{2}, p. 314) e può essere questa l'occasione che ha determinato tale dono da parte di un magistrato con questa carica.

[74] E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955, pp. 429-430. Su questi problemi cfr. in generale: A. M. Maggi, *Una statua di Cibele sul Palatino, Tesi di Laurea dell'Istituto di Archeologia dell'Università di Roma*, 1978-1979.

[75] M. Bieber, *The Sculpture of Hellenistic Age*, New York 1955, p. 119, fig. 474.

[76] G. Rizzo, *La base di Augusto*, Napoli 1933, p. 92, tav. 5.

[77] A. Conze, P. Schazmann, in *JdI, Ergänzungsheft* 9, tav. 12, 4.

[78] Id., p. 40, tav. 11, 1; E. Töpperwein, *Terrakotten von Pergamon*, Berlin 1976, p. 49, tav. 33.

[79] R. A. Higgins, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, I, London 1954, nn. 815-816, tav. 111; A. Laumonier, *Delos* 23, Paris 1956, nn. 52, 55, 57, 60, tav. 4.

[80] P. E. Arias, *Storia della Ceramica, Enciclopedia Classica*, Torino 1963, p. 391.

[81] Id., pp. 462-463; *EAA*, I, v. Assteas, p. 743, VI, v. Python, p. 579.

[82] A. Andrén, *Architectural Terracottas from Etrusco-Italic Temples*, Lund 1940, pp. 112, (Civita Castellana), 398 (Segni), 52 (Satrico) ecc.; cfr. R. Tuiteri, *Le terrecotte architettoniche provenienti dallo scavo del Tempio della Magna Mater sul Palatino, Tesi di Laurea dell'Istituto di Archeologia dell'Università di Roma*, 1978-79, p. 240 ss.

[83] Cfr. *Antichità di Villa Doria Pamphilj*, Roma 1977, n. 138.

[84] G. Carettoni, L. Fabbrini, in *RAL*, 16, 1961, pp. 58-59.

[85] L. Quilici, S. Quilici Gigli, *Antemnae*, Roma 1978, pp. 48-49.

[86] O. Walter, in *ÖJh*, 19-20, 1919, p. 1 ss.; Hekler, in *ÖJh*, 21-22, 1922-24, p. 120 ss.

[87] E. Paribeni, in *RM*, 60-61, 1953-54, p. 162 ss.; G. Hafner, in *RM*, 77, 1970, p. 56, tav. 27, 1.

[88] Cfr. *EAA*, III, v. *Etrusca arte*, p. 483, fig. 582.

[89] Bieber, *op. cit.* alla nota 75, p. 12.

[90] Andrén, *op. cit.* alla nota 82 rispettivamente p. 126, tav. 47, 150; p. 60, tav. 21, 68.

[91] A. E. Alföldi, *Die Kontorniat-Medaillons*, Berlin 1976, p. 11, cat. n. 40, tav. 13, 10.

[92] Bartoli, in *MemPontAcc.*, 6, 1942, p. 223 ss, rinvenuta nelle taberne della Domus Tiberiana dietro il Tempio di Cibele (anche a Ostia nell'area sacra della Magna Mater fu rinvenuta una statua di Venere Genitrice).

[93] Graillot, p. 192.

[94] Il frammento è di marmo lunense, alt. mass. cm. 13,5, largh. mass. cm. 9, spess. lastra cm. 3,3, alt. 1° riga cm. 2,8, alt. 2° riga cm. 2, alt. 3° riga cm. 3.

ADDENDUM

Lo scavo di quest'anno (1981) di una delle *tabernae* antistanti la scalinata del Tempio di Cibele ha dato un'iscrizione incisa su un blocco parallelepipedo di granito egiziano (alt. cm. 66,5; largh. cm. 65,5; spess. cm. 60,8); sul lato frontale il campo epigrafico è leggermente ribassato (alt. cm. 37; largh. cm. 44), sul fianco sinistro e sul retro la superficie è scalpellata, mentre sul fianco destro è più liscia.

La prima riga, poco leggibile, doveva contenere una formula di dedica alla *Magna Mater Idaea*, mentre nelle altre si legge: *C. Fontei*[*us*] / *Doryph*[*orus*] / *sacerdos M*(*atris*) / *et Attis d*(*edit*).

Probabilmente lo stesso personaggio compare in una basetta marmorea rinvenuta dal Boni nella terra di scarico sopra gli Horrea Agrippiniana[1], dove si legge: *C. Fon*[*te*]/*ius Do*[*ry*]/*phoru*[*s*] / *sacerd*[*os*]/*Matris* [*deum*] *magna*[*e Idae*]/*ae et At*[*tidis*].

Un sacerdote di Cibele di nome uguale e possibilmente lo stesso si ritrova in una base votiva ad Esculapio, a Cartagine[2]: *Pro salute* / *Aug*(*usti*) / *C. Fonteius Doryphorus* / *sac*(*erdos*) *M.D.M.I.* / *et Attis d*(*edit*) / *Aesculapio ab Epidauro.*

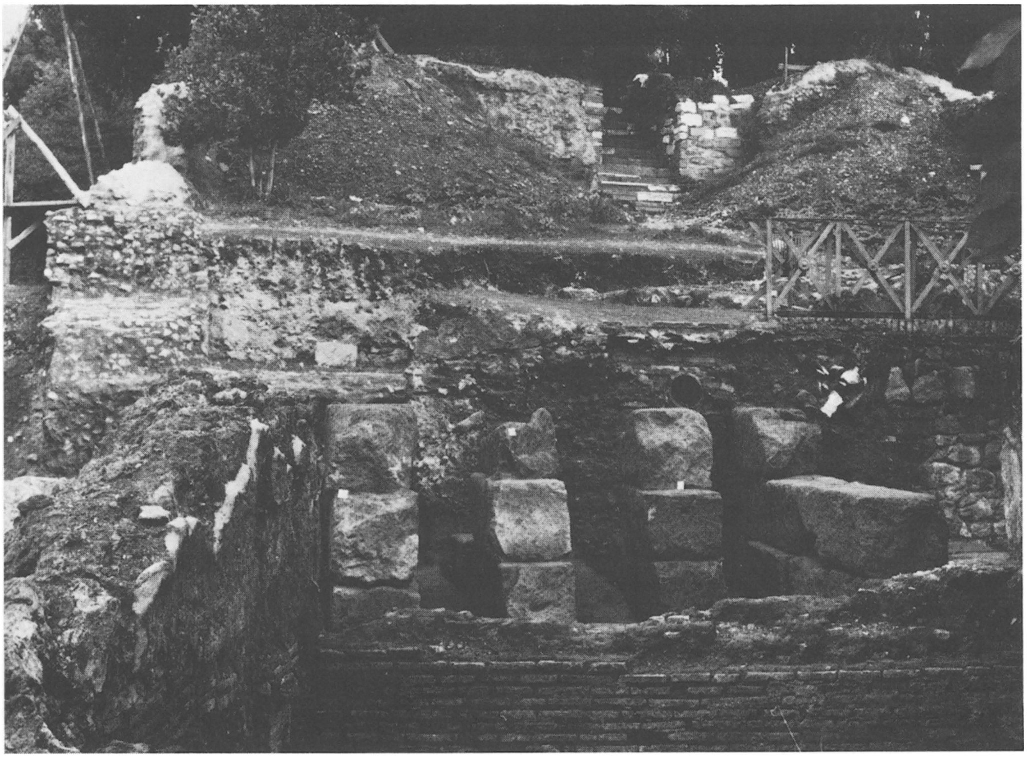
Se il sacerdote di Cartagine fosse lo stesso di quello di Roma, per quanto sia ignota la causa del suo viaggio nella città africana, sarebbe comunque interessante riprendere il problema del ruolo dei sacerdoti del santuario palatino rispetto ai santuari di Cibele in altre località dell'Occidente romano, dove, come è noto, il culto fu esportato direttamente da Roma.

---

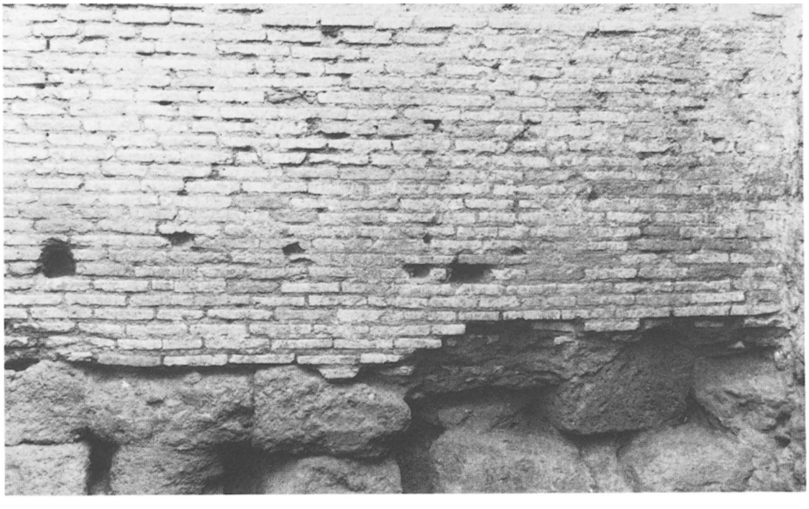
[1] A. Bartoli, in *MALincei*, 27, 1921, p. 394 e in *MemPontAcc*, 6, 1943, p. 231; *CCCA*, III, n. 8.

[2] J. Ferron, Ch. Saumagne, in *Africa*, 1968, p. 81.

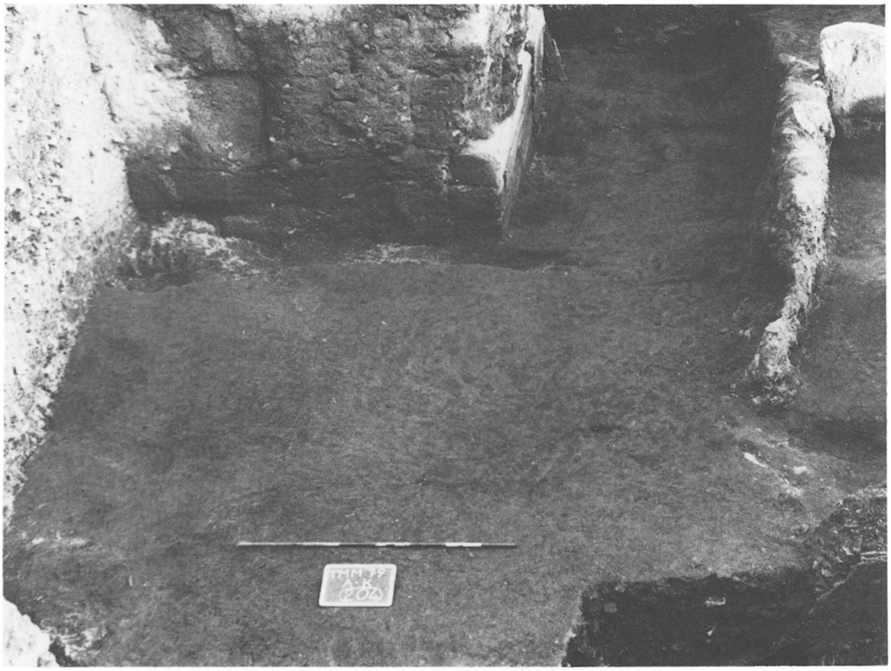
P. P.



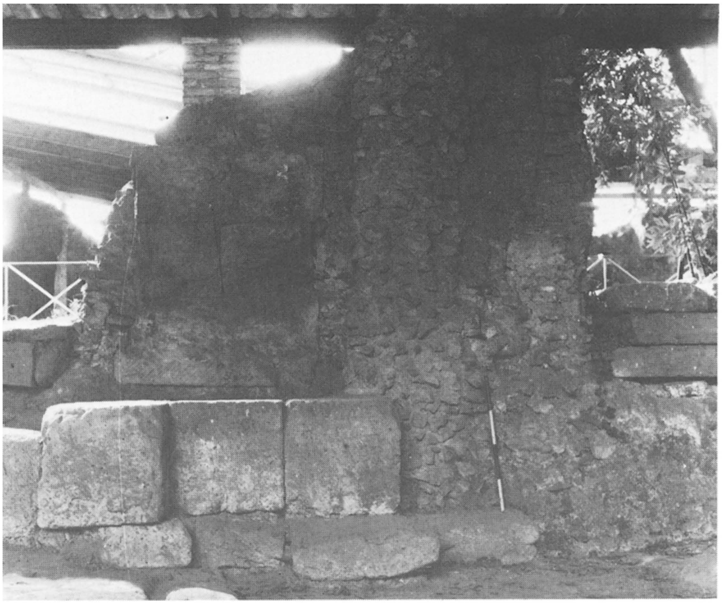
av. I, 1. Sostruzioni della scalinata del Tempio di Cibele, in filari paralleli di tufo di Grotta Oscura e di Fidene, e parete N. della taberna antistante.



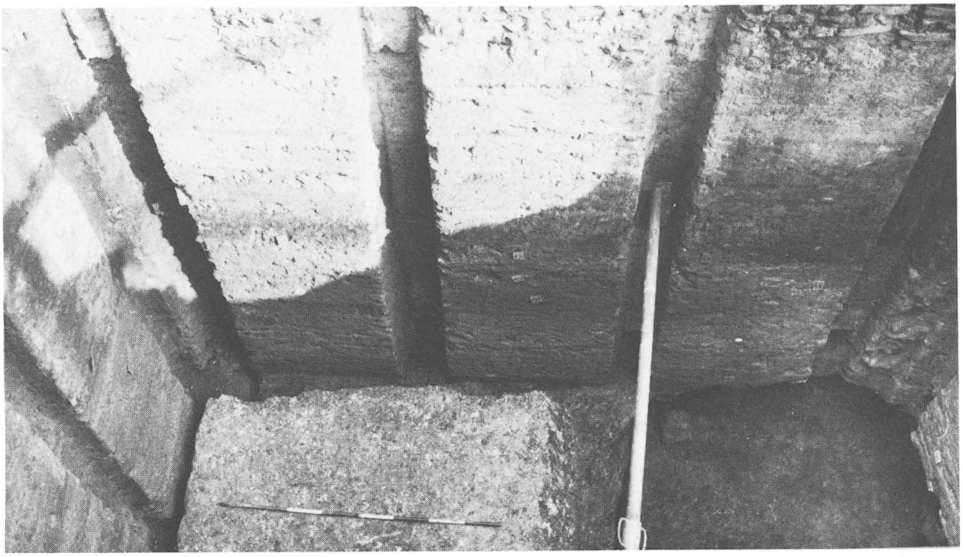
Tav. I, 2. Taberna che ingloba nella parete di fondo l'estremità delle sostruzioni della scalinata del Tempio.



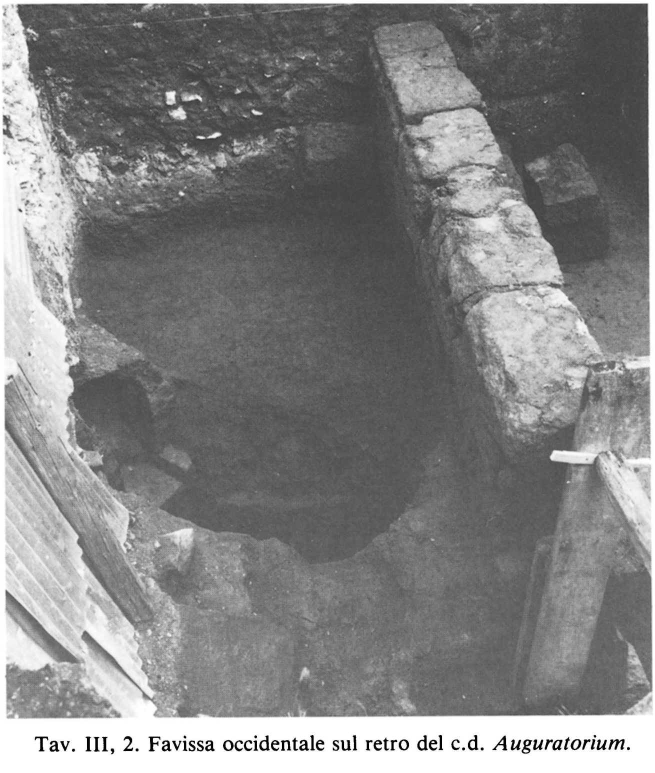
Tav. II, 1. Angolo S. O. delle fondazioni del pronao del Tempio di Cibele con impronta dei blocchi delle sostruzioni asportati.



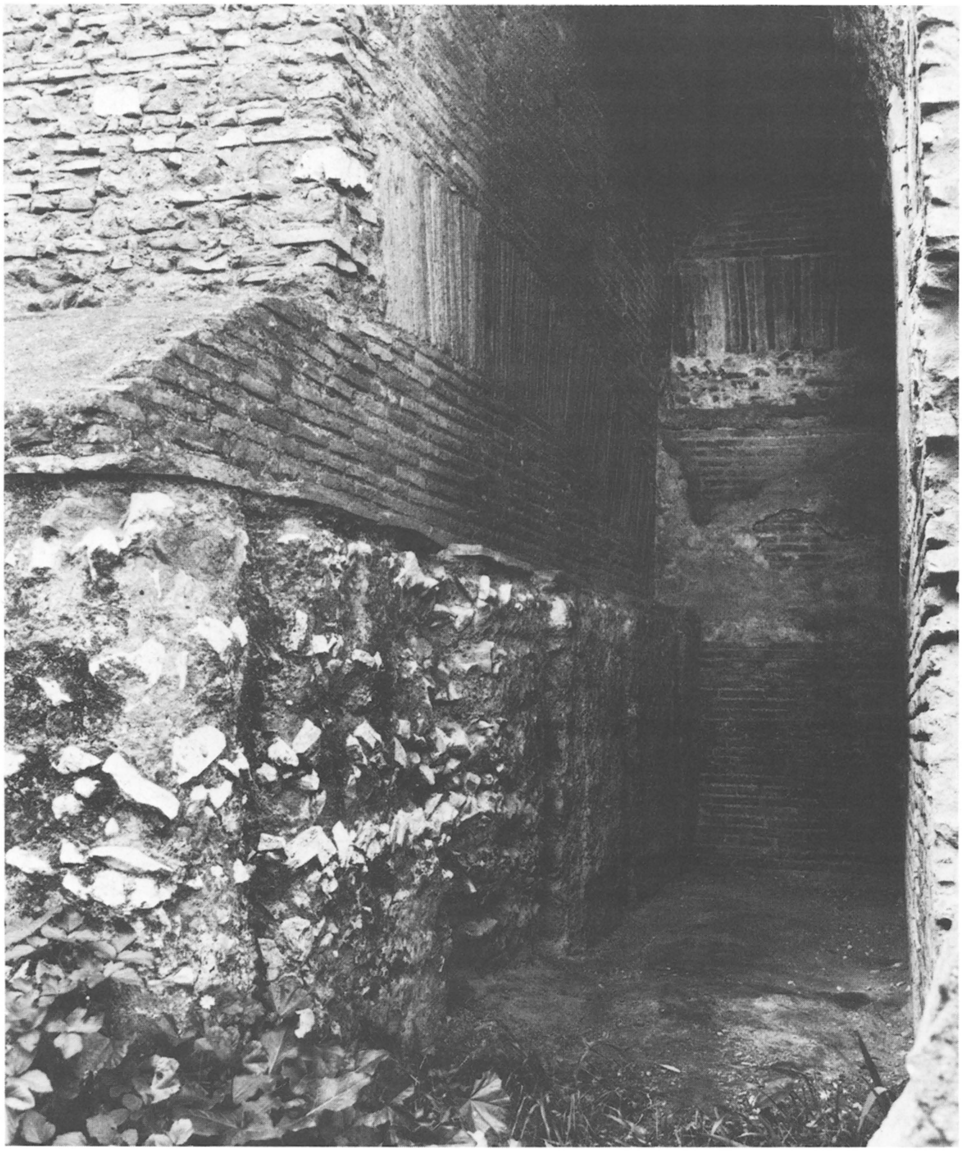
Tav. II, 2. Zona delle capanne, con resti di pavimentazione in blocchi e retro di un pilastro della *via tecta*.



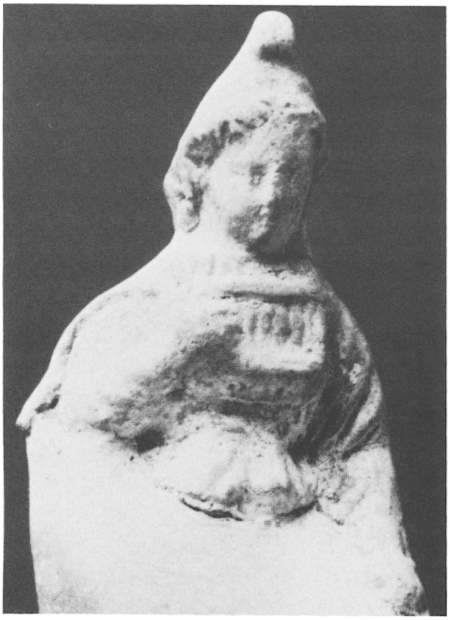
Tav. III, 1. Fondazioni del pronao del c.d. *Auguratorium* con visibile sgrottamento del cunicolo, banco roccioso del Palatium e strato alluvionale.



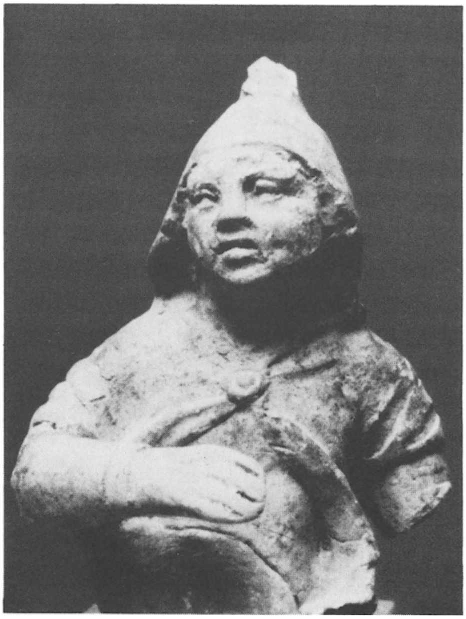
Tav. III, 2. Favissa occidentale sul retro del c.d. *Auguratorium*.



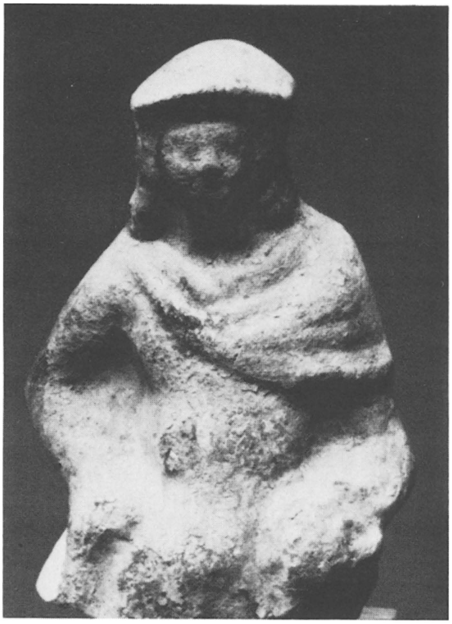
Tav. IV. Taberna della Domus Tiberiana con fondazioni della pavimentazione della seconda fase.



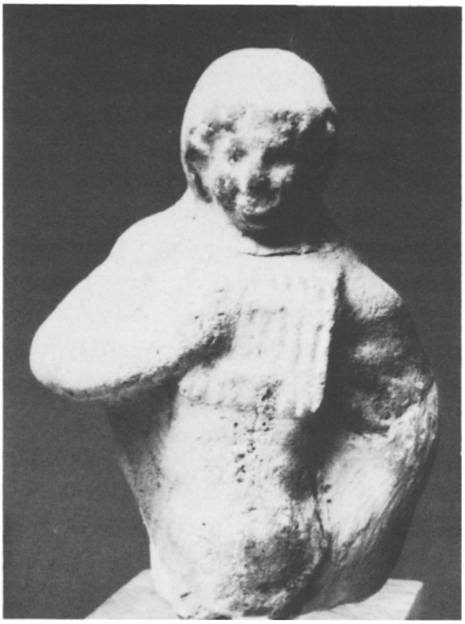
Tav. V, 1. Attis.



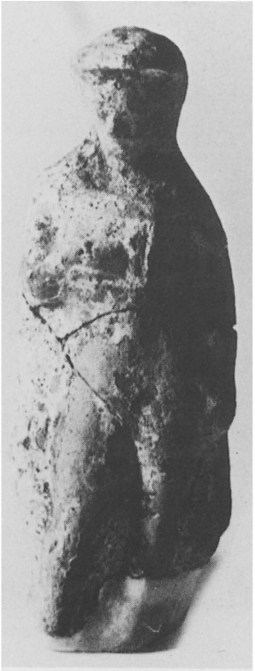
Tav. V, 2. Attis.



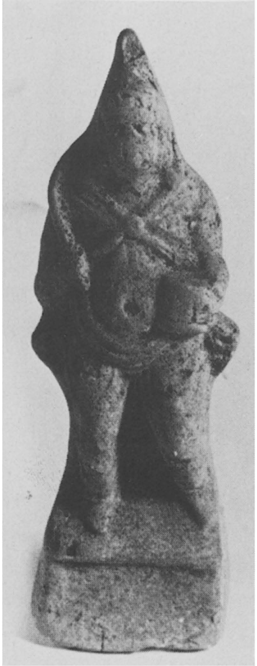
Tav. V, 3. Attis.



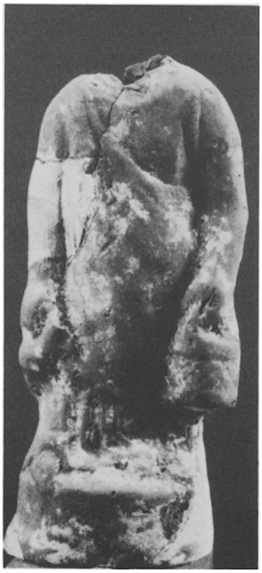
Tav. V, 4. Attis.



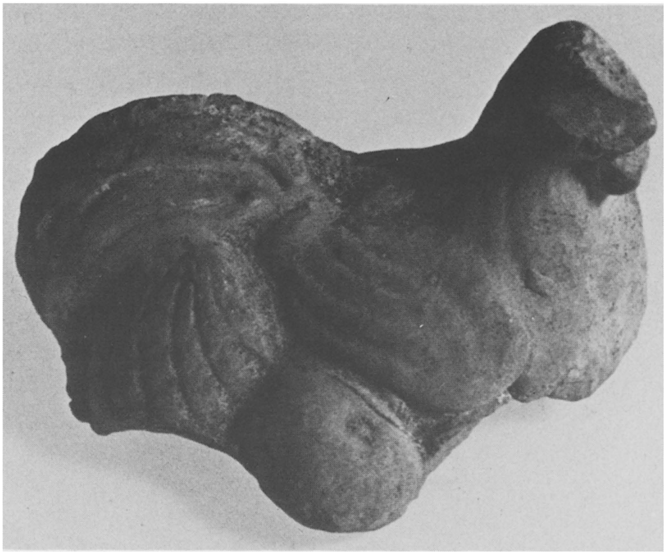
Tav. VI, 1. Attis.



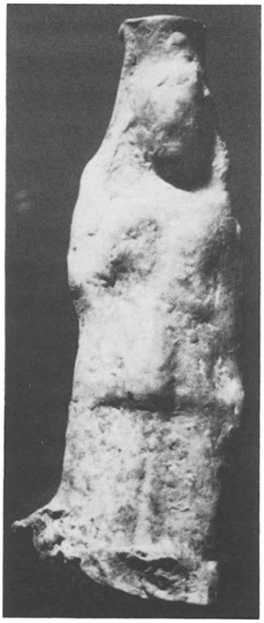
Tav. VI, 2. Attis.



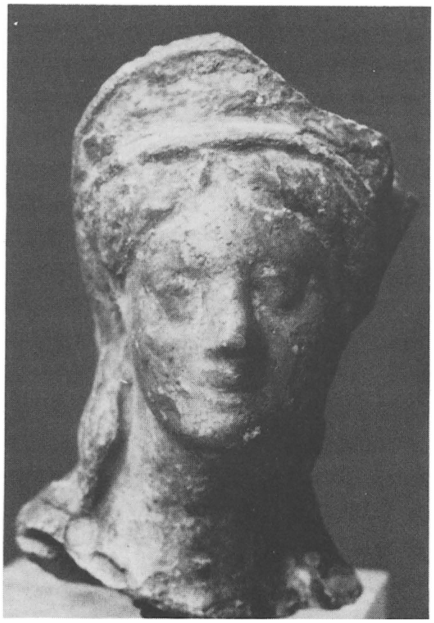
Tav. VI, 3. Attis.



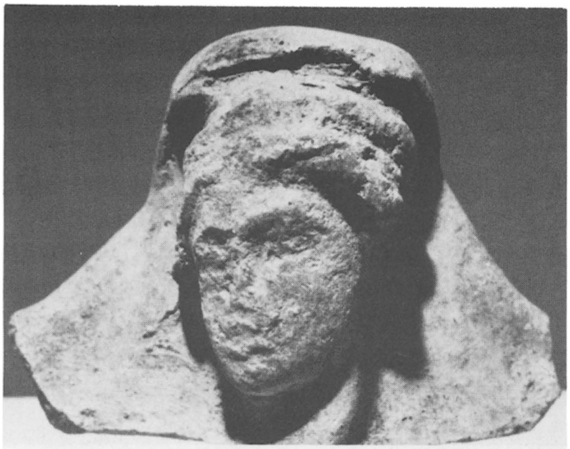
Tav. VI, 4. Galletto votivo.



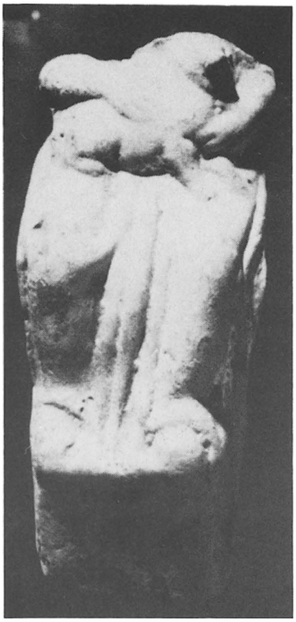
Tav. VII, 1. Cibele.



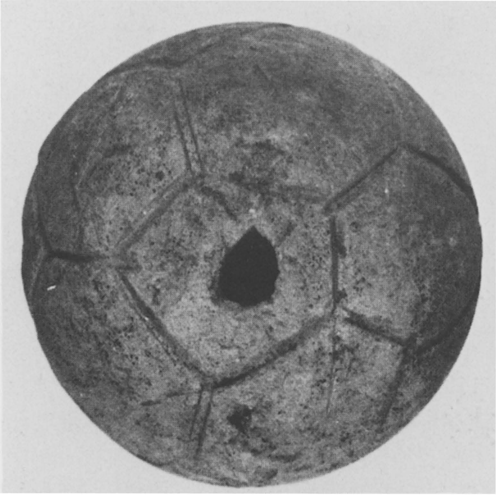
Tav. VII, 2. Cibele.



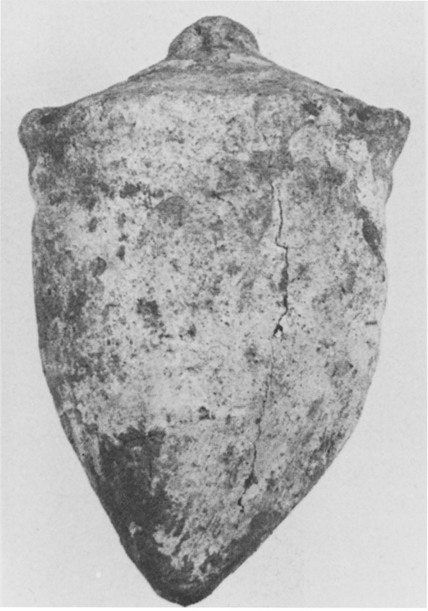
Tav. VII, 3. Cibele.



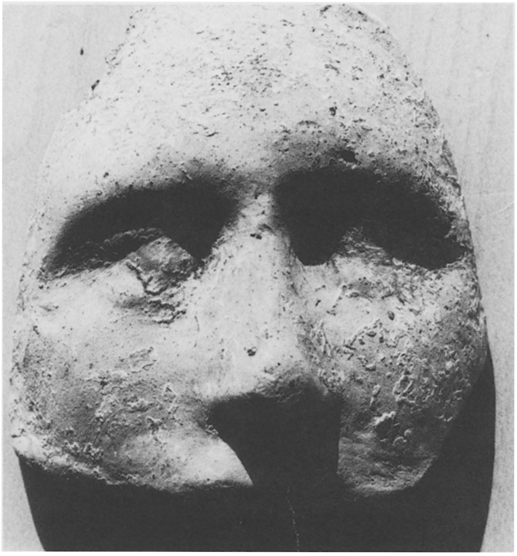
Tav. VII, 4. Cibele.



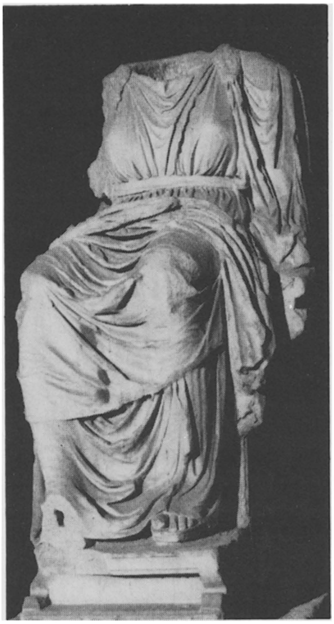
Tav. VIII, 1. Paleo votivo.



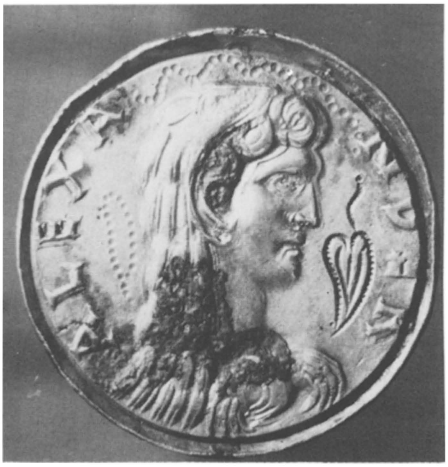
Tav. VIII, 2. Pigna votiva.



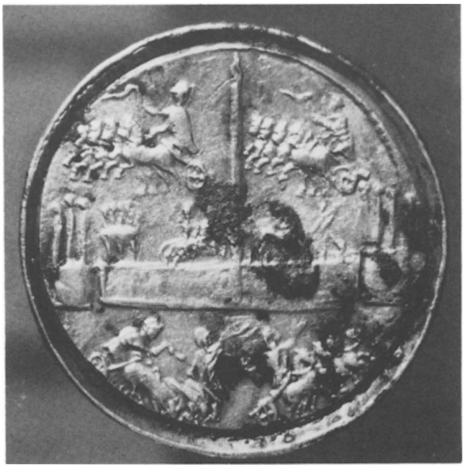
Tav. VIII, 3. Maschera votiva.



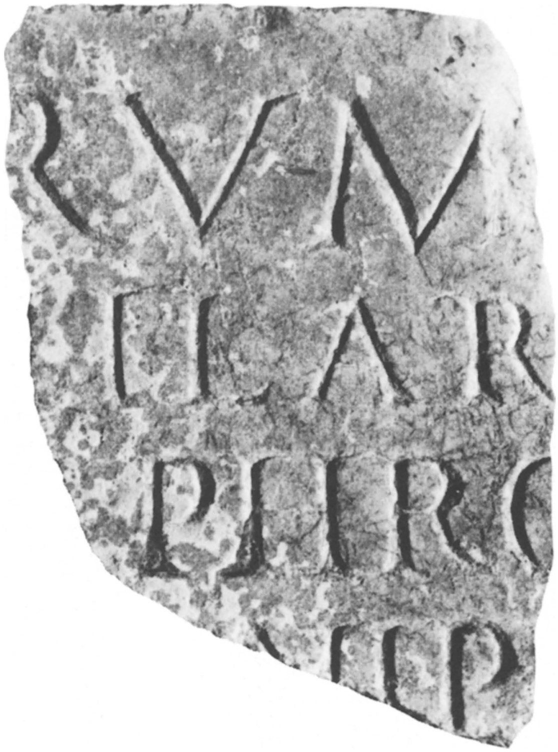
Tav. VIII, 4. Cibele, dagli scavi del Rosa.



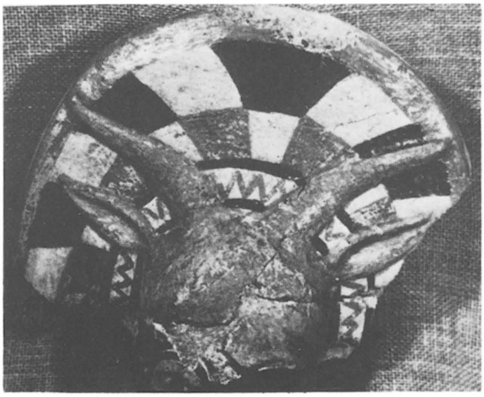
Tav. IX, 1. Contorniato con testa di Alessandro.



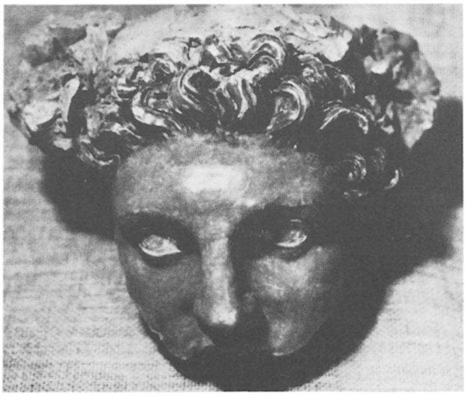
Tav. IX, 2. Retro con corsa nel Circo Massimo.



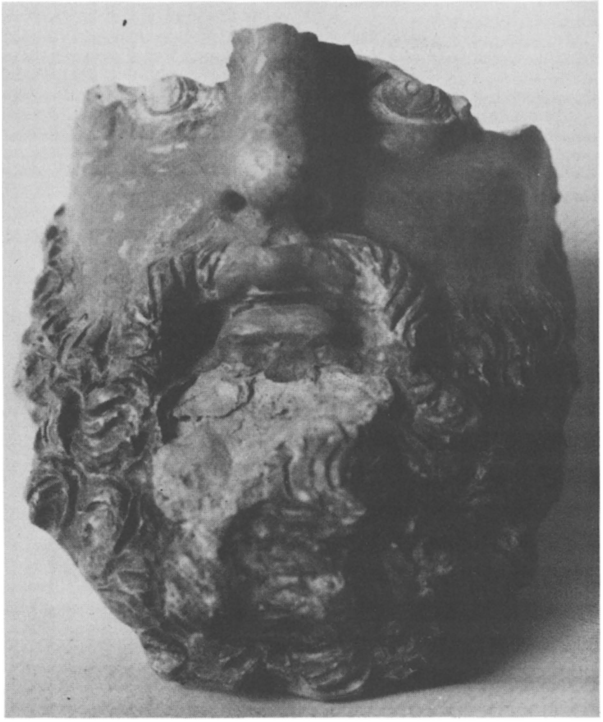
Tav. IX, 3. Frammento d'iscrizione dallo strato di abbandono delle Taberne antistanti al tempio di Cibele.



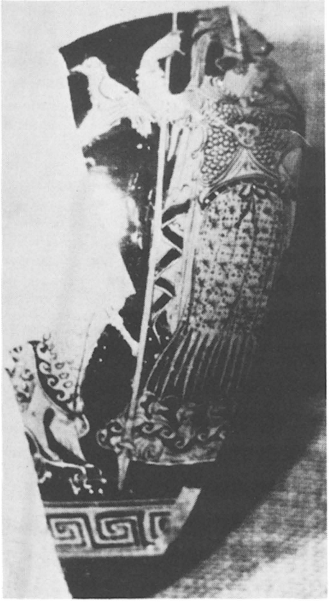
Tav. X, 1. Antefissa con Juno Sospita.



Tav. X, 2. Testa dionisiaca da acroterio o frontone.



Tav. X, 3. Testa barbata da acroterio o frontone.



Tav. X, 4. Frammento ceramico a figure rosse.

MARGHERITA GUARDUCCI

L'INTERRUZIONE DEI CULTI NEL *PHRYGIANUM* DEL VATICANO DURANTE IL IV SECOLO D.CR.

All'inizio del pontificato di Paolo V, fra il 1606 e il 1609, mentre si svolgevano i lavori per la nuova Basilica Vaticana, una serie di altari, più o meno mutili, commemoranti il sacrificio del toro e dell'ariete (*taurobolium* e *criobolium*) in onore della Magna Mater e di Attis venne in luce presso l'angolo Sud-Est della chiesa e nelle sue vicinanze[1]. Altri altari o frammenti di essi si aggiunsero successivamente a quel primo gruppo, sì che oggi le are tauroboliche del Vaticano possono essere computate a una quindicina[2]. Il rinvenimento di un così cospicuo numero di are nella medesima zona dimostra l'antica esistenza di un *Phrygianum* nella località che, riferendosi alla topografia odierna, comprende un lembo della Piazza di San Pietro, l'Arco delle Campane, la piazza dei Protomartiri, il Camposanto Teutonico.

Le are presentano rilievi e quasi sempre iscrizioni votive, o latine o greche. Tutte sono del IV secolo d.Cr. Esistono tuttavia altri documenti che indirettamente attestano l'esistenza di un *Phrygianum* in Vaticano in tempi assai più remoti. Così, un'epigrafe di *Castellum Mattiacorum* (Kastell) presso Magonza ci riporta al 236 d.Cr.[3] e un'epigrafe di *Lugdunum* ancora più su, al 160[4]. Per l'inizio del *Phrygianum*, si potrà forse risalire anche ad epoca più antica, tenendo però presente ch'esso presuppone la fine del circo di Gaio e di Nerone, di cui il *Phrygianum* occupò presumibilmente l'estremità orientale (quella dei *carceres*), e che il circo andò in disuso tra la fine del I secolo e il principio del II.

Fra le are tauroboliche del Vaticano ve n'è una che desta particolare interesse e alla quale la mia comunicazione si riferisce (tav. I). Essa fu trovata nel 1919, nelle fondamenta del palazzo dei Convertendi presso la piazza di San Pietro; fu subito assegnata al Museo Lateranense, dove rimase lunghi anni, e, in seguito al recente trasporto delle collezioni lateranensi in Vaticano, si trova oggi nei magazzini dei Musei Vaticani, in attesa di essere esposta[5].

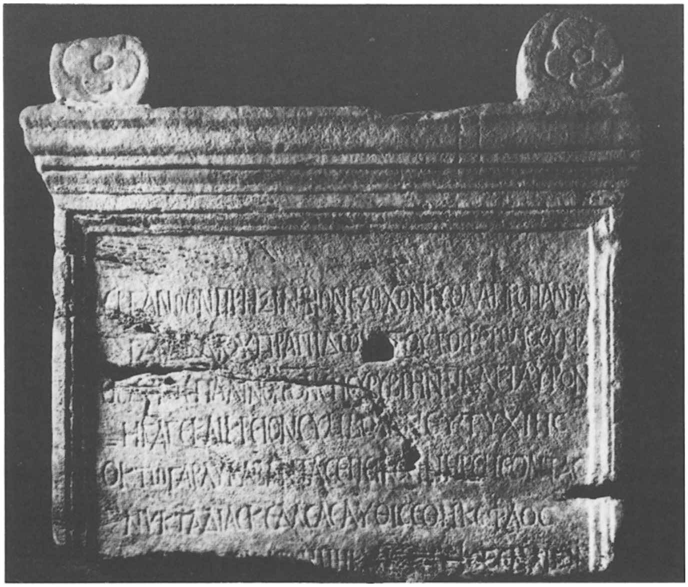
La nostra ara è in marmo pario, probabilmente di spoglio. Spezzata in basso, essa raggiungeva forse anticamente l'altezza di un metro; la parte superstite è a sua volta rotta in due frammenti combacianti. Adorna superiormente di due pulvini dai quali sbocciano sul davanti due rosette a quattro petali, essa ci offre, sempre sul davanti, un'epigrafe greca cinta di cornice, e sugli altri lati rilievi — di fattura piuttosto sciatta — che alludono al culto frigio praticato nel santuario. Il lato destro presenta un albero di pino, da cui pendono un timpano e una *syrinx*, e inoltre una doppia tibia appoggiata al tronco dell'albero, un *pedum* all'estremità destra, e in basso un toro (di cui, per la frattura dell'ara, resta soltanto la parte superiore), rivolto verso sinistra, cioè verso la parte anteriore dell'ara (tav. II). Sul lato sinistro si vedono, analogamente, un albero di pino recante un berretto frigio (il tipico copricapo di Attis) e due cèmbali, mentre a destra è rappresentata la *syrinx* e inferiormente la parte superiore assai malconcia di un ariete, diretto verso destra, cioè, come il toro della faccia corrispondente, verso la parte anteriore dell'ara (tav. III). La faccia posteriore, destinata ad essere non vista o quasi, ha una decorazione ancora più trascurata: una pàtera sostenuta da una specie di festone, tra due fiaccole incrociate; il festone poi ricade di qua e di là, quasi ad incorniciare la scena comprendendo anche un *pedum* a sinistra e un *urceus* a destra (tav. IV).

La ricca bibliografia che quest'ara vanta è dovuta, per la massima parte, alla sua epigrafe (tav. I). Scritta, anch'essa non troppo accuratamente, con lettere allungate e compresse tipiche del tardo Impero, alte fra 2 e 3 cm, essa consiste in tre distici elegiaci e nella parte destra del quarto esametro.

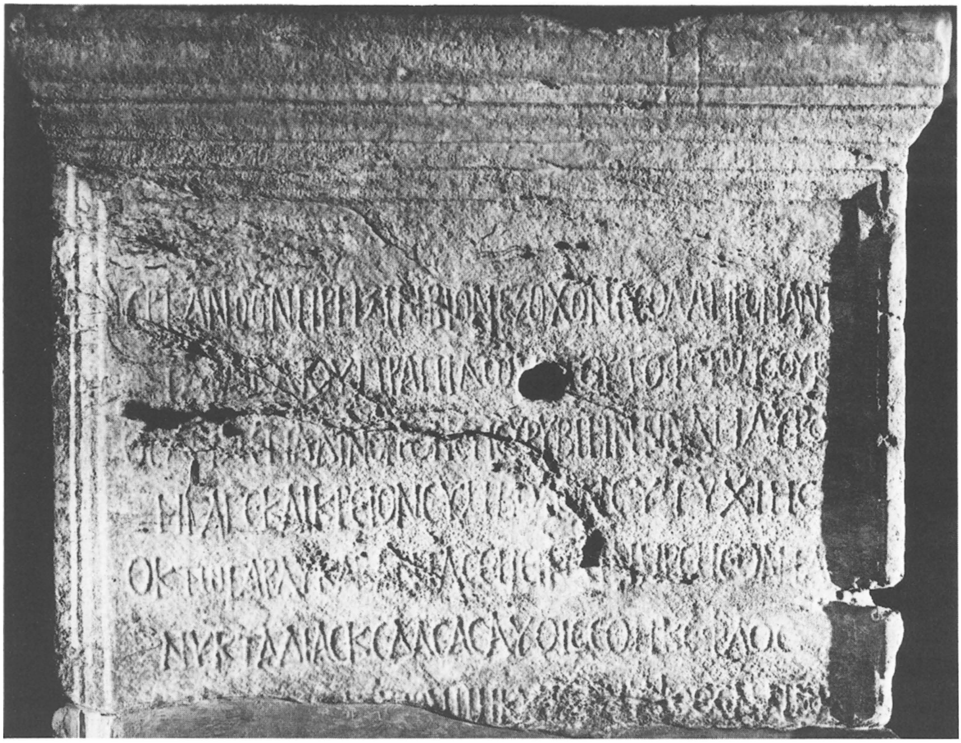
La frattura della pietra e alcuni guasti della sua superficie hanno qua e là ostacolato la lettura. Quando ho recentemente voluto riprendere in esame l'epigrafe, i vv. 1, 4, 5, 6 erano ormai definitivamente decifrati; restavano incertezze per i vv. 2, 3, 7. Col mio nuovo studio credo di aver eliminato i dubbi che restavano pei vv. 2 e 3. La lettura del v. 7, invece, mi è sembrata quasi disperata, sì da non giustificare la fatica di ulteriori tentativi.

Prendendo ora come base l'ultima edizione critica dell'epigrafe, quella già citata di Luigi Moretti in *Inscriptiones Graecae urbis Romae*, I 127, aggiungendo le mie due nuove letture ai vv. 2 e 3, e apportando una modifica alla fine del v. 7, l'epigramma, redatto in dialetto ionico di stile epicheggiante, ci si presenta così:

ἔργα, νόον, πρῆξιν, βίον ἔξοχον, ἐσθλὰ πρόπαντα
  Γαιδαλίου πραπίδων, τοῦτο φέρω τὸ θῦμα·
ὅς, δεῖος, παλίνορσον ἐπ' Εὐρυβίην πάλι ταῦρον
  ἤγαγε καὶ κρειόν, σύμβολον εὐτυχίης.

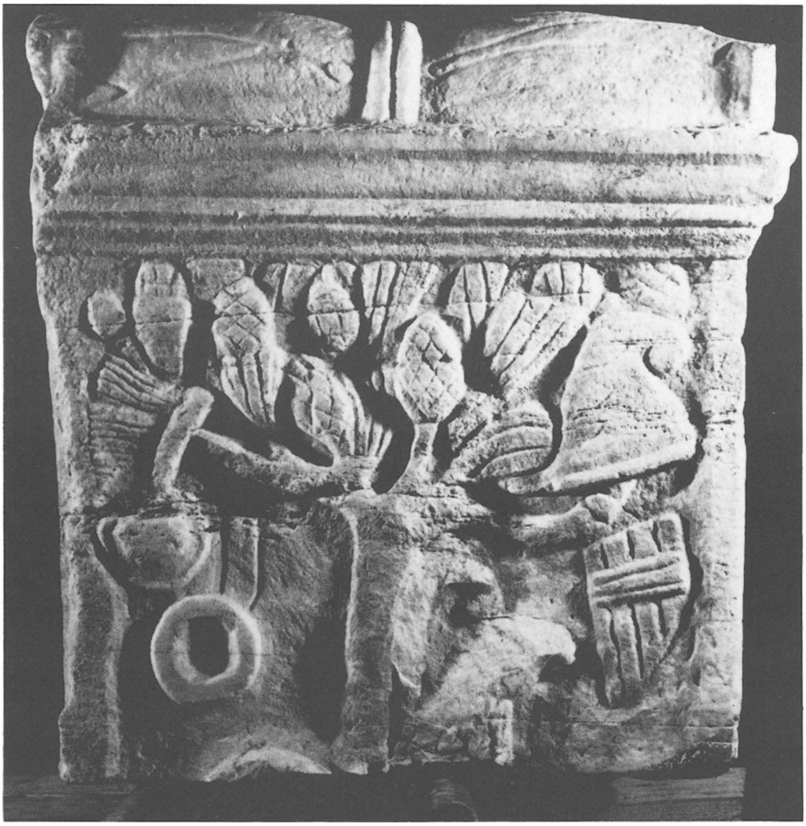


IA



IB

Musei Vaticani — Ara di *taurobolium* con epigrafe greca (lato anteriore)

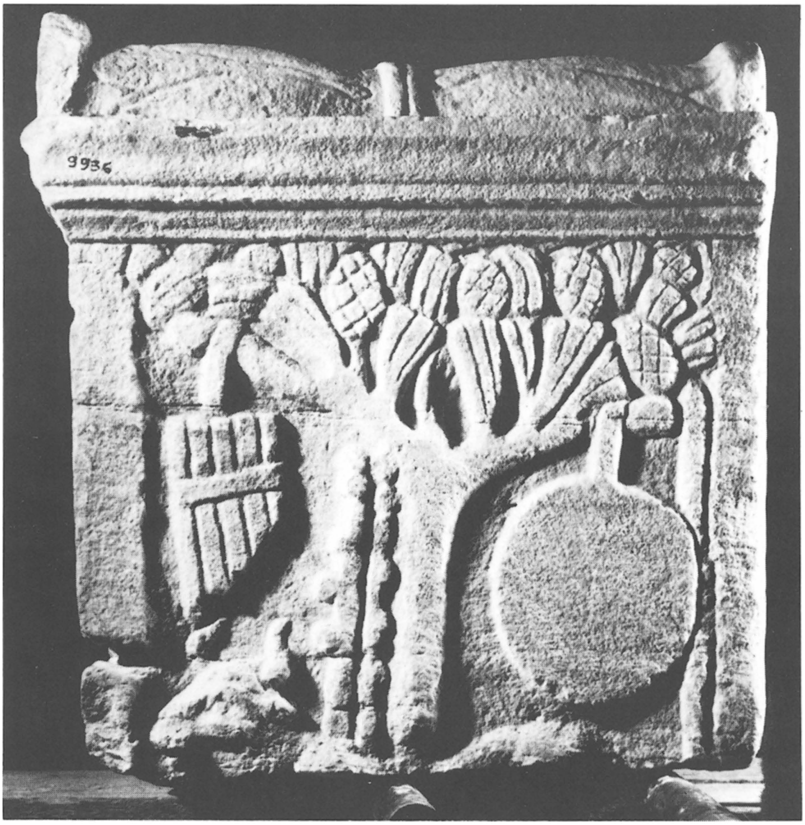


II. Ara di *taurobolium* (lato destro).

5 ὀκτὼ γὰρ λυκάβαντας ἐπ᾽ εἴκοσιν ἠρεμέοντας
νύκτα διασκεδάσας αὖθις ἔθηκε φάος.
[-------] ανιη κυ [-----] αἷμα

Le mie due nuove letture sono Γαιδαλίου al v. 2 e δεῖος al v. 3: nome del dedicante e suo attributo.

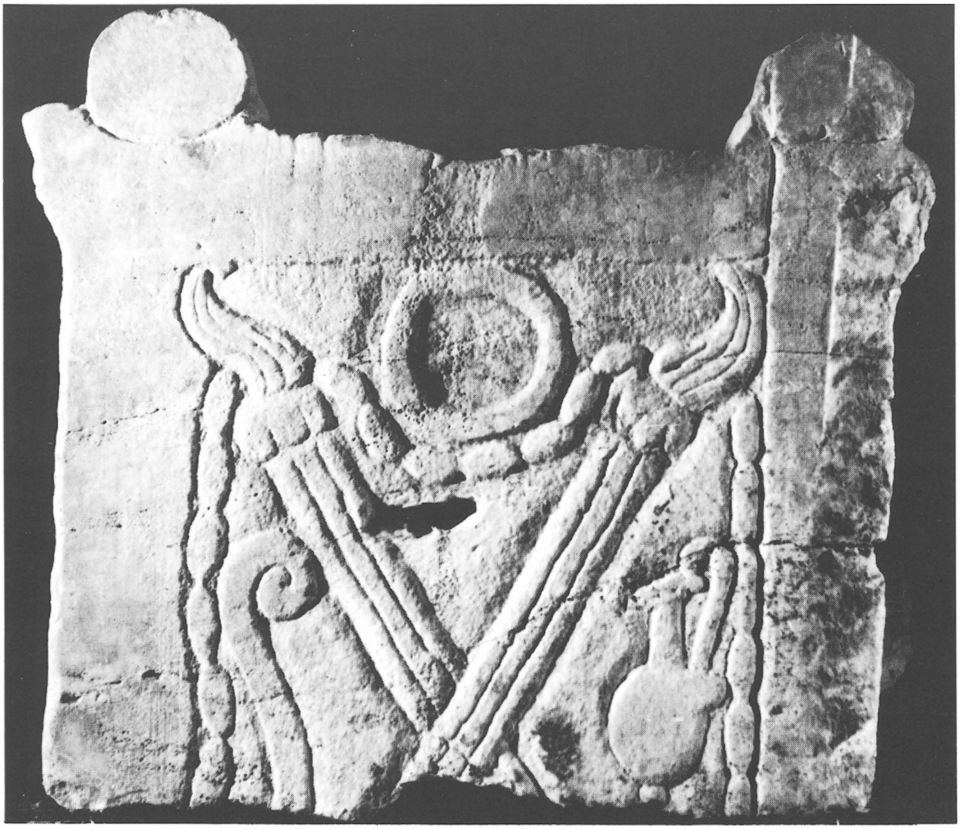
Il nome del dedicante era stato variamente letto. Il Moretti aveva dato recentemente Γα[μα?]λίου, accettando, salvo il punto interrogativo, la lettura proposta nel 1923 da P. Fabre[6]. Alla medesima lettura si è attenuto ancora più recentemente il Duthoy nella sua monografia sul *taurobolium*[7]. Ma questa lettura è, nella prima parte, inesatta. L'inizio Γαιδ è infatti sicuro, come già nel 1925 aveva visto Achille Vogliano, pur leggendo male la seconda parte del nome[8]. Il nome Γαιδάλιος o Γαιδαλίας



III. Ara di *taurobolium* (lato sinistro).

(ion. Γαιδαλίης) è finora ignoto, come del resto lo era, praticamente, il presunto Γαμάλιος; esso ha tuttavia il vantaggio di richiamare un tema semitico (*Gad-*) largamente attestato nell'onomastica greca (Γάδος, Γαδίας, Γαδάτας, Γαδδαῖος, ecc.)[9].

La nuova lettura δεῖος al v. 3 elimina l'allusione che a torto qui si riconosceva a Demeter, identificata con Rhea e quindi con la Magna Mater[10]. Il termine δεῖος, equivalente — per ovvio fenomeno di itacismo — a δῖος[11], aggiunge un elemento interessante. Esso significa, a mio giudizio, «iniziato», e trova la sua giustificazione nel femminile, già noto da una laminetta «orfica» di Roma databile alla metà circa del III secolo d.C. e rettamente interpretato dal Pugliese Carratelli appunto come *mystes*[12]. Il δῖα della laminetta e il δεῖος della nostra epigrafe si appoggiano a vicenda. Ne risulta la conseguenza che il culto delle divinità frigie aveva, nella Roma dell'età imperiale, carattere misterico: conseguenza



IV. Ara di *taurobolium* (lato posteriore).

che meglio potrebbe essere chiamata conferma, perché già l'epigrafe di un'altra ara taurobolica di Roma, datata al 16 giugno 370 e anch'essa proveniente con estrema probabilità dal *Phrygianum* del Vaticano, denominava il dedicante μυστιπόλος τελετῶν [ἱερῶν][13], mentre al medesimo carattere del culto in generale alludevano Clemente Alessandrino e Firmico Materno[14].

Alla fine del v. 7 credo si possa leggere αἷμα, termine forse riferibile al sangue del toro e dell'ariete, che tanta importanza aveva nei culti frigi[15].

Tenendo conto delle nuove letture, l'epigramma può essere inteso così:

«Opere, intelletto, azione, vita esimia, tutte le cose buone dell'animo di Gaidalios (o Gaidalias): quest'offerta sacrificale io porto; il quale, iniziato, condusse nuovamente toro e montone, simbolo di felicità, al reduce Eurybias. Avendo infatti disperso la notte di ventotto anni silenziosi, egli stabilì di nuovo la luce...sangue...».

Parla l'ara stessa. Il pio iniziato offre alla divinità, oltre il rituale sacrificio del toro e dell'ariete, anche altri doni, e concreti e spirituali: quanto di buono egli ha sinora fatto e pensato nella sua vita. Εὐρυβίης (Εὐρυβίας) è, come giustamente vide Franz Cumont, nome proprio: quello dello stesso Attis[16]. Esso è, praticamente, equivalente agli epiteti che vengono applicati ad Attis e in altri testi e nelle epigrafi del *Phrygianum* coeve alla nostra: *omnipotens, potentissimus, deus magnus*[17]. È anche opportuno rilevare che la già ricordata epigrafe taurobolica del 370 d.C. attribuisce ad Attis gli epiteti di «altissimo» (ὕψιστος) e di «colui che tutto abbraccia» (συνέχων τὸ πᾶν), cioè di «signore supremo dell'universo»[18].

Nel nostro epigramma Εὐρυβίας (= Attis) viene definito παλίνορσος (= «reduce»). L'epiteto vuol significare il periodico ritorno di Attis sulla terra nella gioia della rinascita primaverile, quel ritorno che i fedeli di Roma festeggiavano il 25 marzo con la celebrazione delle *Hilaria*[19]; ma, in questo caso, vuole contemporaneamente alludere al ritorno del dio nel suo santuario dopo un lungo periodo di silenzio. Questo concetto, su cui subito mi fermerò, è infatti chiaramente introdotto dal γὰρ del v. 5. In altri termini, tutta la frase ὀκτὼ γὰρ λυκάβαντας -- αὖθις ἔθηκε φάος dipende da παλίνορσον rinforzato dal successivo πάλι.

Si noti infine l'espressione di stampo omerico ἔθηκε φάος[20]. Il fedele dunque, riportando ad Attis il toro e l'ariete dopo la lunga interruzione, ha praticamente riacceso una luce. La frase può essere ispirata da un'immagine retorica, ma può anche essere, nello stesso tempo, reminiscenza di una vera accensione di luce effettuata nel culto di Attis[21].

Veniamo ora al punto più interessante del nostro epigramma: al ricordo, cioè, dell'intervallo di 28 anni, dopo il quale il fedele iniziato avrebbe ricondotto ad Attis il toro e il montone.

Un'altra dedica taurobolica del *Phrygianum*, datata al 376 d.C., attesta che al dedicante, *Ulpius Egnatius Faventinus*, era stato concesso di ripetere dopo vent'anni la celebrazione del *taurobolium*[22]. Nel nostro caso però si tratta di altra cosa. Anzitutto, si parla di un intervallo di 28 anni, e non di 20; ma poi basta una breve riflessione sul testo dell'epigramma per accorgersi che l'intervallo di 28 anni si riferisce non già all'iterazione del *taurobolium* da parte di un determinato fedele ma all'interruzione di tutta la vita religiosa del *Phrygianum*. In quegli anni infatti (il poeta lo dice chiaramente) regnò la «notte» (νύξ), le cui tenebre l'offerente ebbe il merito di diradare per primo riconducendo ad Attis le vittime rituali[23].

In quale periodo del IV secolo potremo noi collocare quella «notte»? Un facile calcolo permette di escludere la seconda metà del secolo. Se infatti si considerano le date degli altari taurobolici finora noti relativi al *Phrygianum*, ci si accorge che dal 350 al 390 (è, questa, l'età dell'altare più recente, uno degli ultimi se non addirittura l'ultimo[24]) le date stesse si susseguono a intervalli più brevi di 28 anni. È dunque *necessario* risalire alla prima metà del secolo; e qui per l'appunto si nota, fra il 19 aprile 319 e il 29 aprile 350, la lacuna idonea a comprendere l'intervallo che a noi interessa. Ciò fu da me dimostrato nel 1953, ed è quindi strano che il Moretti, trattando l'epigrafe nel 1968, séguiti a prendere in considerazione le date proposte dal Rose (363-392) e dal Vogliano (333-361), i quali, pur possedendo già i necessari documenti, avevano trascurato di fare l'ovvio calcolo che più tardi io feci.

Tenendo dunque per certo che l'intervallo di 28 anni dev'essere collocato fra il 19 aprile 319 e il 29 aprile 350, bisogna ora indagare quali possano essere stati i motivi sia dell'interruzione del culto sia del suo ripristino. Questa indagine otterrà anche l'effetto di poter meglio definire l'intervallo di 28 anni nel periodo che lo contiene.

Già nel 1950 Enrico Josi aveva pensato che quell'interruzione dovesse attribuirsi ai lavori di costruzione della prima Basilica di S. Pietro[25]. Tale ipotesi venne tre anni dopo accolta da me, che anzi la precisai e l'appoggiai con argomenti nuovi[26]. E in realtà non si stenta ad ammettere che i culti frigi, bisognosi di raccoglimento e di silenzio, non avrebbero potuto svolgersi nelle immediate vicinanze di un cantiere, e tanto meno di un cantiere così vasto e rumoroso quale doveva essere quello impiantato per l'erezione del nuovo edificio. Si pensi, fra l'altro, che per esso si rendeva necessario sia sbancare una parte del colle Vaticano sia colmare di terra una grandiosa necropoli ancora in uso[27].

Ma quando ebbero inizio — ci si può chiedere — i lavori per la Basilica? Certamente non prima del 319. Da una moneta di età costantiniana racchiusa in un cinerario della necropoli risulta infatti, come ho dimostrato alcuni anni fa, che nel 319 la necropoli era ancora accessibile e che perciò non aveva ancora avuto inizio il suo interramento, necessario a creare la base su cui il nuovo edificio doveva sorgere[28]. Una data assai conveniente mi sembrò già nel 1953 l'anno 321. Fu, questo, un anno memorabile in cui, cadendo e la quindicesima ricorrenza della proclamazione imperiale di Costantino e i *Quinquennalia* dei due Cesari Crispo e Costantino (II), risuonarono i panegirici dell'imperatore e della sua famiglia, si manifestò una rinnovata premura di Costantino verso Roma, *arx omnium gentium* e *regina terrarum*, vennero da lui presi provvedimenti notevoli per la Chiesa, come quello per la santificazione della domenica[29]. Oggi credo di poter mantenere, anzi confermare, questa ipotesi riflettendo che le decisioni imperiali relative all'esecuzione di grandi opere e, in particolare, alla costruzione di edifici importanti venivano di regola prese in anni molto significativi — per avvenimenti o ricorrenze — nella vita dei sovrani. La proclamazione imperiale di Costantino cadeva il 25 luglio. Può darsi dunque che proprio il 25 luglio del 321 sia stata presa, fra le altre, anche la decisione di erigere una basilica sulla tomba di Pietro in Vaticano. In tal caso, concedendo il necessario tempo ai progetti, i lavori veri e propri avrebbero avuto inizio o alla fine del 321 o col nuovo anno 322. Come dichiara il testo a noi pervenuto dell'epigrafe musiva espressa sull'arco trionfale della Basilica, l'edificio era dedicato a Cristo che col suo miracoloso intervento aveva donato a Costantino la vittoria nella battaglia campale presso il Ponte Milvio; dedicato, sì, a Cristo ma in onore di Pietro, la cui tomba, trasformata per volere del sovrano in un monumento splendente di marmi preziosi, di bronzo e di oro, rimaneva il cuore della regale costruzione[30]. Non sarebbe allora un puro caso che il 322, possibile data dell'inizio dei lavori, coincidesse col decimo anniversario della famosa vittoria di Costantino (28 ottobre 312).

Quando lo Josi cercò di mettere in rapporto la serie delle are tauroboliche del *Phrygianum* con la costruzione della Basilica di S. Pietro, egli era convinto che i lavori per la costruzione fossero durati a lungo, sì che l'interruzione dei 28 anni nei culti frigi avesse potuto corrispondere alla durata di quei lavori. Io stessa ed altri pensammo nello stesso modo. Oggi questa opinione sembra erronea. Come infatti credo di avere recentemente dimostrato, la Basilica Vaticana (monumento di Pietro compreso) doveva essere terminata nel 326, quando Costantino venne a Roma per celebrarvi la ripetizione dei suoi *Vicennalia* (25 luglio 326). Una tale rapidità non desta meraviglia per quei tempi: con l'abbondanza di mezzi e di mano d'opera e con la decisa volontà di un onnipotente sovrano, le opere edilizie procedevano a ritmo accelerato. Non si può anzi escludere che la Basilica sia stata consacrata proprio nel 326 e che perciò il periodo di costruzione dell'edificio possa essere compreso fra le due ricorrenze imperiali del 321 e del 326[31].

Se dunque è non solo possibile ma vorrei dire inevitabile ammettere che l'inizio dell'intervallo di 28 anni nella celebrazione dei culti frigi coincida con l'inizio dei lavori per la Basilica (321 o 322), non è più possibile ritenere che il ripristino dei culti coincida con la fine di quei lavori. Sappiamo ora infatti che alla ripresa dei culti la Basilica era già da lunghi anni terminata.

La fine dell'intervallo cade comunque nel 350, anno in cui nuovamente s'incontra nel *Phrygianum* un'ara taurobolica eretta da un personaggio senatorio di nome *Antoninus* (sono andati perduti i nomi precedenti) che il 29 aprile aveva offerto il rituale sacrificio[32]. Già nel mio scritto del 1953 avevo rilevato che una ripresa dei culti frigi nel 350 s'intonerebbe assai bene all'avvento dell'usurpatore Magnenzio[33]. Con l'uccisione dell'imperatore Costante nella rivolta di *Augustodunum* (18 gennaio 350), Magnenzio si era impadronito del potere e anche Roma aveva ben presto dovuto riconoscerlo per sovrano. Il 27 febbraio essa gli era già soggetta[34]. Ora, sta di fatto che Magnenzio era pagano e sostenitore dei pagani[35]. Fu proprio lui, ad esempio, a permettere che si tornasse a celebrare i sacrifici notturni, permesso che Costanzo II, divenuto imperatore dopo la sconfitta e la morte di Magnenzio, si affrettò a revocare[36]. Non sarebbe dunque affatto strano che l'impulso a riaprire i battenti del *Phrygianum* dopo la lunga «notte» di oscurità e di silenzio derivasse dal rinverdirsi del paganesimo che Magnenzio aveva subito dimostrato di voler decisamente favorire. Direi anzi che prima dell'avvento di Magnenzio nessun momento esiste in cui una ripresa dei culti frigi a Roma possa essere ragionevolmente collocata[37].

Il *taurobolium* di ...*Antoninus* venne compiuto, come si è visto, il 29 aprile. Ancora precedente fu quello (di carattere privato) del nostro iniziato, il quale, come attesta l'epigramma, ebbe l'onore di ricondurre ad Attis il toro e l'ariete dopo la «notte» di 28 anni. Questo *taurobolium*, anteriore al 29 aprile, fu però posteriore al 28 marzo, perchè risulta che i *taurobolia* del *Phrygianum* in Vaticano venivano compiuti dopo le feste della Magna Mater sul Palatino, che appunto il 28 marzo avevano termine.

Concludendo, l'interruzione di 28 anni nei culti del *Phrygianum* sembra aver avuto inizio con l'inizio dei lavori per la Basilica Vaticana (fine del 321 o principio del 322) e aver avuto termine nel 350, con l'avvento al potere del pagano Magnenzio; più precisamente fra il 28 marzo e il 29 aprile, col *taurobolium* che il nostro epigramma volle eternare.

Questo epigramma è, dunque, un documento non trascurabile che, oltre ad offrire interessanti notizie sui culti frigi a Roma, assume anche la dignità di documento storico.

NOTE

[1] Di particolare interesse per la storia del rinvenimento sono le notizie tramandateci da Giacomo Grimaldi, allora archivista di San Pietro: Vat. Barb. Lat. 2733, ff. 270 v. - 272 r. (cfr. 54^{v}, e Vat. Lat. 6438, ff. 43 v. - 46 v.).

[2] *CIL*, VI 497 - 504; *Année épigr.*, 1953, nn. 237-238; *IG*, XIV 1019-1020 (= L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I, Romae 1968, nn. 128, 126); F. Magi, in *Rend. Pont. Acc.*, 42, 1969-70, pp. 195-199; l'ara di cui mi occupo in questa comunicazione (L. Moretti, *op. cit.*, n. 127: v. sotto). Seguito a ritenere che al *Phrygianum* del Vaticano sia appartenuta in origine anche l'ara con epigrafe bilingue *CIL*, VI 509, *IG* XIV 1018 (v. sotto, p. 114 e nota 13).

[3] *CIL*, XIII 7281.

[4] *Ibid.* 1751.

[5] È l'ara già citata alla nota 2 (L. Moretti, *op. cit.*, n. 127). Cito la bibliografia anteriore al Moretti: O. Marucchi - D. Comparetti, in *Notizie Scavi*, 1922, pp. 81-87; O. Marucchi, in *Diss. Pont. Acc.*, 15, 1921, pp. 271-278, tav. 3; P. Fabre, in *Mélanges Ec. Fr. de Rome*, 40, 1923, pp. 3-18 (Id., in *Rend. Lincei*, 1925, pp. 858-865); H. J. Rose, in *Journ. Hell. Stud.*, 43, 1923, pp. 194-196 e 45, 1925, pp. 180-182; A. Vogliano, in *Rend. Lincei*, 1925, pp. 3-9; M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 36, 1927, pp. 561-566; M. Guarducci, *Cristo e San Pietro*, ecc., Roma 1953, pp. 66-69, note 163, 165, 167.

[6] P. Fabre, in *Mélanges* cit., p. 8.

[7] R. Duthoy, *The Taurobolium, its evolution and terminology*, Leiden 1969, p. 23 (n. 33).

[8] A. Vogliano, *op. cit.*, p. 4: Γαιδιατοῦ.

[9] Cfr. H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, Leipzig 1930, p. 38. Il dittongo αι nella prima sillaba potrebbe essere stato ispirato dal desiderio di rendere più evidente, ai fini del metro, la lunghezza della sillaba stessa.

[10] Su questo punto dell'epigrafe aveva molto insistito il Vogliano (*op. cit.*, p. 5). Pur ammettendo di non essere riuscito a «strappare alla pietra il suo segreto», egli aveva giustamente intravisto la probabile presenza di uno *epsilon* dopo il *delta*, e in ogni modo aveva escluso uno *eta* per essere i due presunti tratti verticali troppo distanti l'uno dall'altro. Quanto al creduto ricordo di Demeter, cfr. P. Fabre, *op. cit.*, p. 9 (Δ[ηοῦ]ς), U. von Wilamowitz, pr. *Suppl. Ep. Gr.*, II 518 (Δη ọῖ), seguìto da me, *op. cit.*, p. 99 nota 167; R. Duthoy, *loc. cit.* (Δ[ηοῦ]ς come il Fabre). Tanto forte fu la suggestione di Demeter che il Moretti, pure non riproducendone il nome, mantenne un *delta* maiuscolo (Δη[·]ις).

[11] Cfr., al v. 4, χρειόν (= χριόν).

[12] G. Pugliese Carratelli, in *La Parola del Passato*, 29, 1974, p. 126.

[13] L. Moretti, *op. cit.*, I 129 (*CIL*, VI 509; *IG*, XIV 1018), v. 5. Si tratta di una grande ara ornata di rilievi e contenente un'epigrafe bilingue greca e latina, che nel XVI secolo esisteva nella località di San Nicola *in Calcaria* (presso Piazza Campitelli) ed oggi è perduta. Mentre io la riportavo «assai probabilmente» al *Phrygianum* del Vaticano (M. Guarducci, *op. cit.*, p. 98, nota 163), il Moretti (*op. cit.*, p. 108) dubita molto di quella provenienza, adducendo il motivo che l'ara fu rinvenuta *longinquius et alio tempore*. Il dubbio è, a mio avviso, ingiustificato; esso sarebbe ammissibile soltanto se si conoscesse l'esistenza a Roma nel 370 d.Cr. di un altro *Phrygianum* in cui avesse potuto celebrarsi il *taurobolium* ed erigersi un'ara cospicua. Ma questo secondo *Phrygianum* non si conosce affatto, ed è anzi molto difficile postularlo. Si noti, per di più, che l'offerente del grande altare era un *vir clarissimus* insignito della carica di *XV vir sacris faciundis*, come gli offerenti di are tauroboliche erette sicuramente nel *Phrygianum* del Vaticano: *CIL*, VI 498 (a. 350), 499 (a. 374), 501 (a. 383). Il dedicante di *CIL*, VI 500 (a. 377) era un altro *vir clarissimus*, insignito della carica sacerdodale di *XII vir Urbis Romae*. D'altra parte, si può ammettere con grande facilità che l'ara in questione abbia subìto uno spostamento dal Vaticano alla località in cui nel XVI secolo fu veduta dagli eruditi del Rinascimento. Si noti poi che in quei

paraggi si trovava una calcara (San Nicola *in Calcaria*!), cioè un luogo di attrazione per gli antichi marmi. Tutti questi motivi m'inducono oggi a ritenere ancora più probabile l'originaria pertinenza di quell'ara al *Phrygianum* del Vaticano. Tornando al carattere misterico dei culti frigi a Roma, l'espressione μυστιπόλος τελετῶν [ἱερῶν] dell'ara del 370 richiama quella di εὐαγεῖς τελεταί che si legge nell'epigrafe anch'essa bilingue di un'altra ara taurobolica del *Phrygianum* datata al 377 (L. Moretti, *op. cit.*, n. 128 [*CIL*, VI 30966; *IG*, XIV 1019], v. 1).

[14] Clemens Alex., *Protr.* 2, 15 (= N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi Hellenistici*, Roma 1923, n. 281); Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 18 (= N. Turchi, *op. cit.*, n. 282) In questi due passi viene addirittura riportata la formula dell'iniziazione. Nel passo di Firmico si aggiunge poi la chiarissima frase γέγονα μύστης Ἄττεως. Per Firmico Materno in relazione ai misteri di Attis, cfr. ultimamente D. M. Cosi, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze*, 2, 1977, pp. 55-81.

[15] Alla fine del verso il Moretti dà --]ι νόος ἡμῶν. Lo αἷμα, da me verificato sulla pietra, era già stato intuito da Jean Bousquet e comunicato per lettera al Moretti, che cortesemente me ne ha informata. Prima di αἷμα non riesco a vedere con certezza né il νόος né altro.

[16] F. Cumont, presso P. Fabre, in *Mélanges Ec. Fr.* cit., p. 11 e nota 2. Non giustamente M. - J. Lagrange, *op. cit.*, pp. 563, 566 intese εὐρυβίην come attributo di ταῦρον (seguìto da me, *op. cit.*, p. 99, nota 167). A parte la sostanziale equivalenza di εὐρυβίης (εὐρυβίας) ad altri epiteti di Attis, come subito dirò, non è senza importanza che questo termine si trovi sempre applicato, nel mondo greco, a figure divine (Poseidon, Triton, Hades) od eroiche (Celeo, Neottolemo).

[17] Per *omnipotens*: *CIL*, VI 502, 503; per *potentissimus*: *CIL*, VI 508; per *deus magnus*: *CIL*, VI 504. Usati al plurale, questi epiteti vengono applicati ad Attis e alla Magna Mater. Per l'«onnipotenza» di queste due divinità, cfr. H. Graillot, in *Revue Archéol.*, 3, 1904 I, pp. 322-353 (*Les dieux tous-puissants Cybèle et Attis et leur culte dans l'Afrique du Nord*). L'equivalenza di εὐρυβίης del nostro epigramma ad *omnipotens* epiteto di Attis fu già messa in risalto da P. Fabre, *loc. cit.*

[18] V. sopra, nota 13. La citazione si riferisce al v. 2. Per gli epiteti di «ὕψιστος e di συνέχων τὸ πᾶν attribuiti ad Attis, cfr. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4ª ed., Paris 1929, p. 59 (cfr. p. 227 note 54-57, e 228 nota 58).

[19] A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII 2, p. 431. Il ritorno del dio sulla terra s'intreccia col mito del suo ritorno presso la Magna Mater. Per questo mito, cfr.: Iulianus, *Or.* 5, p. 180 *A*; Sallustius philos., *De nat. deor.* 4, che dipende da Giuliano, come riconobbe F. Cumont, in *Rev. Phil.*, 16, 1892, p. 52; cfr. A. D. Nock, *Sallustius concerning the gods and the universe*, Cambridge 1926, pp. CI sg.

[20] Homerus, *Il.* 6, 5 sg.

[21] Cfr. H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, ecc. Paris 1912, p. 131.

[22] *CIL*, VI 504. Per l'iterazione, cfr. G. Graillot, *op. cit.*, pp. 172 sg.

[23] Nel suo commento all'epigrafe (p. 110), il Moretti confonde (se non erro) il concetto dell'iterazione del *taurobolium* concessa al singolo fedele con l'eccezionale interruzione del culto che per 28 anni riguardò tutti i fedeli.

[24] È molto difficile che i culti del *Phrygianum* siano sopravvissuti al 394, anno in cui, sconfiggendo l'usurpatore Eugenio al fiume Frigido presso Aquileia, Teodosio I dette l'ultimo colpo al paganesimo in Occidente.

[25] E. Josi, in *Rend. Pont. Acc.*, 25-26, 1949-1951, p. 4 (prima comunicazione); Id., in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1950, pp. 434 sg. (seconda comunicazione).

[26] M. Guarducci, *op. cit.*, pp. 65-69.

[27] Fraintendendo evidentemente la considerazione da me svolta circa la pratica incompatibilità fra la celebrazione dei culti frigi e i lavori per la costruzione della Basilica, il Moretti (op. cit., pag. 108) attribuisce a me la strana idea che i Cristiani avrebbero edificato la Basilica col deliberato proposito (*consulto*) di opporsi agli orridi culti frigi. Non dunque alla tomba di Pietro, come insegna la tradizione secolare oggi confermata dagli studi, ma

ad una specie di sfida contro Attis e Cibele la Basilica Vaticana dovrebbe la sua origine. L'involontario *lapsus* del Moretti assume poi un aspetto leggermente umoristico quando si pensi che il totale oblio della tomba di Pietro verrebbe attribuito proprio a me!

[28] M. Guarducci, in *Rend. Pont. Acc.*, 39, 1966-1967, pp. 135-143.

[29] Id., *Cristo e San Pietro* cit., pp. 68 sg.

[30] Per le costruzioni costantiniane in Vaticano, cfr. M. Guarducci, in *Mem. Lincei*, 21, fasc. 3, 1977, pp. 196-198; Id., *La Capsella eburnea di Samagher*, Società Istriana di Archeologia e Storia Patria 1978, pp. 98-102.

[31] Id., *La Capsella eburnea* cit., pp. 98-102.

[32] *CIL*, VI 498.

[33] M. Guarducci, *Cristo e San Pietro* cit., pp. 67 sg.

[34] A quella data risale la nomina fatta da Magnenzio di *Fabius Titianus* a *praefectus Urbi*. La sovranità di Magnenzio a Roma fu interrotta il 3 giugno 350 dall'attacco di Flavio Popilio Nepoziano figlio di Costanzo I, ma già il 30 giugno, con l'uccisione dell' «usurpatore», Magnenzio l'aveva ristabilita.

[35] Per il paganesimo di Magnenzio, cfr. Zosimus, 2, 46, 1; Philostorgius, *Hist. eccl.*, 3, 26; e J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920, p. 98 e nota 61 (pp. 280 sg.).

[36] *Cod. Theodos.*, 16, 10, 5.

[37] La mia tesi che l'interruzione di 28 anni nei culti del *Phrygianum* abbia coinciso da una parte con l'inizio dei lavori per la Basilica, dall'altra col rinverdirsi del paganesimo sotto Magnenzio viene accolta da J. Ruysschaert, in *Rend. Pont. Acc.*, 40, 1967-1968, pp. 173 sg. Il Ruysschaert peraltro ammette (p. 173), non giustamente, che la Basilica Vaticana sia stata terminata nel 333 (cfr. M. Guarducci, in *Mem. Lincei* cit., pp. 198 sg. e nota 234). Che l'intervallo di 28 anni avesse avuto inizio coi lavori per la Basilica aveva ammesso, l'anno prima, J. H. Jongkees, *Studies on old St. Peter's*, Groningen 1966 (Archaeologica Traiectina, 8), pp. 32 sg. Basandosi sull'erronea convinzione che il ripristino dei culti abbia coinciso con la fine di quei lavori, egli trascura il mio argomento del filopaganesimo di Magnenzio, giungendo ad ammettere che fra il 347 e il 350 i culti abbiano potuto essere ripristinati anche da «imperatori cristiani». Con ciò, egli sembra non accorgersi che fra il 347 e il 350 l'*unico* imperatore cristiano a Roma fu Costante e che un ripristino dei culti frigi presso la Basilica Vaticana da parte di Costante sarebbe veramente un assurdo. D'altra parte, egli trascura la ricorrenza imperiale, da me posta in evidenza, del 25 luglio 321, la quale, calcolando il tempo necessario ai progetti per la costruzione della Basilica, riporta l'intervallo di 28 anni (322-350) esattamente all'avvento di Magnenzio.

DISCUSSIONE

GROTTANELLI: Mi domando se c'è un motivo di ordine testuale o di altro tipo che impedisca di pensare che i 28 anni menzionati nell'iscrizione siano i 28 anni di vita dell'iniziato, precedenti l'iniziazione.

GUARDUCCI: Se il poeta dell'epigramma avesse voluto alludere all'età dell'iniziato, egli si sarebbe certamente espresso in altro modo. Il testo afferma invece che dopo 28 anni di silenzio e di tenebre l'iniziato (δεῖος = *dius*) Gaidalias ricondusse il toro e l'ariete al «reduce Eurybies» e quindi ripristinò la luce. Ripristinare la luce significa, ovviamente, riaccendere il culto nel santuario; e ciò fece appunto Gaidalias ripristinando il taurobolio ed il criobolio dopo un intervallo di 28 anni. Non esiste altra possibilità di interpretazione. Si noti, a conferma, che Eurybies (= Attis) è chiamato «reduce» (παλίνορσος) (v. 3) in doppio senso: 1) perché torna, coi suoi doni, ad ogni primavera; 2) perché, in questo caso, torna dopo 28 anni di silenzio e di tenebre. Si noti anche il γάρ del v. 5, inteso — a mio giudizio — a spiegare il «reduce» del v. 3. Il ripristino del taurobolio e del criobolio è *infatti* causa del ritorno di Attis e perciò della luce. Non c'entra, dunque, l'età dell'iniziato.

PALADINO: Perché prima del 350 e l'avvento di Magnenzio gli imperatori cristiani non tollerarono la presenza dei culti in Vaticano? Perché invece dopo il 350 Costanzo e i suoi successori, anch'essi cristiani, li tollerarono?

GUARDUCCI: Quanto alla prima domanda, rispondo che sotto Costantino i culti frigi in Vaticano vennero dapprima sospesi per motivi di carattere pratico, quando ebbero inizio i lavori per la costruzione della Basilica (321-322). Poi un loro eventuale ripristino a Basilica terminata (circa 326) divenne sempre più difficile per motivi di carattere ideale. A Costantino, molto favorevole al Cristianesimo e in particolare legato a Pietro, succedette, nel 337, il figlio Costante che regnò fino al 350 e fu ancora più del padre filocristiano. Come credo di avere recentemente dimostrato, proprio a lui si devono, per esempio, i primi musaici absidali della Basilica Vaticana, quale *ex voto* della sua vittoria sui Franchi. Egli non avrebbe certamente tollerato un ripristino dei culti frigi presso la tomba di Pietro. Questo divenne possibile soltanto dopo la sua morte, allorché il pagano Magnenzio si impadronì, sia pure per breve tempo, del potere.

Quanto alla seconda domanda, dirò che dopo la morte di Costante e l'avvento di Costanzo la posizione degli imperatori cristiani verso il paganesimo si fece più tollerante. Bisogna, del resto, riflettere che la seconda metà del IV secolo è l'epoca di Agorio Pretestato e dei Simmachi, l'epoca in cui si ama tornare alla gloria del paganesimo, alle sue celebri opere letterarie, ai suoi grandi monumenti. Proprio in questo periodo cade la famosa disputa circa l'ara della Vittoria nella Curia. In tale clima, una pratica dei culti frigi accanto alla Basilica Vaticana non è inconcepibile. Soltanto la vittoria di Teodosio al Frigido (394) dette il colpo definitivo al paganesimo in Occidente. E infatti l'ultimo altare taurobolico a noi noto, anch'esso del *Phrygianum* in Vaticano, è del 390.

MARGHERITA GUARDUCCI

LA SCOMPARSA DI CIBELE

Nel 1972 Filippo Magi pubblicò, nelle «Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», il risultato degli scavi da lui diretti sotto la Basilica di Santa Maria Maggiore[1]. Erano tornati in luce i resti di un antico edificio (forse il *Macellum Liviae*), fra i quali emergeva per la sua importanza un calendario dipinto. In un ambiente di quell'edificio (vano XVI), probabilmente una *taberna*, la parete di NE era gremita di graffiti. Questi furono dal Magi affidati alle cure dello studioso finlandese Paavo Castrén, che li pubblicò in appendice alla memoria del Magi stesso[2].

L'età dei graffiti venne stabilita dal Castrén al III secolo d.Cr., in base ad argomenti di carattere paleografico, in parte suggeriti dal suo collega finlandese Heikki Solin. In una nota, peraltro, l'autore non escludeva che si potesse scendere «ai primi anni del IV secolo», tenendo conto della datazione dell'intonaco risultante dai «dati archeologici»[3]. I dati archeologici cui il Castrén si riferiva sono, in realtà, un po' diversi. Per essere esatti, il Magi aveva pensato che l'ambiente n. XVI, ricostruito nella prima metà del IV secolo, fosse stato decorato nella seconda metà di esso[4]. I graffiti, posteriori alla decorazione, sarebbero perciò, se si accetta il giudizio del Magi, della seconda metà del IV secolo. Oggi, il graffito che mi accingo ad illustrare induce a risalire un poco nel tempo, ma sempre nei limiti del IV secolo stesso.

Quanto al carattere dei nostri testi, esso conferma pienamenta la ipotesi del Magi che quell'ambiente fosse anticamente una *taberna*. Si tratta infatti di graffiti scritti per ozio e per gioco, quali spesso si trovano nelle pareti di ambienti molto frequentati e in particolare di osterie, dove uomini di ogni ceto e di ogni provenienza s'indugiano davanti alle mense, lasciando poi sui muri un ricordo, qualunque esso sia, della loro presenza. Come in altri casi, anche nel nostro i graffiti sono in parte greci in parte latini e consistono ora in scherzi grafici, ora in nomi propri di persona, ora in serie alfabetiche, ora in reminiscenze di vario genere. Si aggiungono numeri, figurine di uomini, di animali, di recipienti, e sgorbi incomprensibili[5].

Il graffito che ha specialmente richiamato la mia attenzione è greco e si trova inciso nella zona superiore della parete iscritta, verso sinistra. Esso fu presentato dal Castrén in questo modo[6]:

ΠΟΥ ΚΥΒΙ̣Α Κ ΓΕ̣ΝΕ̣Τ ΑΜΑ ΚΑΙΩΝ?

Nessun commento segue alla trascrizione.

Dopo un più accurato esame, mi è riuscito di raggiungere una lettura che do per certa:

ποῦ Κυβέλη γενέτιρα μακάρων;
«Dov'(è) Cibele genitrice dei beati?»[7]

Si tratta certamente di una reminiscenza poetica. Ciò risulta e dall'uso poetico di μάκαρες per θεοί e dall'andamento metrico dell'epigrafe. Posponendo poi γενέτιρα a μακάρων, si ottengono comodamente quasi quattro piedi di un regolare esametro dattilico: που Κυβε/λη μακα/ρων γενε/τιρα. Si può anche affermare che il ποῦ è proprio l'inizio o di un verso o di un carme costituito da più versi. Risulta infatti che vari epigrammi greci appartenenti a varie età cominciavano con l'avverbio interrogativo ποῦ[8]. In tutti questi casi, si esprime il rimpianto di persone o di cose che non esistono più. Basterà citare un paio di epigrammi dell'*Antologia Palatina* (V 15; IX 151). Nel primo, il poeta Rufino, desideroso di eternare le sembianze perfette di una donna, si domanda dove sia ora Prassitele, dove siano le mani di Policleto (ποῦ νῦν Πραξιτέλης; ποῦ δ'αἱ χέρες αἱ Πολυκλείτου; ecc.); nel secondo, più antico, Antipatro di Sidone rievoca con nostalgia, dopo la distruzione di Corinto (146 av. Cr.), le bellezze e le ricchezze di quella città (ποῦ τὸ περίβλεπτον κάλλος σέο, Δωρὶ Κόρινθε;/ποῦ στεφάναι πύργων, ποῦ τὰ πάλαι κτέανα,/ποῦ νηοὶ μακάρων, ποῦ δώματα, ποῦ δὲ δάμαρτες/Σισύφιαι λαῶν θ'αἵ ποτε μυριάδες;).

Nel nostro caso, il frequentatore della *taberna* aveva in mente e volle fissare sul muro l'inizio di un verso o di un carme, certamente assai noto, che rimpiangeva Cibele. La gloriosa madre degli dèi, che anche i poeti latini chiamavano *deum* o *deorum genetrix*,[9] cioè la *Magna Mater* del culto frigio, era, come sembra, scomparsa.

Può darsi (non lo nego) che si tratti del generico rimpianto di un pagano che vede il culto di Cibele (forse — nel seguito del carme — anche di altri dèi?) cedere di fronte all'incalzare del Cristianesimo; ma, considerando che siamo nella Roma del IV secolo, un altro pensiero si affaccia — molto suggestivo — alla mente. Nelle pagine precedenti ho parlato dell'interruzione per 28 anni dei culti frigi in Vaticano, avvenuta per l'appunto nel IV secolo, ed ho concluso che quell'interruzione coincise da una parte con l'inizio dei lavori per la Basilica di San Pietro (321-322), dall'altra con la morte del cristiano imperatore Costante e con la restaurazione dei culti pagani per opera dell'usurpatore Magnenzio (350). Il *Phrygianum* del Vaticano era, a quei tempi, il massimo santuario romano delle divinità frigie, il solo in cui ancora si celebrasse il rito del *taurobolium*. La cessazione, provocata dalle esigenze del culto cristiano, di ogni forma del culto di Cibele e di Attis in quel santuario dovette produrre — negli ambienti pagani di Roma — una grande impressione. Non sarebbe strano, allora, che un letterato di lingua greca devoto alle divinità frigie (e molti dei fedeli di Cibele a Roma erano Greci) si sentisse ispirato ad esprimere in versi il suo rimpianto, e che poi questo carme acquistasse tanta popolarità da trovare un'eco sia pure un po' sfigurata sul muro di una *taberna*.

Non è certamente questo l'unico caso di una reminiscenza poetica in un siffatto ambiente[10]. Qui tuttavia la reminiscenza assumerebbe anche la prerogativa di allusione ad un avvenimento di grande interesse nella vita di Roma durante il IV secolo. Se, pertanto, si accoglie la mia idea di accostare il ricordo di Cibele nel graffito di Santa Maria Maggiore alla sospensione dei culti nel *Phrygianum* del Vaticano, il graffito dovrà essere considerato di non molto posteriore al 322, quando era ancora vivo — tra i pagani — il rimpianto della scomparsa Cibele.

NOTE

[1] F. Magi, in *Mem. Pont. Acc.*, XI (1972).

[2] P. Castrén, *ibid.*, pp. 69-87, tavv. LXI-LXX.

[3] Id., *op. cit.*, p. 71, nota 1.

[4] F. Magi, *op. cit.*, pp. 22, 57.

[5] Del medesimo tipo sono, ad esempio, i graffiti di una più antica *taberna* di Puteoli, di alcuni dei quali ho trattato in *Acta of the Fifth Intern. Congr. of Greek and Latin Epigraphy, Cambridge 1967*, Oxford 1971, pp. 219-223, tavv. 22-23.

[6] P. Castrén, *op. cit.*, p. 74, n. 6.

[7] In γενέτιρα si nota un ovvio fenomeno di itacismo per γενέτειρα.

[8] Cfr. *Anth. Pal.*, V 15, 27; IX 151, 426; XIV 117; XVI 15^{b}, 201. C'è anche esempio di un simile inizio fra le epigrafi metriche sepolcrali (W. Peek, *Griechische Versinschriften*, I, Berlin 1955, n. 1584).

[9] Vergilius, *Aen.*, IX 82, X 252; Ovidius, *Fasti* IV 319.

[10] Tra i graffiti della *taberna* di Puteoli che sopra ho ricordati si trova anche l'inizio di un verso di Tibullo (I 7, 28).

HEIKKI SOLIN

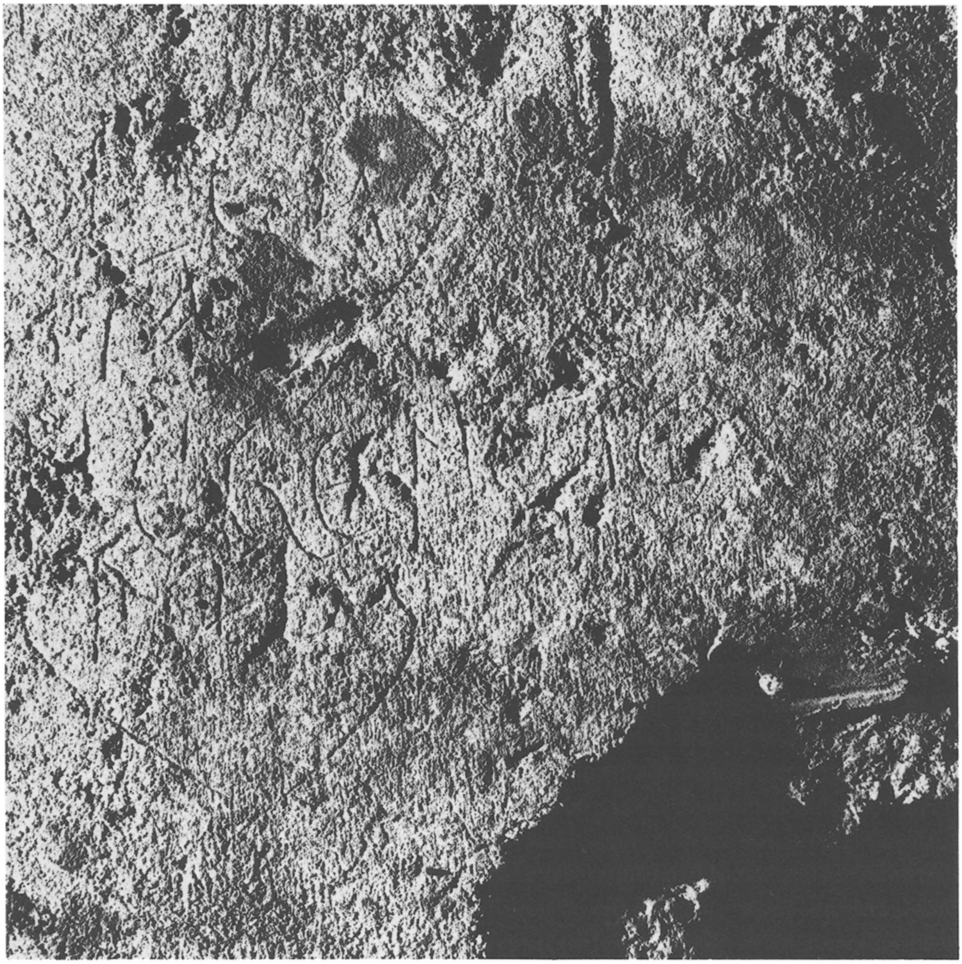
ANCORA SUL GRAFFITO DEL MITREO DEL CIRCO MASSIMO

Il graffito del Mitreo del Circo Massimo si è svegliato dal sonno della Bella Addormentata. Data l'evidente importanza dell'iscrizione torno ancora brevemente sull'argomento. Mi sia permesso di premettere riassumendo i vari tentativi finora fatti.

Il graffito fu trovato da C. Pietrangeli, scavatore del mitreo, che lo rese noto nel 1941, pubblicando un apografo del testo e, assistito da M. Della Corte, la seguente disperata lettura: *magicas/inbit... fa/ef.... egentio/.... nius*, senza aggiungere una parola di commento[1]. Il graffito, pur contenendo il termine *magicas*, non venne in quarant' anni mai trattato nella letteratura scientifica relativa al mitraismo, anche se fu messo a disposizione degli studiosi pure nel CIMRM I 454 (dove la lettura del Della Corte fu solo ripetuta tale quale, senza venire in alcun modo commentata). Naturale però che in un Congresso di studi mitriaci con particolare riferimento alle fonti documentarie romane doveva essere ripreso in esame, e così fui invitato da U. Bianchi ad esporre al Congresso una nuova lettura del documento. L'ho fatto con molta esitazione, perché il graffito ha subito gravi danni per la corrosione dell'intonaco, causata soprattutto dall'umidità. Dopo più ispezioni sull'originale ho finalmente arrischiato la seguente lettura: *magicas/inbictas/cede Degentio*, rinunciando per il resto del graffito. La parola cruciale *magicae* (sc. *artes*) l'ho spiegata come qualche ricetta magica, che Decenzio (personaggio forse non mitraista) voleva che gli fosse ceduta[2]. Negli stessi Atti dove fu pubblicato il mio contributo, M. Guarducci presentò il suo tentativo di lettura che credeva di poter pienamente garantire: *magicas/inbiti fas./ey bene, Gentio,/Aternius,/Biro*. «(È) lecito entrare nelle (arti) magiche. Evviva Gentio, Aternius, Biro». Per la Guarducci, la frase iniziale deve rappresentare una *norma* sancita da un'autorità che i frequentatori del mitreo riconoscono; la norma a sua volta deve essere molto antica, visto che il verbo *baetere* ed i suoi composti rimangono completamente in disuso circa la metà del II secolo a.C. Il termine *magicae* dovrebbe essere interpretato direttamente in connessione con il vero *magus*. Da tutto ciò risulterebbe il fatto sorprendente che ci fossero stati a Roma dei magi mitriaci già prima della metà del II secolo a.C. Infine

questo tentativo d'interpretazione giustificherebbe ragionevolmente la frase senza dubbio arcaica contenuta nel graffito[3]. Se questi risultati fossero giusti, essi cambierebbero sostanzialmente le nostre idee sull'arrivo del mitraismo a Roma, ed anche un poco quelle sul carattere del mitraismo romano.

Già considerazioni generali di probabilità parlano comunque contro tali ipotesi. Come mai un umile graffito del III secolo d.C. potrebbe conservare una norma cultuale, antica di pressappoco 400 anni, altrimenti completamente sconosciuta, anche nella sua presunta forma originaria? Si può pure dimostrare che anche la lettura e il contenuto dei



singoli termini non possono sostenere la nuova interpretazione, e così le deduzioni di grande portata diventano impossibili. Cominciamo con la lettura.

Decisiva è la seconda riga, dove cominciano le divergenze. Dopo il ripetuto esame dell'originale insisterei sempre sulla incertezza della lettura. Si tratta soprattutto di giudicare il tratteggio della quinta lettera, che a prima vista potrebbe inevitabilmente sembrare una T, come è sembrato al Della Corte, a me ed ora alla Guarducci. Ma il ripetuto esame sulla parete mi ha convinto che dopotutto, come avevo sospettato, si tratta di una C. È una C scritta in due tempi, come di regola accade nella rozza capitale posata. Il lungo tratto curvo, che dovrebbe essere il secondo tratto (cioè la traversa) della T, sembra non appartenesse alla scrittura. È molto lunga, scende assai lontano sia verso sinistra sia verso destra. Il vero secondo tratto verticale si trova al di sotto del tratto estraneo ed è più breve, non prolungandosi sensibilmente verso sinistra, anzi si ferma al primo tratto. Questo primo tratto inoltre sembra avere la sua curva, sotto, che sale in alto più di quanto fa la T onciale in *Degentio.* Alla fin fine, preferirei più decisamente di allora la C invece della T. La lettera che precede AS fu letta già dal Della Corte come F, e così anche dalla Guarducci, da me con esitazione come T. La decisione non è facile. Neppure la ripetuta autopsia mi ha reso sicuro, ma comunque vi vedrei una T: il lungo tratto orizzontale, inteso come la prima traversa della F, sembra estraneo (si noti che si prolunga molto a sinistra, ed anche a destra). Concludendo, *inbictas* (o *inbicitas*) sembrerebbe preferibile a *inbiti fas*; ha anche il vantaggio di offrire un'interpretazione più semplice.

Ma anche se la lettura della Guarducci cogliesse più o meno il vero, la sua interpretazione di questa riga non può essere sostenuta. Per più ragioni. 1) Primo, per ragioni grafiche. Per la Guarducci, le dimensioni e l'accuratezza delle lettere indurrebbero a ritenere che si trattasse di una magia collegata al culto. Ma le lettere non possono essere definite «accurate», tutt' altro, rappresentano la mano un poco inesperta e incerta di uno scrivente che adopera la rozza scrittura con forme maiuscole e minuscole mescolate. Si noti anche la varietà nelle forme di una stessa lettera. Quanto alle dimensioni delle lettere, sono normalissime negli scarabocchi parietali. 2) Per ragioni di contenuto. Non si può dedurre dalla parola *fas* una norma sancita da un'autorità, tanto meno una legge dello Stato. *Fas* fa parte della lingua normale, *fas est* può significare «è lecito, possibile» in qualsiasi senso. Poi un'espressione *magicas imbitere* mi sembra difficile da ammettere. *Baetere* ed i suoi composti vengono usati ad esprimere un movimento concreto (se eccettuiamo alcuni composti con il significato «morire»), ed anche altrimenti *baetere* apparterrà ad una sfera della lingua che mal si adatta a formule solenni della lingua del culto.

Il contesto storico, poi. I «Caldei» non soccorrono (del resto questi «Caldei» che spesso vennero espulsi da Roma di regola non sono della Mesopotamia, bensì «Greci» in generale, e poco si sa della loro connessione col mitraismo). Quanto all'ipotesi della Guarducci, secondo cui i magi mitriaci nel II sec. a.C. sarebbero venuti a Roma dalla Cappadocia, si noti che la diffusione del mitraismo nell'Asia Minore, Cappadocia compresa, non sembra essere stata notevole. L'isolata testimonianza nell'iscrizione trovata presso Farasa (Rhodandos) non può beninteso dimostrare la tesi in questione. E poi, ἐμάγευσε Μίθρῃ nell'iscrizione si riferirà piuttosto al sacrificio invece di indicare che si tratti di un mago[4].

La terza riga. *ey* di Guarducci è impossibile. E starebbe forse bene, ma Y non c'è. La forma datale nell'apografo di Guarducci non corrisponde all'originale ed inoltre sarebbe anomala nel suo tratteggio; se uno dei tratti obliqui prende la funzione dell'asta principale, è di regola quello destro. Quello che sta sulla parete ci porta in primo luogo ad una E, di forma comune nella corsiva. *bene Gentio* di Guarducci andrebbe bene. Ma quello che precede? Escluderei *ey*, la Y si potrebbe ricavare fuori solo forzando. Forse *et*? con T mal riuscita? Quindi, invece di *cede Degentio* (infatti le due D sono sospette) si potrebbe leggere *et bene Gentio. magicas invictas* starebbe per il nominativo in frase nominale, costruzione comune e normale: «Ecco le arti magiche. E bene a Gentius». Le due ultime righe sono di lettura estremamente incerta, in particolare *Aternius*, che non so ricavare dall'imbroglio. Anche *Biro* è difficile da riconoscere. E poi *Alternius* e *Biro* (che deve stare per *Birro*, nome celtico) non si aspetterebbero propriamente qui. Io lascerei aperta la lettura di queste righe.

Per la cronologia della diffusione del mitraismo e per la sua struttura non si possono quindi trarre conclusioni di grande portata in base a questo umile graffito, come vorrebbe la Guarducci. Il graffito è di lettura troppo incerta; già il suo contenuto non può essere chiarito fino in fondo. Ciò non deve stupire, quando si è davanti a un documento di questo genere.

Mi sia permesso di fare qui ancora qualche breve osservazione sui graffiti del Mitreo del Palazzo Barberini, trattati nel Congresso da me e poi negli Atti anche dalla Guarducci[5]. Il nr. 4 Solin = nr. 1 Guarducci vienne letto nello stesso modo, ma la spiegazione è diversa: mentre sono incline ad intendere ὑπ' ἀγγελίε e vedervi un dativo latinizzante, la Guarducci intende ὑπαγγελίε come nominativo plurale. Possibili, mi sembra, tutte e due le spiegazioni. Va notato solo che ὑπαγγελία è una parola finora sconosciuta, ma se fosse in sostanza equivalente ad ἐπαγγελία, senz'altro andrebbe bene in un mitreo. Ma anche ὑπ' ἀγγελίε, nonostante la mancanza di un genitivo, si può benissimo immaginare scritto su una parete di mitreo. — Il nr. 5 Solin = nr. 4 Guarducci rimane indecifrato. La lettura della Guarducci *Acontio sum* non può essere sostenuta. La prima lettera non è A, e nella 2. riga SVM è seguito da una o due lettere, forse PI o simili.

NOTE

[1] C. Pietrangeli, *Bull. com.* 68 (1940 [1941]) pp. 170 sg.

[2] H. Solin, *Graffiti dei mitrei di Roma, Mysteria Mithrae.* Atti del Seminario Internazionale su «La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia», Roma e Ostia 28-31 Marzo 1978, *EPRO* 80, Leiden 1979, pp. 137-151.

[3] M. Guarducci, *Ricordo della «magia» in un graffito del Mitreo del Circo Massimo, Mysteria Mithrae* cit., pp. 171-186.

[4] Vedi M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II², p. 672.

[5] Solin, *art. cit.* pp. 140-142, calchi e foto pp. 146-151. Guarducci, *Quattro graffiti nel Mitreo del Palazzo Barberini, Mysteria Mithrae* cit. pp. 187-192.

HEIKKI SOLIN

SUI GRAFFITI DEL SANTUARIO ISIACO SOTTO S. SABINA

Il necessario controllo delle letture dei graffiti isiaci o meno di S. Sabina, presentate da de Rossi, Descemet e Darsy, già lungamente progettato, ma iniziato per vari motivi soltanto nell'estate 1979 da Rita Volpe e me, fu per parte mia interrotto a causa della mia partenza da Roma. Ma potevamo fare facilmente diversi palmari emendamenti. Rita Volpe ne presenta in questo stesso volume alcuni evidenti e felici. Da parte mia darò qualche piccola osservazione in più sulla lettura ed interpretazione dei testi.

Il piccolo graffito, che abbiamo letto senza minimo dubbio *mystes dei*, è interessante. Si tratta sopratutto di definire a chi si riferisca il termine *deus*. Non sembra trattarsi del generico concetto di dio, *mystes dei* si riferirà piuttosto ad una divinità determinata. In un ambiente isiaco l'unico *dio*, che possa essere chiamato puro *deus* senza equivoci, è Serapide (piuttosto che un'altra divinità egiziana). D'altra parte, in questo contesto religioso il ricordo di un *mystes dei* ci fa pensare in primo luogo ad un iniziato dei misteri d'Iside. E poiché *deus* nel latino, anche *a potiori*, può essere usato per una dea (cfr. ad es. Catullo 61, 64 di Venere, Verg. Aen. 1, 632, al pari di Venere)[1], vedrei qui piuttosto un iniziato dei misteri isiaci. Del culto di Serapide non c'è traccia nel santuario; inoltre Serapide sembra sia stato sempre associato nel servizio religioso ad Iside. Vi si aggiunge l'universalità del culto isiaco, i fedeli si possono proclamare non solo «della religione d'Iside», ma semplicemente «della religione» (*sacrorum*). Per me *deus* in questo graffito è in primo luogo Iside. Μύστης *mystes* non sembra finora attestato nel culto isiaco in Italia[2], forse per il fatto che non era il titolo ufficiale di un sacerdote vero e proprio, bensì una delle varie denominazioni dei fedeli ed iniziati; se fosse titolo di un sacerdozio, mal si capirebbe la sua mancanza nelle abbondanti fonti sui sacerdoti isiaci in Italia; ma come termine del tutto confidenziale e riferentesi al gruppo dei fedeli fuori la gerarchia sacerdotale può casualmente mancare nelle fonti documentarie[3]. — Anche se mancano testimonianze di *mystae Isidis*, non c'è alcuna ragione di vedere in *deus* un dio estraneo al mondo egizio, come Dioniso e Liber Pater, per i quali sono attestati spesso dei μύσται *mystae* e di cui si conoscono dei rapporti con gli dei egizi (per es. CIL VI 466, dall'Aventino, del resto).

La lunga e chiara iscrizione «votiva» (la chiameramo in seguito «graffito votivo») deve essere letta così: *Votum feci; si recte exiero, querunt intro vini sextarios*. La lettura corrente *qui erunt* è da respingere: non solo I non è distinguibile, anche la frase resta oscura, mentre con *querunt* = *quaerunt* risulta una frase impeccabile. *Qu(a)erunt* non causa difficoltà, essendo il presente nell'apodosi dopo fut. II comune nella lingua parlata; e visto che il presente vien usato per esprimere l'immediatezza dell'effettuazione dell'azione, *quaerunt* si presta qui tanto più naturale. Con questa emendazione il senso della frase diventa chiaro: «Ho fatto il voto; se uscirò sano e salvo (dal sacello), (subito i miei clienti) chiedono dentro (cioè nella bottega) i loro sestari di vino». Questa interpretazione, che si muove in parte sulle orme del Cumont, mi sembra evidente: si tratterà di un oste che dopo aver fatto il voto per la sua salute ritorna nella sua bottega, dove i clienti già lo attendono per avere la loro razione di vino. *Sextarios* dunque non bisogna che si riferisca ad un determinato numero di (magari già nominati) sestari; è usato nel senso generalizzante — si può senz'altro immaginare un recipiente avente la capacità di un sestario come razione normale di un cliente. Un sestario di vino valeva come moderata razione giornaliera[4]. *Intro* è tipico della lingua parlata; sta qui nel normale senso di direzione, omesso un verbo «portare», come nella nota locuzione *aquam foras, vinum intro* nella Cena 52, 7, oppure può anche avere l'idea di stato, come qua e là accade — segno dell'annullamento della distinzione tra le idee di stato e di direzione. — La nuova lettura fa anche cadere l'idea del Cumont, che vide nel destinatario del vino Iside stessa; escluderei anche i suoi preti con la loro tavola. Per me l'interpretazione sopra presentata è troppo semplice e naturale per essere sostituita da altre più complicate[5].

La nuova lettura del bel graffito *crede ei, noli deficere; si modo conscius non es, ita animo bono sis* è evidente, ed il senso è chiaro. «Credi in Iside» comincia l'ignoto scrivente la sua frase impeccabile. Vano sarebbe un tentativo, che forse potrebbe venire in mente, di privare la frase del suo contenuto religioso intendendo l'inizio «presta dei soldi a lui ...». Su *animo bono sis* esiste un esatto parallelo nel greco θάρρει usato nei misteri (vedi ad es. θαρρεῖτε μύσται citato da Firmico Materno)[6].

La nuova, bella lettura di Volpe *te, Isi, te salus ad tuos* mi pare certa. Interessante è l'accusativo *te* (non si può leggere *a te*, il graffito sembra integro all'inizio). Si tratta di un cd. accusativo esclamativo, che riveste tanto più d'interesse, in quanto qui non può essere supplito un verbo transitivo, bensì un verbo di stato, *esse* o un verbo congenere. Da confrontare la nota acclamazione pompeiana *tu nugas es* (CIL IV 5279. 5282)[7]. *Te* è qui dunque come un lontano predecessore dell'italiano *te* = *tu*.

Nel graffito dal Darsy letto τῇ ὁσίῃ Ἴσι si cela in realtà il nome *Phosphor*, comune a Roma[8]. Il graffito continua dopo la lacuna che segue a R, ma non so afferrare il senso degli scarabocchi visibili.

Daedalus es restau(ratus) legge il Darsy un graffito che fa parte di una lista di nomi. Sulla parete sembra stia, come hanno rilevato già il de Rossi e Descemet, ECRSTAV. Che cosa lo scrivente abbia voluto dire, resta oscuro; proporrei, pur con esitazione, *Daedalus ecrọtau* (O resta comunque molto incerta). La forma ridotta del perfetto *-aut* per *-avit* si trova nelle iscrizioni fin dal I secolo, ma la *-t*, benché caduca, si è conservata normalmente bene anche nelle iscrizioni volgari, per cui preferirei di scrivere *ecrotau(t)*. Da un riesame nel 1980 risulta chiara la S; ma la spiegazione che S starebbe per O per puro errore di scrittura non mi soddisfa del tutto.

Alle iscrizioni religiose registrate dal Darsy si aggiunga il graffito *Theonae morbum* scritto con grandi lettere sotto il graffito votivo. Anche qui si tratta di una specie di accusativo esclamativo. Da supplire un imperativo «guarisci», indirizzato ad Iside. Il nome maschile *Theonas* è anche altrimenti attestato a Roma[9]. — Aggiungo poi il graffito della lista dei nomi *Epapra puer/consors* (o forse da leggere *qon-*; QVONSORS male Darsy). *Consors* può qui essere nome, ma è attestato solo fuori d'Italia (e quel che più importa, è ignoto come nome di schiavo); se invece è un appellativo, può ben avere la sfumatura religiosa nel senso di compagno, socio di comunità isiaca, o, più concretamente, di un'associazione isiaca. Sarebbe beninteso un termine non specifico, come si può facilmente aspettare in scritti di questo genere. I cristiani potevano dire per esempio *consors in Christo* (Paul. Nol. epist. 25, 1)[10], ed un uguale sentimento nelle religioni misteriche era certo possibilissimo, anche se non attestato, data la natura delle fonti[11]. Da un riesame nel 1980 risulta certa la lettura CONSORS: si tratta di una C eseguita in due tempi.

Il Darsy ha voluto trovare ancora tre graffiti di contenuto religioso. Tra le invocazioni dirette ad Iside (*sic*) riporta, con osservazioni confuse, questo (che si trova sotto il graffito votivo):

EIPSIS APRA; EISIS sarebbe scritto in riga saliente. Ma il nome va letto *Epapra* (lo spesso tratto inteso dal Darsy per l'asta della P è in realtà la S iniziale dell'ultima riga del graffito votivo; d'altra parte, la R, pur mal visibile nella foto, è sicura, ha una forma corsiva scritta in due tempi, ma l'ondulazione del secondo tratto non risulta chiara). SIS, sopra, è di altra mano, e appartiene ad altro graffito, di cui costituisce l'ultima riga.

Il graffito letto dal Darsy *...exaudior per mysten* si trova, come mi sembra, a sinistra di *Theonae*, ma la lettura rimane molto oscura — per il momento non so proporne una ragionevole. Forse vi si cela un nome terminante in *-mus*. — *Laetit/ia salus es Iovis* riportato dal Darsy potrebbe riferirsi al groviglio sotto *ecrotau* dell'iscrizione di Daedalus. Se così è, si tratta di una lettura fantastica del Darsy — in realtà vi si trovano scarabocchi scritti da tre mani diverse il cui senso è inutile cercar di chiarire senza un attento riesame sulla parete.

Attenzione meritano anche le poche oscenità che ricorrono sulla parete, in quanto sono testimonianza dell'indulgenza della morale isiaca verso i peccati carnali. *irrumo Faustum* fu letto bene già dal Darsy; invece la continuazione è da leggere *Oppium* (non OPISTVM) *Rufum*. Sotto a sinistra di questo graffito ve n'è un altro che si estende quasi dal margine sinistro dell'intonaco conservato fino sotto *Faustum*. Non fu capito dal de Rossi e dal Descemet, che lo lessero EMACIDERETOGOR, né dal Darsy, che lesse, veramente in modo assurdo, [T]EMATA TVA GELIDE RETO[R]QVEOR[12]. Con una piccola emendazione sulla lettura del de Rossi, cioè leggendo al centro invece della R una P (che è sovrapposta da tratti estranei), si riesce ad afferrarne il senso: si tratta di un'iscrizione sinistrorsa *rogo te, pedica me*. Si noti la brevità paratattica «pubblicitaria»[13].

Per finire con le singole iscrizioni, faccio ancora presente che nella parte inferiore dell'intonaco, sotto a destra di *Phosphor*, si trovano nomi su tre righe che hanno somiglianze con la firma di Phosphor: lettere a solco grosso, eccettuata la terza riga che presenta caratteri più sottili. Il nome della prima riga non è leggibile, ma quello della seconda riga sembra essere *Acrianus* (per *Agrianus*). La lettura della terza riga à complicata ed anche interessante. Dipende dal giudizio che si dà del tratto che segue a NEO, di lettura chiara. Potrebbe far parte del primo tratto della R del graffito precedente (si noti che anche la coda della R scende molto in basso; un primo tratto discendente in basso ha anche *Phosphor*), ma il tratto potrebbe anche essere indipendente e formare con NEO un graffito NEOS. Nel primo caso avremmo un nome greco *Neo*, ben noto a Roma (ne conosco 22 attestazioni in questa città). Ma cosa sarebbe *Neos*? Νέος è un vecchio nome greco, ma non compare, sembra, a Roma (eccetto il console suffetto del 115 d.C. M. Pompeius Macrinus Neos

Theophanes, di origine greca). Ma potrebbe essere νέος nell'accezione 'novizio'? Certo νέος non ha fatto parte della terminologia tecnica del culto isiaco (almeno non ce ne sono tracce), né degli altri culti egiziani (una σύνοδος νεανίσκων ἐκ τοῦ 'Οσιριείου SB 5022 non ha niente a che fare con il culto) o delle religioni orientali in genere: invece compare nelle fonti cristiane dei neoconvertiti (chiaramente in accezione poco tecnica Herm.vis. 3,5,4; anche lat. *novus*: Cypr. dom. orat. 9, Ephes. 2, 15, ma traduzione di καινός). Potrebbe quindi Agrianus essere un novizio isiaco? Forse, ma si noti la diversa esecuzione di *neos*, che quindi dovrebbe essere stato scritto in un secondo momento. Non liquet.

In complesso i graffiti ci permettono di farci qualche idea di aspetti meno noti dei *milieux* isiaci di Roma. I nomi ci fanno vedere che qui conveniva gente di bassa condizione, per la maggior parte schiavi, come attestano i nomi che sono tutti singoli, greci o latini. Schiavi esplicitamente indicati come tali ce n'è solo uno, *Sotericus Oppi* (mal letto dal Darsy SOTERICVS OPISTI NIVEVS MAS), ma l'abitudine di indicare il patrono nella nomenclatura diminuisce fortemente nel corso del II secolo, il che concorda con l'età dei graffiti. La mancanza regolare del gentilizio da parte sua dimostra che tra gli scriventi non c'erano praticamente dei cittadini romani; è escluso che nel II secolo un gruppo di cittadini romani in queste circostanze avrebbe trascurato di indicare il proprio gentilizio in quantità così grande. Troviamo solo uno cittadino romano nel graffito *Oppium Rufum* (male Darsy OPISTVM RVFVM come nomi di due persone diverse); ma questo è forse una continuazione del precedente *irrumo Faustum*, ed Oppio Rufo viene menzionato qui irrisoriamente solo quale patrono — se lo era — di *Sotericus Oppi*. Che si tratti poi di schiavi, e non di peregrini, è sicuro, non solo per ragioni generali e per la natura dei nomi, ma anche per il fatto che mancano scritte greche. Un unico graffito greco potrebbe trovarsi a sinistra di *mystes Amphio*, in cui credo di poter forse leggere μνήμη (o Μνήμη come nome di persona, ben attestato a Roma)[14].

Tutti i nomi sono maschili (tranne forse *Mneme*?). Se non si tratta di un caso, il luogo era quindi, quando furono scritti i graffiti, riservato agli uomini. Si tratta di un collegio o di un'altra associazione composta esclusivamente di uomini? Un caso di distinzione di sesso nell'esercizio del culto isiaco?[15]

La composizione sociale dei frequentatori del piccolo «santuario»[16] ci permette anche di capire meglio il titolo *mystes* che compare sicuramente due volte. Non c'è dubbio che *mystes Amphio* sia uno schiavo. I *mystae* isiaci quindi non fanno parte del clero isiaco, ma sono dei normali fedeli iniziati. È un titolo meno «ufficiale» nella gerarchia isiaca, e per questo si capisce la sua mancanza nelle pur abbondanti fonti documentarie sul culto isiaco.

C'è un altro fatto notevole. La lingua dei graffiti è impeccabile. Mancano gli errori ortografici, che spesso fanno degli scritti murali una lettura poco piacevole. Ma soprattutto la struttura delle frasi, anche di quelle lunghe, è chiara e sintatticamente corretta. Non sono grandi pensieri, ma hanno una forma semplice, espressa con spontaneità popolare. Qui si rivela il loro fascino: sono scritte spontanee, di tipo mancante nelle altre fonti documentarie sulla religione romana isiaca. Ed evidentemente la gente che scriveva voleva prendersi la briga di trovare per i suoi pensieri un'espressione degna della sua dea. — Naturalmente non mancano scritti incomprensibili, ma in tal caso sono illeggibili, o diventati illeggibili, e così non possono essere utilizzati per l'analisi, neanche in maniera negativa.

Invece la scrittura dei graffiti presenta un livello assai vario. Accanto ai graffiti scritti in modo più o meno soddisfacente ci sono altri che possono dirsi scarabocchiati. Prodotti di una bella scrittura corsiva mancano. In complesso il livello scrittorio non è molto alto. Se compariamo un altro gruppo di graffiti romani della stessa età, quelli del Paedagogium sul Palatino[17], notiamo una differenza notevole; in parte, è vero, il livello più alto nei graffiti del Paedagogium si spiega con il fatto che i paggi nel Paedagogium venivano istruiti proprio nell'arte scrittoria, ma anche altri graffiti romani presentano belle scritte corsive. Tanto più è quindi notevole, che nonostante il non troppo alto livello scrittorio gli aderenti del culto fossero in grado di produrre scritte impeccabili dal punto di vista della lingua.

Quanto infine al tempo in cui furono scritti i graffiti, non ci sono elementi sicuri che possano precisare la datazione al II secolo, offerta dal contesto archeologico. Ma sembra certo che i graffiti non possano essere del III secolo. Ciò viene dimostrato dall'onomastica, in quanto mancano tipi di nomi tipici del tempo dal III secolo in poi — anche ammesso che il repertorio dei nomi non è molto grande, per cui la mancanza di nuove forme può dipendere dal caso. Si noti anche la mancanza delle forme della cd. nuova corsiva. Ma la maggior parte delle lettere è di forma posata, e mancano anche forme della corsiva antica. Ciò vuol dire che in base alla scrittura non sono possibili deduzioni cronologiche. Io penserei in primo luogo alla metà o alla seconda metà del II secolo.

NOTE

[1] Cfr. *ThlL* V: 1, 890, 16-41.

[2] Conosciamo invece dall'Asia Minore due μύσται da due iscrizioni dell'età imperiale: SIRIS 295 da Tralles, e SIRIS 326 da Prusa ad Olympum, dove compaiono due volte μύσται e ancora μύσται καὶ δεκατισταί come titolo della lista degli iniziati. Anche qui i μύσται non sono sacerdoti, bensì solo un'associazione degli iniziati. Almeno in Prusa non sono schiavi, come a Roma.

[3] Ci sono indizi che nel linguaggio del culto *mystes* avesse veramente un significato meno ufficiale. Nell'epitaffio di Vettio Agorio Pretestato, multiplo sacerdote dei vari culti, dell'anno 384 (CIL VI 1779 = CLE 111), questi viene chiamato dalla moglie *pius mystes*, mentre nell'iscrizione frontale in prosa tra i molti titoli manca questo termine: viene elencato tra l'altro come *sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus*.

[4] Cfr. *Hor. sat.* 1, 1, 74. *Vopisc. Tac.* 11, 1.

[5] Decisamente da respingere la spiegazione del Darsy. Assurda è la sua asserzione che *votum facio* (sic) equivarrebbe a *voveo* e governerebbe direttamente l'accusativo *vini sextarios*; Darsy riporta *Plin. nat.* 14, 91 *L. Papirius dimicaturus votum fecit, si vicisset, Iovi pocillum vini.* Ma si può affidare ad uno scrivente di questo ambiente tale costruzione apposizionale?

[6] Cfr. ad es. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962; passim, spec. p. 100; il passo θαρρεῖτε μύσται è in *Firm. err.* 22, 7.

[7] Cfr. V. Väänänen, *Introduzione al latino volgare*, Bologna 1971, p. 202 sgg. e la letteratura ivi riportata. Si possono anche mettere in evidenza casi dell'accusativo esclamativo con pronome personale come *me caecum* Cic. Att. 10, 10, 1, *o te ferreum* Cic. Att. 13, 29, 3 e Sen. epist. 56, 3; su questi cfr. H. Vairel-Carron, *Exclamation, ordre et défense*, Paris 1975, p. 80 sg.

[8] Cfr. il mio *Namenbuch*, p. 385.

[9] CIL VI 4256, 10165.

[10] Adduco ancora *consors sanctis* in un'iscrizione metrica cristiana da Tipasa, CIL VIII 20905 = CLE 1837.

[11] Richiamo l'attenzione ancora sull'epitaffio di Vettio Agorio Pretestato, trattato già nella nota 3, dove la moglie nella parte metrica dice del marito *tu Dindymenes Atteosque antistitem teletis honoras taureis consors pius*. Cfr. quanto detto nella nota 3.

[12] Questo dovrebbe essere notato: *Faustus pereunti*. Ma si tratta di iscrizioni diverse, inoltre *pereunti* è falsa lettura del Darsy.

[13] Nelle frasi finali con *oro, quaeso, rogo* la paratassi è comune. Cfr. J. B. Hofmann, *Lateinische Umgangssprache*, 3. ed. Heidelberg 1951, pp. 128 sgg. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, p. 529.

[14] Compare a Roma 7 volte: Solin, *Namenbuch*, p. 1245.

[15] Il materiale è per il culto isiaco troppo esiguo per permettere di chiarire se nelle associazioni vigeva esclusività secondo il sesso o meno. Ma nel culto della Magna Mater la mescolanza dei sessi è fenomeno assai raro. Ho esaminato alcune lunghe liste dei cultori di Cibele (CIL XIV 281. 283. 326. XI 1355. X 3699. 3700). Di queste, solo nella lista da Luni (CIL XI 1355) sono nominate cinque donne accanto a trentotto uomini, e inoltre in CIL XIV 326 compare una donna.

[16] Il Malaise ne fa un Iseum!

[17] H. Solin - M. Itkonen-Kaila, *Graffiti del Palatino I. Paedagogium*, Helsinki 1966.

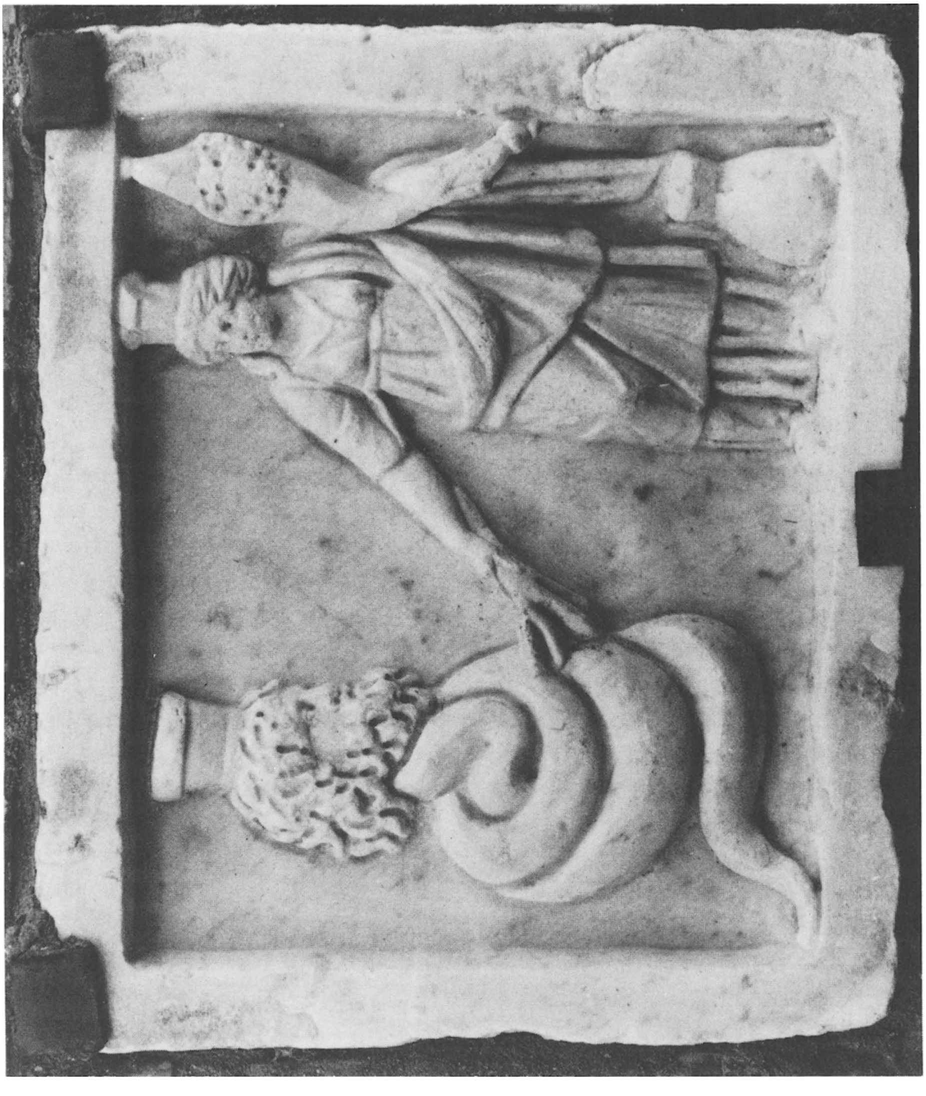
DANIELA GALLO

UNA RAPPRESENTAZIONE DI SERAPIS-AGATHODAIMON A ROMA

Nel 1910 Grossi Gondi[1] attirò l'attenzione degli studiosi su un piccolo bassorilievo marmoreo (mis. mass.: m. 0,43 × 0,37) allora conservato nel Palazzo Massimo alle Terme, in Roma, e già attestato dal Fabretti a Vigna Palombara agli inizi del XVIII secolo[2]. Il rilievo, ora incastrato in un muretto nel giardino dell'Istituto Massimiliano Massimo dei PP. Gesuiti, all'EUR[3], rappresenta sulla sinistra un grosso serpente attorcigliato su tre spire e sormontato da una testa umana, di profilo, barbuta e con una folta capigliatura a lunghe ciocche, sulla quale è appoggiato un kalathos; mentre sulla destra è rappresentato un personaggio femminile, piuttosto giovane, con lungo chitone a maniche corte, fermato sul petto, sul quale è appoggiato un himation. Il capo, volto verso il serpente, è sormontato da un kalathos; nella mano sinistra regge una cornucopia, mentre nella destra, abbassata e protesa verso il serpente, stringe un mazzo di spighe[4] colle quali tocca il rettile. Accanto ai suoi piedi, sul terreno, c'è un sacco di frumento[5].

Grossi Gondi identificava queste due rappresentazioni come Asclepio-Serapis e Isis-Tyche[6] e datava il documento al III sec. d.C. per la poca accuratezza dell'esecuzione, per la tecnica usata dall'artista nello scolpire la testa di Serapis e per la scelta dei soggetti rappresentati[7]. Già Picard[8], tuttavia, classificava il bassorilievo fra i monumenti dell'età adrianea e, a mio parere, questa collocazione trova conferma anche nell'analisi iconografico-religiosa del documento. Infatti, se la testa barbuta è evidentemente attribuibile al dio alessandrino[9], non altrettanto ovvia è l'identificazione del motivo del serpente con testa umana con una rappresentazione di Asclepio-Serapis, poichè tale divinità è sempre caratterizzata dall'attributo del serpente attorcigliato su un bastone, ma non si identifica con esso[10]. Le divinità serpentiformi, venerate nel doppio ruolo di divinità agresti e funerarie, sono invece una delle caratteristiche della religione dell'antico Egitto, nel cui ambito sono note le iconografie di Osiris-Onnufri, di Atum e di Ammone nella sua qualità di Chemetef[11], oltre a quelle delle numerose divinità femminili, fra le quali una delle più note è l'immagine dell'antica dea delle messi particolarmente venerata nel Fayum, Renenutet[12]. Con la fondazione di Alessandria, poi, a quelle già preesistenti si aggiunsero le rappresentazioni del serpente-Agathodaimon — l'antico Psoi, dio della morte e della fertilità —, identificato dalla cerchia greca con la figura divina di un *Genius Loci*[13], le cui numerose raffigurazioni sui monumenti — sui quali è spesso rappresentato accanto ad Isis-Thermuthis, forma ellenizzata di Renenutet — attestano come il suo culto non solo assunse aspetti magici, funerari e apotropaici, ma fu caratterizzato anche da un aspetto regale poichè sulle monete la figura del dio è associata a quella dell'imperatore[14]. Nei testi magici, poi, esso è spesso identificato con Aion, Thot e forse anche con Harpocrate e con il grande serpente creatore Kmeph o Kneph, sotto il nome di Αρπονκνουφι[15]. Quale genio protettore di Alessandria, infine, venne presto associato a Serapis, la nuova divinità tolemaica, forse proprio in sostituzione dell'antico Osiri-Onnufri, di cui oltre all'iconografia assunse anche le caratteristiche, infatti Serapis-Agathodaimon fu venerato soprattutto come dio dei morti, dio agreste e dio del Nilo[16]. Il nuovo culto ebbe poi particolare fortuna in periodo imperiale, soprattutto durante il regno di Adriano, infatti la testa di Serapis unita ad un corpo serpentiforme compare per la prima volta sulle monete nel 18° anno di questo imperatore (113/4 d.C.)[17].

Da simili considerazioni risulta quindi evidente che anche sul rilievo romano è rappresentato Serapis-Agathodaimon, come già aveva supposto Weber[18], e, dal momento che la paredra del dio era Isis-Thermuthis, anche la nostra figura femminile sarà una dea della fertilità, ma con le sembianze di una dea greco-romana, e non una dea della fortuna, come hanno invece proposto in molti[19]. I suoi attributi, kalathos, cornucopia, spighe e sacco di frumento, permettono infatti di avvicinarla a Demetra o, meglio, ad Isis-Demetra, la cui contaminazione con Isis-Thermuthis era già attestata da Erodoto[20], ed il fatto che Serapis-Agathodaimon sia l'aspetto ellenizzato di Osiris-Onnufri viene a rafforzare tale identificazione. Inoltre, dal momento che, come l'Agathodaimon, anche Serapis-Agathodaimon, nel suo ruolo di divinità ctonia e solare[21], fu posto in relazione con l'Aion alessandrino, che si diceva nato da una divinità che i Greci chiamavano Kore, e proprio per la sua intima relazione con il mito osiriaco[22], potremmo supporre che sul nostro rilievo esso compaia quale Serapis-Agathodaimon-Aion accanto alla dea che l'ha generato[23], attribuendo così alla rappresentazione il valore di un augurio non solo di fertilità, ma anche di eternità. È noto, del resto, come in questo periodo fiorissero gli interessi degli eruditi e degli stessi imperatori per l'Oriente ed i suoi culti e per quelle teorie filosofiche greco-ellenistiche che portarono proprio alla diffusione del concetto e dell'immagine di Aion[24], ed



il nostro documento potrebbe essere un primo maldestro tentativo di rappresentazione di tale sincretismo filosofico-religioso, operato in un ambiente particolarmente legato alla religione e alla cultura alessandrine[25].

Quanto alla originaria collocazione di questo reperto, i dati archeologici ed i documenti in nostro possesso attestano, per il periodo imperiale, nei dintorni di villa Palombara la presenza di terme, giardini e case private, e non mancano le testimonianze comprovanti la presenza di seguaci dei culti isiaci nella zona, ma non sappiamo nulla del contesto in cui fu rinvenuto il rilievo[26]. Lo stile della rappresentazione e la qualità del marmo fanno tuttavia supporre che esso sia stato realizzato a Roma[27], e la scelta dei personaggi raffigurati mi spinge a supporre che esso fosse esposto nel larario di una casa privata o, più semplicemente, accanto all'entrata di una di queste, quale augurio e scongiuro nella buona e nella cattiva sorte.

NOTE

[1] Cfr. F. Grossi Gondi, *Di una singolare rappresentazione mitologica sincretistica del culto romano*, in «Bull. Com.» 38 (1910), pp. 150-60.

[2] Cfr. R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur explicatio et additamentum una cum aliquot emendationibus Gruterianis et indice rerum et verborum mirabilium*, Roma 1702, p. 471, n. 114, dove, dopo la menzione di un ex-voto in onore di Isis si dice: «*qua etiam ratione in marmore anaglyptico Hortorum Nobb. de Palumbaris ad veteram Portam Esquilinam, Isis cum situla, calatho, et persae folio, Serapidi suo in serpentem desinenti (salutare et ipsum animal) copulatur, ut hic vides*». Villa Palombara fu venduta dal duca Alessandro Sforza ad Oddone Palombara, marchese di Pietraforte, nel 1620 e passò poi per parentela ai principi Massimo, proprietari delle vicine Ville Giustiniani e Peretti (Cfr. V. Massimo, *Notizie istoriche della Villa Massimo alle Terme Diocleziane*, Roma 1836); il complesso fu distrutto verso la fine del secolo scorso per la realizzazione del quartiere Esquilino. Dopo la testimonianza del Fabretti non abbiamo però più nessuna menzione del nostro bassorilievo — ad eccezione del disegno riportato da B. de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, Paris 1722, II, 2, tav. CXXXVI, 2 e p. 326, chiaramente derivato da quello del Fabretti, ma con alcune piccole alterazioni rispetto al vero — sino al 1881, quando viene elencato nel catalogo di Matz-Duhn fra i monumenti antichi conservati nella Villa Massimi-Negroni, nella quale giunse probabilmente dopo il 1836 poichè non se ne fa menzione nella monografia pubblicata dal principe Massimo in quell'anno. Cfr. F. Matz-F. von Duhn, *Antike Bildwerke in Rom mit Anschluss der grösserem Sammlungen*, Leipzig 1881 (ed. anastatica Roma 1968), I, n. 3764.

[3] Cfr. G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, Leiden 1973, n. 686, tav. XIX, che ancora lo attesta nella Villa Massimo-Negroni. Ringrazio in questa sede P. Millefiorini S. J., direttore dell'Istituto Massimiliano Massimo, per avermi concesso l'autorizzazione a fotografare il documento, e la dott. ssa G. Sartorio Pisani per avere sottoposto il medesimo alla mia attenzione.

[4] Non così R. Fabretti, *op. cit.*, loc. cit., che identifica appunto questo attributo come un ramo di persea (cfr. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée. I: Le culte d'Isis et les Ptolémés*, p. 114 ss., Leiden 1973; e Ph. Derchain, *Le lotus, la*

mandragore et le perséa, in CdE 50 (1975), p. 82 ss.), ma i confronti con rappresentazioni su monete e terrecotte mi portano a supporre delle spighe, come aveva già inteso anche Grossi Gondi, *op. cit.*, p. 160. Cfr. G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, Cairo 1901; P. Perdrizet, *Les Terres Cuites Grecques d'Egypte de la Collection Fouquet*, Nancy-Paris-Strasbourg 1921; e, in ptc., F. Dunand, *op. cit.*, p. 88, nota 1.

[5] Fabretti, *op. cit.*, loc. cit., e Grossi Gondi, *op. cit.*, p. 156, lo identificano con un vaso, mentre Matz-Duhn, *op. cit.*, loc. cit., supponeva si trattasse di un sacco di frumento.

[6] Cfr. F. Grossi Gondi, *op. cit.*, p. 155 ss.

[7] Cfr. F. Grossi Gondi, *op. cit.*, p. 152.

[8] Cfr. C. Picard, *Manuel d'histoire de l'art: La sculpture antique*, Paris 1926, p. 451.

[9] Cfr. J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, Leiden 1972, p. 14 ss.; W. Hornbostel, *Sarapis*, Leiden 1973.

[10] Cfr. G. A. Mansuelli, s.v. *Asklepios*, in E.A.A., 1, 719-24.

[11] Cfr. W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten im Königlichen Museum zu Berlin*, Berlin 1914, p. 45 ss.; L. Fanfoni Bongrani, *Un frammento di rilievo raffigurante una dea cobra*, in RSO 50 (1976), p. 70 ss.

[12] Cfr. J. Leibovitch, *Gods of Agriculture and Welfare in ancient Egypt*, in JNES 12 (1953), pp. 73-113; F. Dunand, *Les représentations de l'Agathodémon à propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie*, in BIFAO 67 (1969), pp. 9-48; J. Broekhuis, *De Godin Renenwetet*, Assen 1971; E. Bresciani, *La dea-cobra che allatta il coccodrillo a Medinet-Madi*, in «Aegyptus» 55 (1975), pp. 3-9, tavv. I-IV. L. Fanfoni Bongrani, *op. cit.*, p. 67 ss.

[13] Cfr. W. Weber, *op. cit.*, loc. cit.; F. Dunand, *op. cit.*, in BIFAO 67 (1969), p. 45 ss. in ptc.

[14] Cfr. F. Dunand, *op. cit.*, in BIFAO 67 (1969), p. 30 ss.

[15] Cfr. F. Dunand, ib., p. 10, nota 1.

[16] Il ramo canopico del Nilo veniva chiamato dagli Alessandrini 'Αγαθὸς Δαίμων ποταμός e dal momento che da qui partiva l'annona, l'Agathodaimon alessandrino era «il dio che nutre l'universo», secondo una formula di Poimandres (Cfr. Th. Hopfner, *Griech. Aegypt. Offenbarungszauber*, p. 133, prgr. 528). Quanto alle prime due identificazioni cfr. P. Perdrizet, *op. cit.*, dove è particolarmente evidente l'endosmosi fra i due ruoli, oltre a F. Dunand, *op. cit.* in BIFAO 67 (1969), p. 32 ss.

[17] Cfr. G. Dattari, *op. cit.*, n. 1827. Ad essa sono acclusi, quali attributi, spighe e papaveri. Cfr. poi W. Hornbostel, *op. cit.*, p. 297 ss.

[18] Cfr. W. Weber, *op. cit.*, p. 46 nota 31.

[19] Oltre alle opere già citate di Matz-Duhn, Grossi Gondi e Weber, cfr. anche F. Dunand, *Le culte d'Isis, cit*, p. 93 nota 1.

[20] Cfr. Hdt. II, 59; 156.

[21] Cfr. A. Nock, *A Vision of Mandulis Aion*, in HthR 27 (1934), p. 90 ss.; D. Levi, *Aion*, in «Hesperia» 13 (1944), p. 276 ss.; R. Pettazzoni, *Il «Cerbero» di Serapide*, in *Mél. Picard*, Paris 1949, II, pp. 803-9; ID., *Kronos-Chronos in Egitto*, in *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (= «Latomus» II (1949)), pp. 245-56.

[22] Cfr. I. Kákosy, *Osiris-Aion*, in «Oriens Antiquus» 3 (1964), pp. 15-25; e F. Dunand, *op. cit.* in BIFAO 67 (1969), p. 46 in ptc.

[23] Per il ruolo di Kore quale madre dell'Aion alessandrino cfr. D. Levi, *op. cit.*, loc. cit.

[24] Per le immagini di Aion ricorrenti soprattutto a partire dal regno di Antonino Pio, cfr. D. Levi, *op. cit.*, pp. 310-11, nota 126, in ptc.

[25] A tal proposito può essere interessante notare che il culto dell'Agathodaimon e di Isis-Thermuthis in periodo adrianeo è attestato non solo in Italia, ma anche nella stessa Roma. Cfr. M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden 1972, tav. 32 (trono di una *Isis Lactans* proveniente da Carinola, in Campania, ed ora a Berlino); e E. Bresciani, *Ancora sulla dea-cobra che allatta il coccodrillo. Una stele del sacello del VII Km. della Via Appia a Roma*, in «Aegyptus» 57 (1977), pp.

11-13, tav. 1. Fra tutte le numerose rappresentazioni di Serapis-Agathodaimon ed Isis-Thermuthis provenienti dall'Egitto e dall'Occidente nessuna presenta tuttavia un Serapis serpentiforme accanto ad una figura femminile con aspetto interamente umano e con simili attributi.

[26] Cfr. Jordan-Huelsen, *Topographie der Stadt Rom in Altertum*, Berlin 1906, III, pp. 338-39 e 353; R. Lanciani, FUR 5, 31; S. Vasco Rocca, *Rione XV Esquilino.* (Collez. Guide Rionali di Roma), Roma 1978. Per i reperti inerenti ai culti isiaci rinvenuti in questa zona cfr. invece M. Malaise, *op. cit.*; e G. J. F. Kater-Sibbes, *op. cit.*, nn. 627 ss.

[27] Anche W. Hornbostel, *op. cit.*, p. 298, nota 1, non lo considera egiziano.

RITA VOLPE

I GRAFFITI ISIACI NELL'AREA DI S. SABINA A ROMA

È nota già da tempo la presenza, nella zona di S. Sabina a Roma, di un gruppo di graffiti, alcuni dei quali particolarmente interessanti dal punto di vista storico-religioso per il loro contenuto isiaco. Pur essendo stati presi in esame più volte, le letture di essi date non sono state sempre soddisfacenti, ed è stata appunto tale considerazione che ha fatto nascere l'idea di questo studio. Bisogna però premettere che la ricerca, basata sull'osservazione diretta dei graffiti in parete e poi sulle fotografie, e iniziata prima dal prof. Solin e da me insieme, e poi proseguita da me sola a causa della partenza del prof. Solin, non è ancora giunta alle sue conclusioni definitive; si darà qui comunque la lettura di questi graffiti, anche in confronto alle letture di essi precedentemente date, privilegiando quelli in più diretta connessione col culto di Iside che qui si praticava.

All'incirca alla metà dello scorso secolo furono eseguiti degli scavi nella zona a N-O della basilica di S. Sabina, che portarono alla scoperta di un complesso aecheologico comprendente un tratto delle Mura Serviane ed alcuni ambienti in «opera incerta» che erano stati addossati alle mura nel II sec. a.C. ca. Altri ambienti erano stati in seguito costruiti in «opera reticolata» al di fuori delle mura, ed era stato quindi ritenuto opportuno aprire dei passaggi attraverso le mura, per mettere in comunicazione gli ambienti dall'una e dall'altra parte di queste. I graffiti che sono oggetto del nostro studio sono situati su una parete in «opera incerta», a fianco di una scaletta che conduce ad uno di questi passaggi (tav. I); questo portava in alcuni ambienti che, nel II sec. d.C., dopo numerosi ed ampi restauri di tutto il complesso in «opera laterizia», furono adoperati come luogo di riunione e di culto da una comunità isiaca; ciò è provato non solo dal contenuto stesso di alcuni dei graffiti, ma anche da alcune pitture con raffigurazioni isiache, situate nello stesso ambiente dove sono i graffiti; questi stessi del resto devono essere stati tracciati su intonaco decorato alla stessa maniera: rimangono infatti, oltre a poche tracce di colore residuo, le riquadrature colorate, identiche a quelle che circondano le raffigurazioni isiache. Questo fatto contribuisce quindi a confermare come termine *ante quem non* dei graffiti questa fase di utilizzazione del complesso. Tenendo presente che nel corso del III sec. d.C. alcuni di questi ambienti furono riutilizzati come terme, penso che si possa probabilmente limitare nell'ambito del II sec. d.C. la datazione di questi graffiti, senza avere, almeno per il momento, elementi sufficienti a darne una datazione più precisa.

Come già detto, i graffiti sono stati presi in esame più volte, dapprima, subito dopo la scoperta, da De Rossi[1], che dà una lettura abbastanza precisa di alcuni graffiti, trascurandi quelli che ritiene «non in condizioni di essere letti» per le cattive condizioni di conservazione; cura inoltre una disposizione tipografica che rispecchia la collocazione reale dei graffiti sulla parete.

Non molti progressi fa Descemet[2], che, oltre a poche aggiunte, dà anche alcune correzioni alle letture di De Rossi, non sempre però giustificate dai tratti realmente esistenti in parete.

L'Année Epigraphique del 1946[3] riporta poi solo alcuni dei graffiti, riprendendoli da una non molto approfondita descrizione di Cumont[4], che ne parla piuttosto marginalmente, sulla base di osservazioni che il Padre domenicano F. Darsy gli aveva anticipato, con letture che saranno poi riprese anche da Vidman nella sua Sylloge[5].

Darsy, nell'ambito di uno studio dedicato a tutte le scoperte archeologiche effettuate nell'area di S. Sabina[6], prende in esame anche i graffiti, raggruppandoli per differenza di contenuto, senza dare nessuna indicazione sulla loro reale posizione in parete, cosa che ha reso a volte piuttosto difficile rintracciare i graffiti da lui segnalati; anche la pubblicazione di alcune foto con calchi sovrapposti non aiuta molto, in quanto riguarda solo i graffiti da lui ritenuti i più interessanti; inoltre Darsy, pur dando alcune nuove ed interessanti letture, è purtroppo spesso trascinato dal desiderio di fornire sempre letture chiare e significative, anche dove questo non è possibile.

Tralasciando in questa sede gli altri pur interessanti graffiti, che fanno più o meno parte del campionario normale di questo tipo di testimonianze, ci limiteremo a prendere in esame quelli di contenuto religioso, in quanto più attinenti al tema del Colloquio.

Il primo graffito che s'incontra (tav. II), situato più in alto di tutti gli altri sulla parete, non è stato visto dai primi editori, mentre Cumont lo riporta come *Laus Isidis*, lettura sicuramente influenzata dal Darsy, che nella sua pubblicazione la conferma in *Ep...laus Isidis*. Questa lettura, del resto molto suggestiva, non mi sembra purtroppo corrispondere ai tratti presenti sulla parete, in cui mi sembra piuttosto di leggere *-]ḷep[---] ẹịus Edi[-*. Tale lettura, complicata dalla presenza di due grandi lacune dell'intonaco, che troncano il graffito all'inizio e alla fine, mentre una terza lo interrompe nel mezzo, non è certamente altrettanto significativa di quella del Darsy, ma si può forse distinguere in essa, a livello di pura ipotesi non confermabile, la parte finale di un nome o di un gentilizio, e forse l'inizio di un altro nome.

Subito al di sotto di questo, è un graffito in lettere molto piccole, visto per la prima volta da Darsy; e da lui letto *Mystes Isidis*; lettura che penso vada invece corretta in *mystes Dei*, dove la E di *Dei* sarebbe eseguita a due tratti verticali; il graffito è ugualmente significativo dal punto di vista religioso.

Un graffito piuttosto chiaro e senza difficoltà di lettura (tav. III) in quanto scritto in lettere capitali posate, e che è stato infatti sempre letto correttamente (a parte qualche svista di Cumont, e quindi di Vidman che da lui dipende) è quello contenente il testo di un voto: *Votum feci / si recte exiero / qui erunt / intro vini / sextarios*. Tale graffito rimane invece un po' oscuro nei particolari, che hanno dato adito a diverse interpretazioni: *si recte exiero* può essere inteso sia nel senso fisico «se uscirò sano e salvo» da un luogo (e il Darsy fa appunto l'ipotesi che si tratti di qualcuno che ha paura di qualche prova rituale precedente l'iniziazione, e spera di uscire di lì sano e salvo), oppure, come pensa Cumont, e come anch'io ritengo essere più probabile, nel senso traslato «se riuscirò bene» in qualche difficoltà, e la difficoltà in questione può essere una qualsiasi situazione critica. Ambiguo è anche *intro* = «dentro», che secondo Cumont e Darsy designa la cantina o la bottega dell'offerente, che potrebbe anche essere un oste, un *caupo* (Darsy); credo invece che si possa meglio pensare ad un locale, o parte di un locale, del piccolo santuario, adibito a magazzino, forse anche delle offerte dei fedeli. Verrebbero quindi offerti altrettanti sestari (*sextarius* = 20 once di peso) quanti se ne trovano lì, ed è più che evidente che la destinataria del voto è proprio Iside, e anche, come pensa Cumont, la tavola dei sacerdoti.

Un altro interessantissimo graffito (tav. IV) fu letto, ma non capito, già dai primi editori, che ne diedero letture non del tutto corrette e con qualche variante fra di loro: *TREDLli / NILI deficere / modo conscius non / es ita animo dono* fu letto da De Rossi, che pensava ad un'apostrofe contro uno schiavo ladro. Poche varianti ha la lettura di Descemet, mentre Cumont riporta invece una lettura corretta: *Crede et / noli deficere / si modo conscius non / es, ita animo bono*, in cui, come già fatto in seguito dal Darsy, bisogna solo correggere *et* in *ei*. A questo testo io aggiungerei in fondo all'ultima riga *sis*, anche se la lettura di tale parola, complicata dal sovrapporvisi di un altro graffito, non è del tutto sicura. La lettura definitiva sarebbe quindi: *Crede ei / noli deficere / si modo conscius non / es ita animo bono / sis*, da intendere molto probabilmente nel senso già datole da Cumont: «Credi in lei, non mancare (di fede?); purchè tu non sia colpevole, stai di buon animo».

È invece da correggere una lettura di Cumont e Darsy *Pamphilus Isidi et salus ad tuos* (tav. V), in cui sono stati letti insieme due diversi graffiti: *Pamphilus* infatti fa parte di una lista di nomi, ed è anche graficamente diverso dal testo che segue, e che è stato da me letto *Te Isi, te salus ad tuos*, una bellissima proclamazione di fede che riflette l'attesa soteriologica dei fedeli di Iside.

Di difficile lettura è un sottostante graffito in greco, eseguito con uno strumento a punta piuttosto grossa; non visto dai precedenti editori, è stato letto da Darsy *Τῂ ὁσίῃ Ἴσι* (= «à Isis la sainte»), lettura che non convince del tutto, in quanto sembra per lo meno incompleta, poichè, dopo una lacuna, si distingue almeno-*ιος* che sembra tracciato dalla stessa mano; non so comunque per il momento proporre una lettura migliore (tav. VI).

Bisogna ancora ricordare un altro graffito che manifesta la natura delle persone che frequentavano questo luogo: *Mystes / Amphio sis / felix*, già ben inteso da Cumont e Darsy, mentre il fatto che le S di *sis* fossero eseguite in forma di sigma lunato greco aveva tratto in inganno De Rossi e Descemet, che avevano interpretato le tre righe come tre diversi nomi, facenti parte di una lista che segue (tav. VI).

Non è inoltre del tutto sicura, benchè interessante, la lettura data da Darsy: *Daedalus es restau(ratus)* di un graffito la cui seconda parte De Rossi e Descemet avevano letto *ECRSTA V*, che certo non dà risultato; in effetti la E di *restauratus* non si vede affatto, e non c'è nemmeno spazio per essa (tav. V); *Daedalus* sembrerebbe comunque far parte della lista di nomi a cui appartiene anche *Pamphilus*.

Si sono rivelati del tutto introvabili sulla parete due graffiti letti dal Darsy: ...*exaudior per mysten* e *(Laetit)ia salus es Iovis*, o almeno nonmi è riuscito di capire quali graffiti egli abbia potuto leggere in questa maniera, pur piena di significato religioso.

NOTE

[1] G. B. De Rossi, *Scavi nell'orto di S. Sabina*, in «Bull. dell'Ist. di Corrisp. archeol.» 4, 1855 L-LI, p. 48.

[2] Ch. Descemet, *Mémoire sur les fouilles exécutées à Santa-Sabina (1855-57)*, in «Mémoires presentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions» I, 6, Paris 1864, pp. 165-203.

[3] Année Epigraphique, 1946, n. 117.

[4] F. Cumont, *Rapport sur une mission à Rome*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et belles lettres», Paris 1945, pp. 396-399.

[5] L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, 390.

[6] F. M. D. Darsy, *Recherches archéologiques à Sainte-Sabine sur l'Aventin*, Città del Vaticano 1968, pp. 30-45.

DISCUSSIONE

LE GLAY: Tous ceux qui ont eu la chance d'examiner sur place les graffiti et, pour ceux qui n'ont pas eu cette chance, de voir les remarquables diapositives, se rendent compte des difficultés de lecture et de l'importance de l'entreprise qui consiste à améliorer des lectures anciennes, en tenant compte — à la décharge des premiers éditeurs — de la difficulté de l'opération; d'où le très grand intérêt de l'entreprise de relecture critique.

A cet égard je voudrais proposer quelque chose pour le graffito que vous mentionnez en bas de la p. 3, où il me semble, puisque vous entreprenez une lecture et une interprétation nouvelles, qu'il faut être très réservé sur la transcription. Parce que la transcription peut influencer l'interprétation en l'orientant.

Lorsqu'on a un graffito qui donne L, peut-être, E B, puis EIUS, puis EDI, il me semble déjà dangereux de donne E majuscule, parce que cela vous incline à l'interprétation: la fin d'un nom et le début d'un autre nom. ED et EDI pourrait être tout autre chose. Il y a, en effet, peu de noms qui commencent par EDI, mais on pourrait penser (avec beaucoup de points d'interrogation) à un mot comme EDITUUS avec la graphie «E» pour «AE». Et AEDITUUS serait naturellement assez intéressant pour l'ensemble de l'interprétation des graffiti.

C'est une simple suggestion, et un encouragement à continuer la lecture de tous ces graffiti.

VOLPE: Sí, la lettura è a volte influenzata anche dalla interpretazione che si dà. Quando si legge un graffito bisogna anche cercare di interpretare quello che c'è scritto e, quindi, a volte, forse si forza un pochino la lettura. Io ho scritto appunto EDI maiuscolo, in quanto la mia probabile interpretazione è quella dell'inizio di un altro nome. Qualsiasi altra ipotesi è comunque aperta.

BIANCHI: Forse si potrebbe sperare che le ricerche per ritrovare *per mysten* siano coronate da successo, sia per riconfermare, sia invece, per eliminare definitivamente questo eventuale testo, ove un *per* che regge un *mysten* sarebbe, certo, interessante. A Santa Prisca abbiamo visto, l'anno scorso, *per quos*, relativo a *leones*: *per quos thura damus, per quos consumimur ipsi*: dunque un *per* con un personaggio, un dignitario iniziatico.

VOLPE: Il guaio è che, appunto, Darsy non indica affatto la posizione dei graffiti da lui letti. Io non sono assolutamente riuscita a ritrovare queste parole, nonostante abbia fatto numerosi sforzi, proprio per l'importanza che potrebbe avere un graffito del genere.

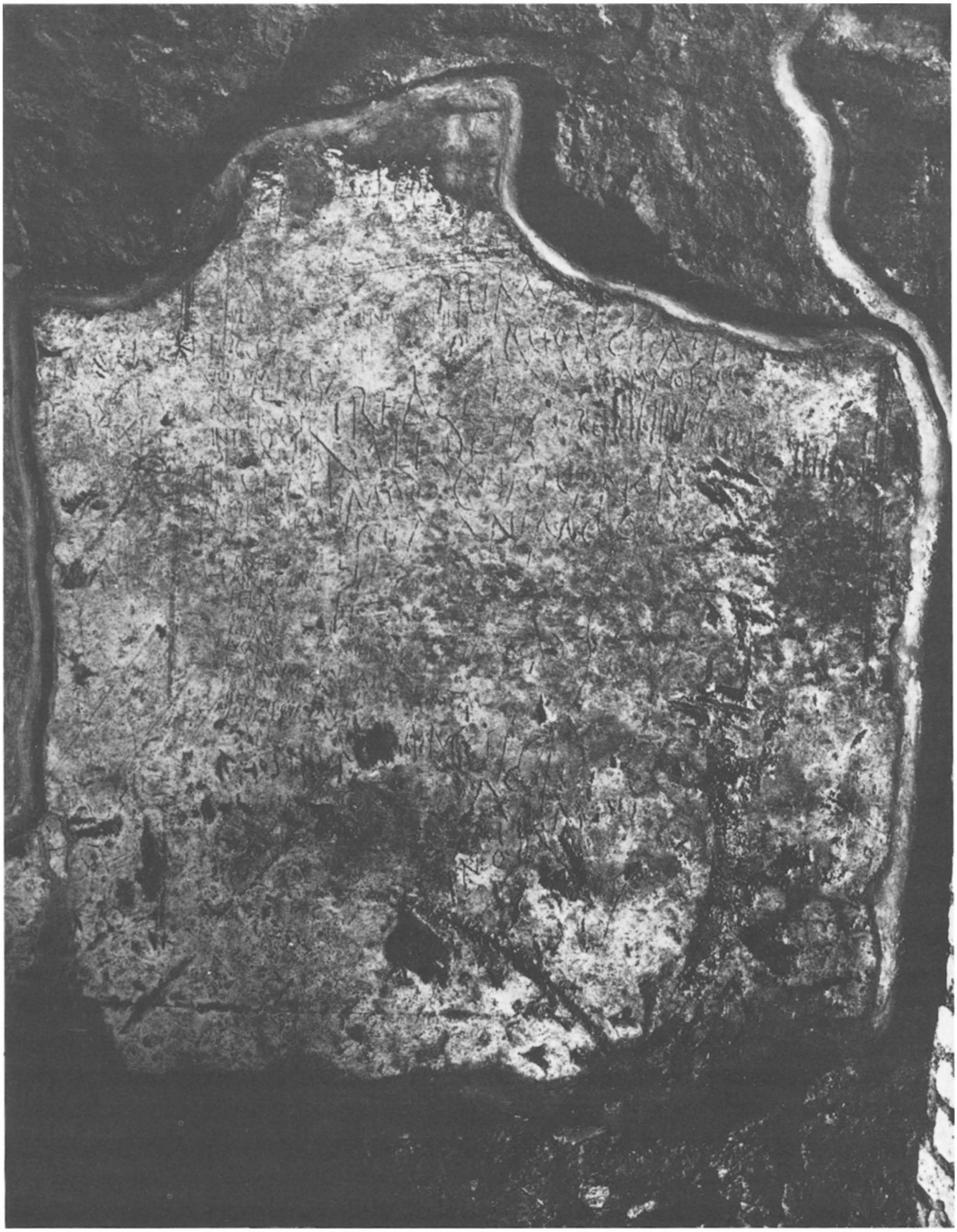


Tavola I

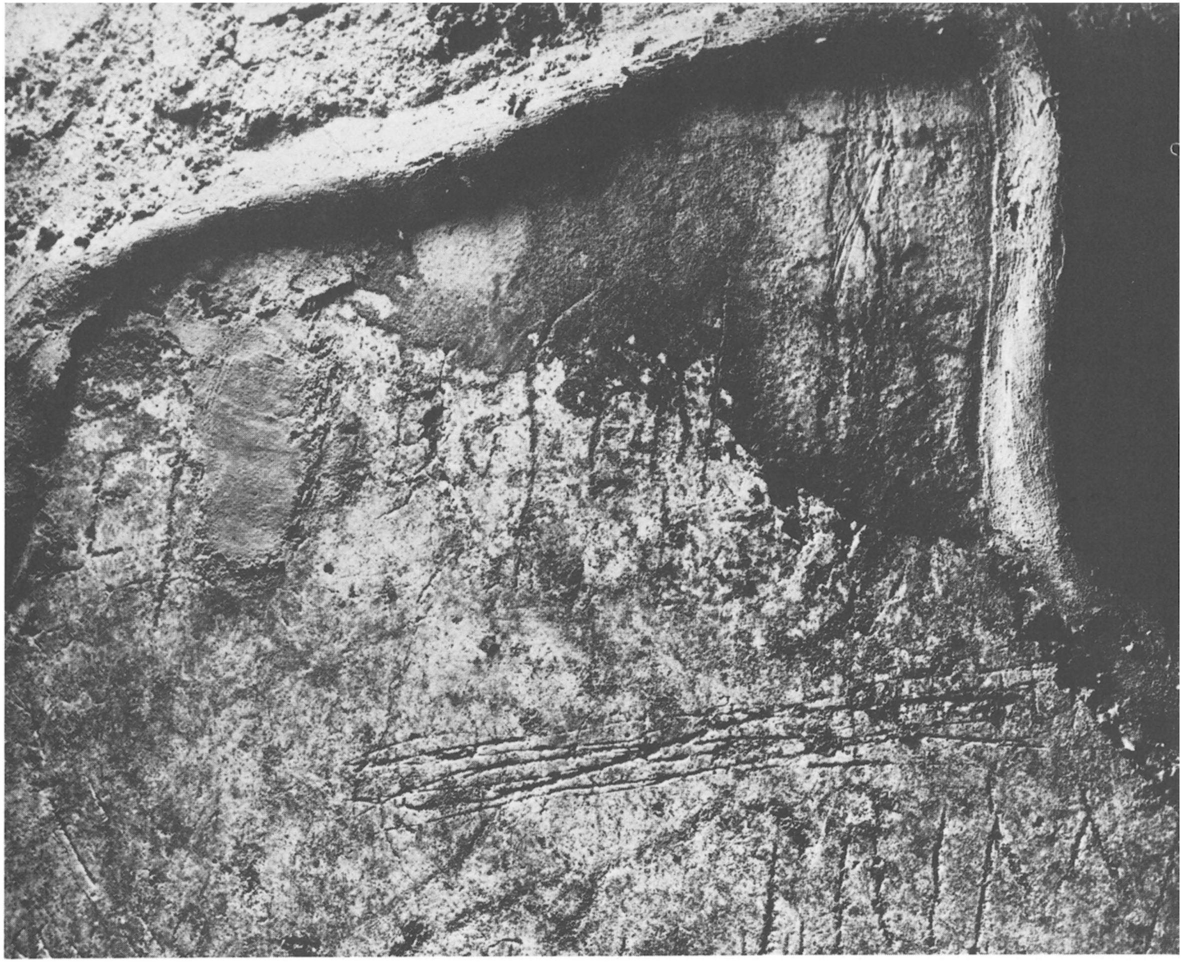


Tavola II

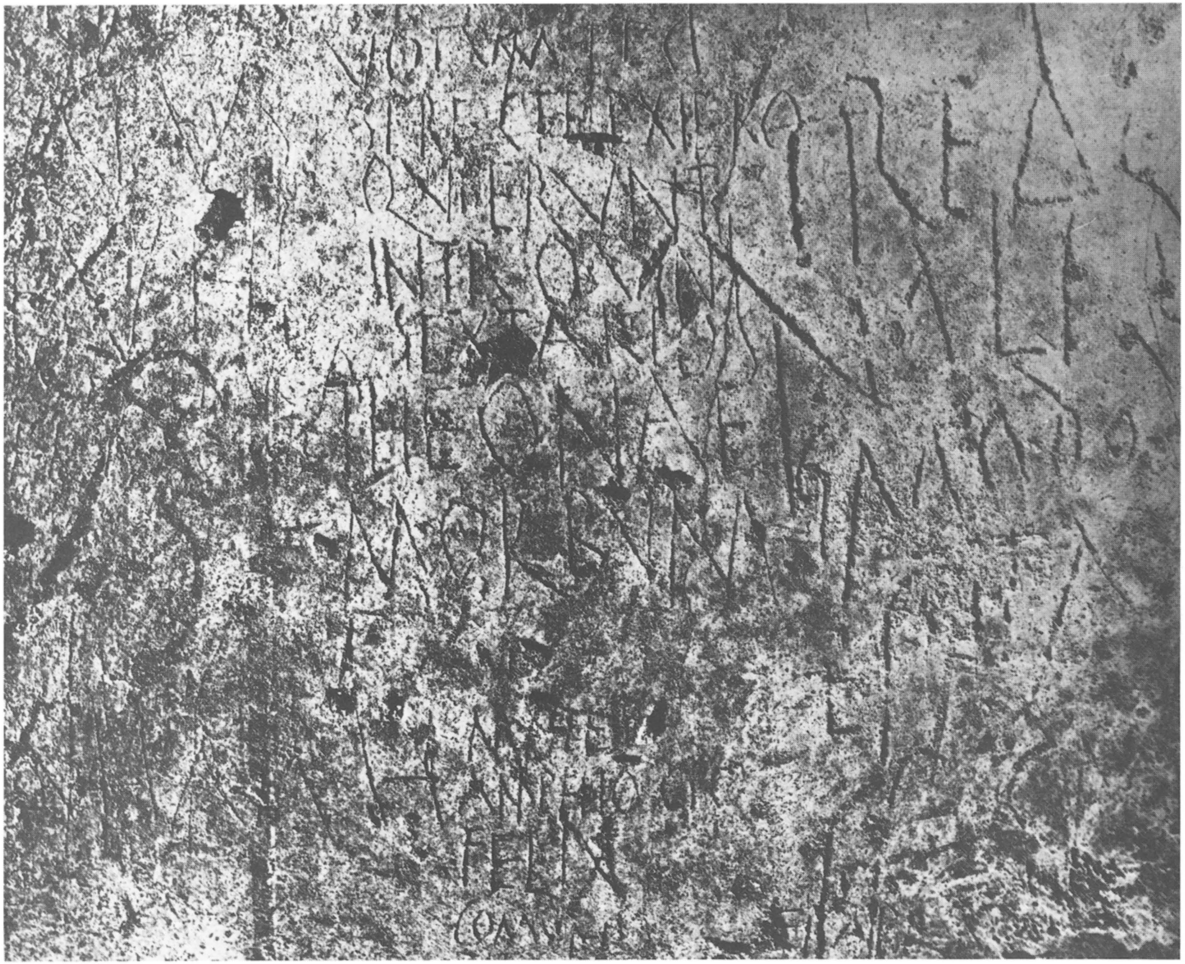


Tavola III

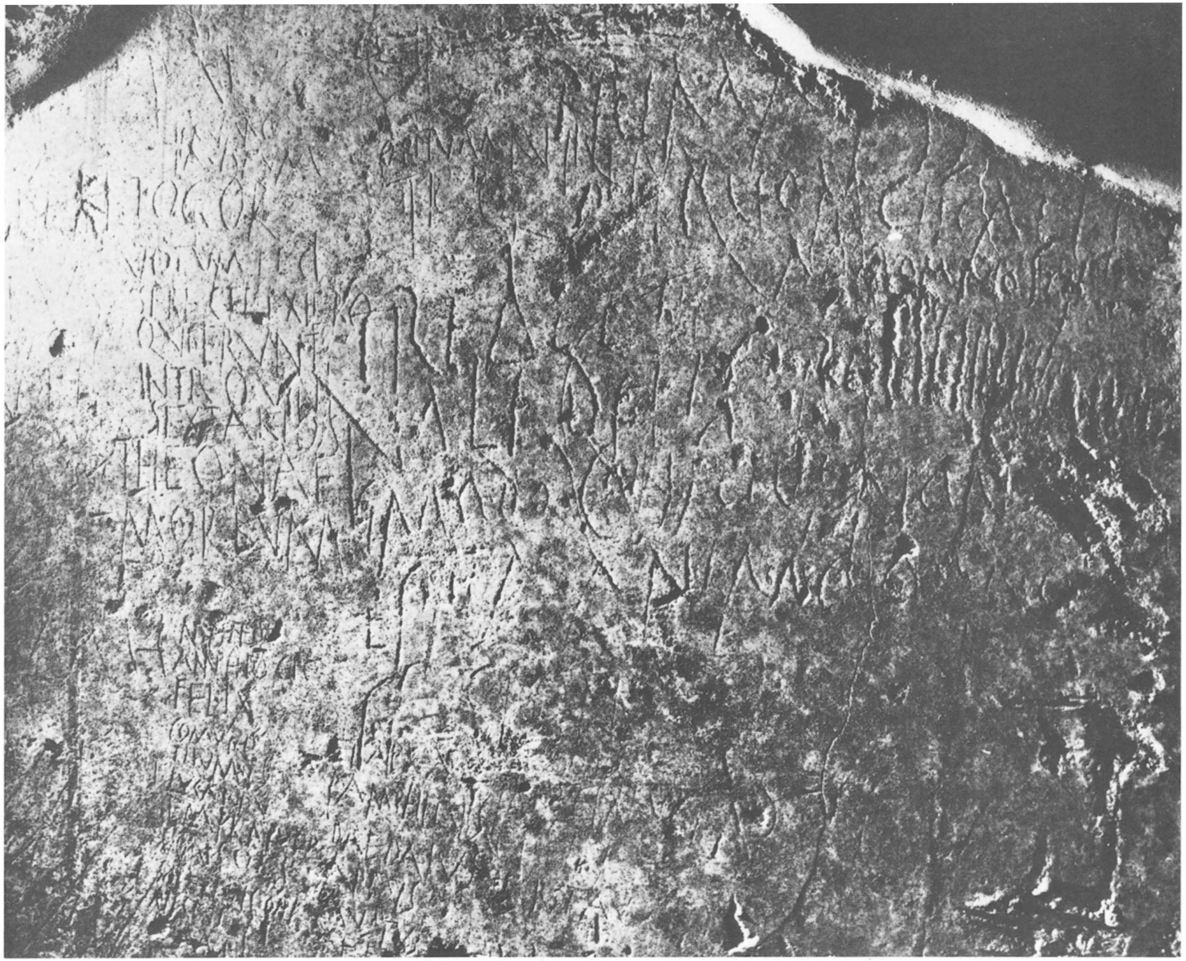


Tavola IV

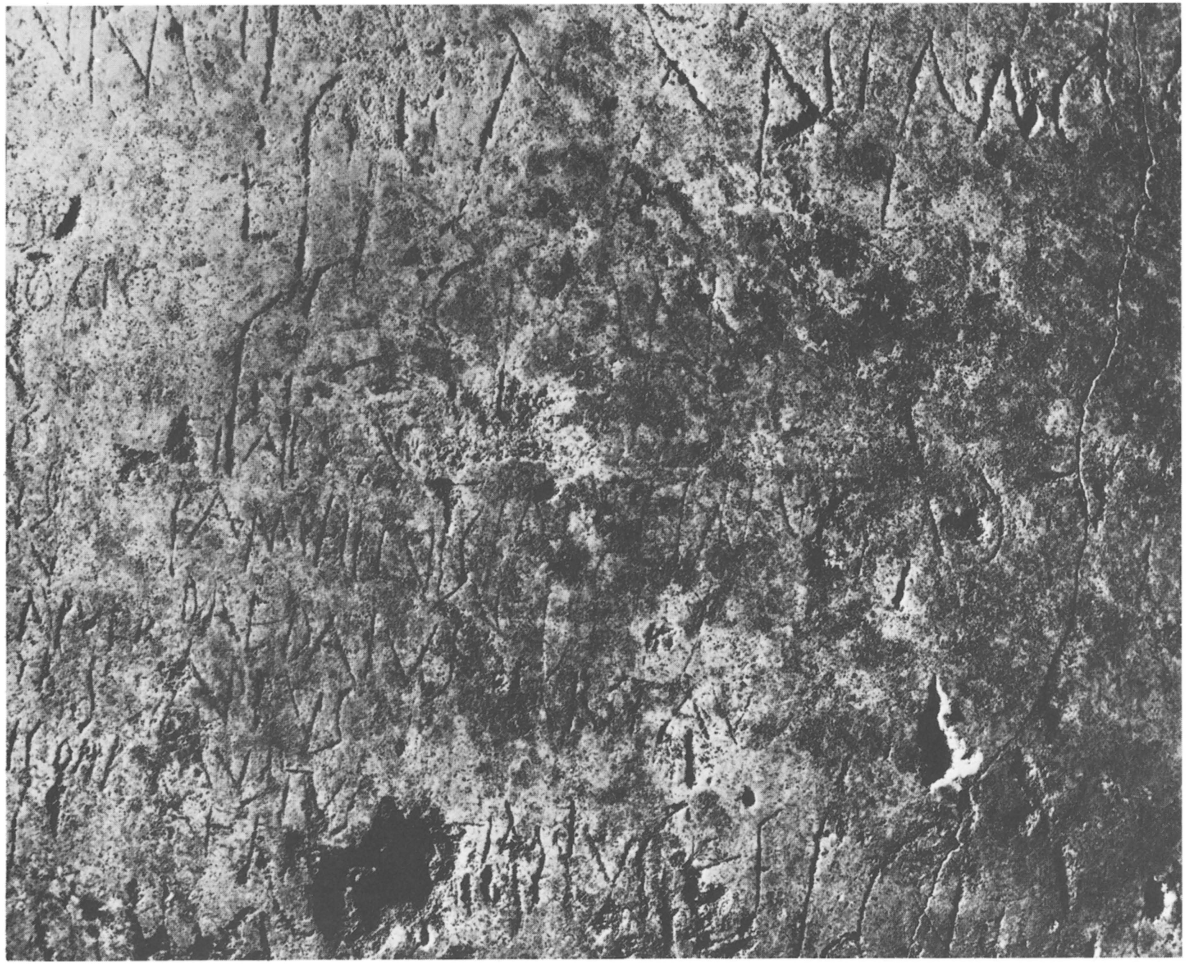


Tavola V

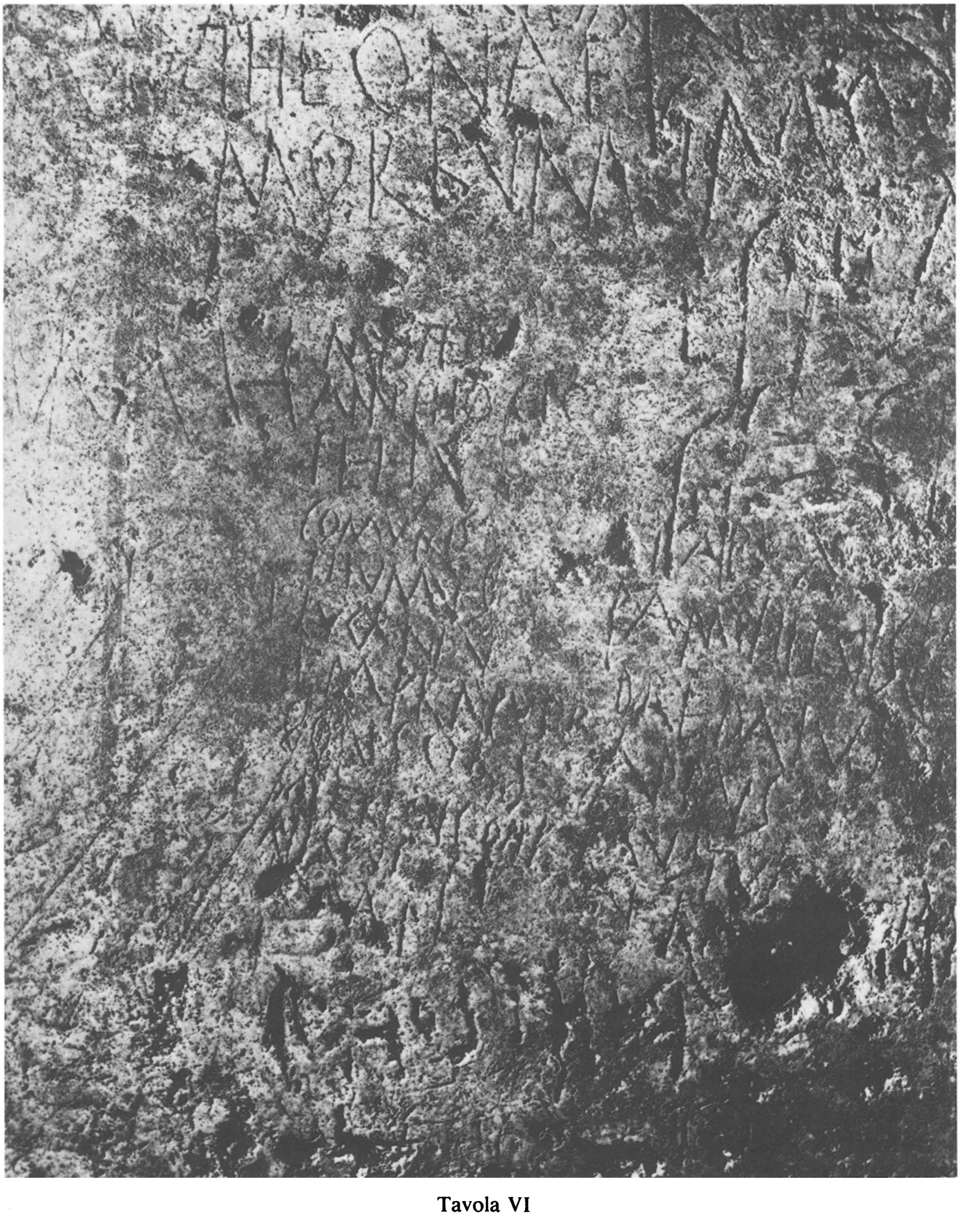


Tavola VI

GERARD MUSSIES

CASCELIA'S PRAYER*

In the third century of our era a slave woman in Rome named Cascelia Elegans directed a prayer to a male deity whom she does not invoke by his name but by the predicate "Eternal Lord". In spite of her subservient position she either was wealthy enough to have her prayer chiselled on an altar of marble, be it a small one of only 20 cm. high, or more likely, her master who must have been a military man of some rank, provided the necessary funds as well as the permission to have it placed in the sanctuary of the barracks. For this invocation in stone has been found near the altar of a Mithraeum which had a place within the Castra Peregrina, on the site of the present-day S. Stefano Rotondo in Rome, its Christian successor.

The prayer of Cascelia runs as follows:

> "1. Domine ae/terne ro/gat te Casce/lia Ele[g]ans 5. per misericor/diam tuam [pro]/se et pro suos o/mnes quomo/do tu hibus c[ri] - 10. atoribus mise/rtus es, rogat te,/aeter[ne], per te[r]/ram et marem/divinum, per 15. quidquid [b]oni/creasti, per sal/et seminata sac(ra),/et mi et meis ro/g[o] eis miserearis, 20. per tuam pi/etatem, per/legem vivam,/per creatur(as),/aeterne, te pro- 25. pitium (rogo? praesta?),/pro me[o] comser/vo et pro nata/mea et pro domi/no meo Primo 30. et Celia patro/ni (uxore), domine.".

Only seldom are inscriptions at the same time so well readable and so cryptical with regard to details as this one which stubbornly resists its being fully understood. Evidently the location of the altar was a sufficient context to make clear which god was prayed to here as "Eternal Lord", and also what was meant by the "living law" by which he is invoked: up to now a unique invocation. But this context, a Mithraeum, is apparently not elucidating or informative enough for us moderns, for not only does it not furnish us the means to identify this Eternal Lord quite convincingly, but according to the present state of our knowledge this context even makes incomprehensible that a woman plays here some rôle, be it a very moderate one. This latter point might of course indicate that the Mithraeum was not the original destination of the inscription, nevertheless the best procedure to tackle the various problems seems to me to start first from the assumption that the altar was indeed made for the sanctuary where it was found and to see what that leads up to, but before dealing with some of the religious aspects of the text we shall expose briefly what is known about the gens Cascel(l)ia.

The Cascellii did not belong to the famous families of Roman history, but were not entirely unknown either: of some of its members we know the names only, as mentioned in inscriptions, a number of them, however, got somewhat more publicity than that. The first to be of some repute was a *praediator* or dealer in landed estates by the time of Sulla. According to Cicero the augur Q. Scaevola often consulted him for his legal knowledge[1]. More famous as a jurist was (his son?) Aulus Cascellius who is mentioned as a senator in 73 B.C., and was praetor urbanus during the triumvirate; in later times he is still quoted as the author not only of certain legal decisions, but also of some witty remarks and jokes[2]. A merchant, M. Cascellius is found in Asia Minor in the year 59 B.C.[3]; another member of the family even became proconsul of Sicily, but the date is not known[4]. In the Ist century the poet Martial satirizes a Cascellius for his lack of eloquence (or is this the jurist Aulus?), and mentions elsewhere in passing a dentist of the same name[5]. As a cognomen the name was borne in Cyrenaica A.D. 68 and 78 by a M. Antonius Cascellius, a son of a priest of Apollo named M. Antonius Flamma[6]. The latter may be the same as the proconsul of Cyrenaica who is mentioned by Tacitus as having been banished in 70 because of his cruelty and extortions[7], but some believe the priest to have been a protégé of the proconsul who adopted the name of his benefactor[8].

All this, however, does not give us any clue to the origin or identity of Cascelia or her patron (? Cascellius) Primus (line 29)[9]. The only fact that we know for sure is that she was a slave woman, as appears from her intercession in lines 26-27 on behalf of her *conservus*. Now being a slave was no hindrance in the Mithracistic communities; slaves even played an important role in spreading this new religion[10]. The names in the upper layer of paintings of the Santa Prisca Mithraeum are probably those of slaves or freed men, being all Greek: Gelasius, Heliodorus, Phoebus, etc., in contradistinction to those of the lower series, which are all Latin[11]. Women, however, were not admitted to the mysteries of the Persian god. But this fact alone should not lead us to the conclusion that the god whom Cascelia invokes can therefore not be Mithras, for it is thinkable that although they were not admitted, they were yet allowed to have inscriptions or sculptures placed in the sanctuary, or could make donations to the community of which their husbands or sons were members. In this way it could be explained that a Iulia Zosime made a gift to the priest college of the Dendrophori, and had the inscription about this gift placed in the Mitreo degli Animali at Ostia, and that in Milan an altar was dedicated to Mithras by another woman: *D(eo) I(nvicto) Mithrae Varia Q. f. Severa v.s.l.m.* Compare also the inscription found at Emona — Pannonia: *D(eo) I(nvicto) M(ithrae) Silvano Augusto sacrum Blastia c.e.b.*[12] In Cascelia's case it may have been possible, for instance, that her patron (? Cascellius) Primus exercised a high function in the Mithras cult and could as such sanction the presence of the inscription in the sanctuary. Although the name Primus is a common one it would be tantalizing not to point here to the three reliefs found in Rome, one showing Mithras, Sol and Luna, the second Sol holding a globe, the third Mithras' birth, the three of them dedicated to Cautopates by a pater called Primus: *C(auto)p(ati) Primus pater fecit*[13].

Now to the prayer itself[14]. Cascelia invokes a god whom she calls "*dominus aeternus*" and inforces her supplication by appealing to his qualities and adjuring him by some of his own creatures and creations. In order to identify this god we will endeavour to ascribe the total combination of epithets and things invoked to one and the same god. If that does not work we shall have to draw the conclusion that we are here in the presence of a syncretistic deity, in which case it will be much more difficult to say which god provided the main constituent, since each of the "ingredients" may belong to several gods at the time.

Lines 1-2. Let us first focus our attention on "*domine aeterne*". It is paralleled by "*aeterne*" alone (lines 12 and 24) and by "*domine*" alone (line 31). Now Mithras is nowhere addressed as "Eternal Lord", and although this title has such as Jewish and Christian hue it does not occur in the canonical Old or New Testament either. Only in the Apocrypha do we find κύριε ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος and τὸν κύριον τοῦ αἰῶνος[15]. If the combination does not occur with Mithras, are "*dominus*" or "*aeternus*" then used separately for this god? As to the former there is no doubt at all: *Sancto Domino Invicto Mithrae...* runs a dedicatory inscription from Rome, and so does one found near Rožanec in the former province of Pannonia[16]. With regard to "*aeternus*" things are slightly different; this epithet is not (yet) found in connection with Mithras, but it does occur with Sol, e.g. "*Soli Aeterno...*" in Olisipo-Hispania[17], and with Iuppiter, e.g. "*D(eo) S(oli) I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Aeterno sacrum*" at Narona - Dalmatia[18]. These were both identified with

Mithras, as appears for instance from "*Io(vi) S(oli) Invi(cto) Deo Genitori r(upe) n(ato)*"[19]. Moreover the name of Mithras occurs in combination with the more or less synonymous epithet *saecularis*, for instance on two altars from the Housesteads Mithraeum which were dedicated to "*Deo Soli Invicto Mytrae Saeculari*"[20]. This title no doubt reflects the fusion of Mithras and the time god Kronos-Aeon which can sometimes be observed. A relief from Modena and a statue from the Mithraeum at Merida-Hispania both show Mithras just like Aeon wound in the spiral of a snake which symbolizes the sun's revolution[21]. It is no big step from *saecularis* to *aeternus*: in the inscription of the Santa Prisca Mithraeum it is said in line 14 to Mithras: "*et nos servasti eternali sanguine fuso*". Might this mean: "by shedding blood which gives eternal life", or: "by shedding eternal blood", or both together?[22].

Lines 5-6, etc. Qualities of the god to which Cascelia thinks she can appeal, are his *misericordia* (cf. lines 10-11 *misertus es* and line 19 *miserearis*), and his *pietas* (lines 20-21), while she furthermore entreats him in lines 24-25 to be *propitius*. In view of later Latin usage it seems most natural to regard the three in this context as synonymous with one another. St Cyprian writes commenting on Matthew VII 9-11 to Antoninianus: "*quanto magis unus ille et uerus Pater bonus misericors et pius*"[23]. In the Vulgate version of Sirach II 13 "*pius et misericors*" correspond to οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων in the Septuagint, but at 2 Chron. XXX 9 "*pius enim et clemens*" to ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων. Of these three only *propitius*—which had a comparable sense, but not in the Vulgate—is elsewhere directly applied to Mithras: "*[I]nvicto Propitio*"[24]. Since *pietas* is here said of a god, possibly of Mithras, it can be considered to convey yet another shade of meaning: in the Classical period, for instance in Virgil, *pietas* as a quality of gods expresses their justice towards mankind: "*Di, si qua est caelo pietas*" and also in Statius: "*summa deum, Pietas*"; however, the goddess who had a temple in Rome as "Pietas" stood for "Filial Affection"[25]. In this sense of "justice" it would link up quite well with Mithras in his most original role, as protector of treaties, law and justice: Θεῷ Μίθρᾳ Δικαίῳ runs an inscription from Asia Minor[26]. He was the god by whom the Persians swore their oaths, as it is said, for instance of Cyrus the Younger and his brother king Artaxerxes II[27], the god whose συνδέξιος ("fellow by shaking right hands") one became in the initiation[28]. Conversely, when the god's followers call themselves *pius* one should perhaps think with Campbell of "dutiful" rather than of "pious"[29]: "*Deo In[victo] miles* *piu[s]*''[30]. By analogy, when a *pater*, the highest function in a Mithracistic community, is said to be νόμιμος or *nomimus*, the word might intend ''law abiding'' rather than ''legitimate''[31]. We are the more inclined to see this special sense of *pietas* in lines 20-21 as the next line refers to the *lex viva*, the most puzzling expression of the inscription; but before we can discuss it we shall have to deal with some other matters to which Cascelia leads us first.

Lines 12-16: ''*per terram et marem divinum, per quidquid boni creasti*''[32]. The origin of (heaven and) earth was according to the Mithraistic theology the god Aeon-Kronos, while heaven and earth in their turn brought forth the sea from their union[33]. But Mithras himself was also considered as the Creator: *Deo Genitori r(upe) n(ato)*[34]. The philosopher Porphyry calls him τοῦ παντὸς ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, and says more specifically that he created the world: ...τοῦ κόσμου ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε[35]. It is quite understandable, therefore, that Cascelia can draw the god's attention here, and two more times, to his own creatures and creations: ''*tu hibus criatoribus misertus es*'' (lines 9-11) and ''*per creatur(-am /-as)*'' (line 23)[36]. ''*Per terram et marem*'' is illustrated by the fact that the Mitreo degli Animali contained an image of Mother Earth dedicated by S. Annius Merops[37]. We can also point in this connection to the inscription in the lower layer of paintings of the Santa Prisca Mithraeum, of which the first line runs: ''*Fecunda tellus, cuncta quā generat Palēs*'': ''Fruitful is the Earth where Pales (goddess of sheep and shepherds) brings forth everything''[38]. Lines 12-14 are further illustrated by the presence of sea gods in some Mithraeums. The sanctuary in Merida contained the image of a reclining figure accompanied by a dolphin and wave lines[39]. The one in Heddernsheim furnished a stele dedicated to *D(eo) Inv(icto) Mit(hrae)*, on the right side of which there is depicted a person leaning on an urn with the subscription: OCEANVM[40]. That the sea is called ''divine'' by Cascelia is one of the most certain indications that there is absolutely no Jewish influence here, although at first sight one might be inclined to think so, reading such phrases as ''Eternal Father'' and ''By the living law''. To the Jews and also to the early Christians the sea was something horrible, being a remnant of primeval chaos. In the Apocalypse of St John the picture of the New World contains the express remark that the sea did no longer exist (XXI 1). Likewise we find in the Sibylline Oracles the thought that at the end of times the sea will be destroyed. In the Talmud tractate Shabbath explanations are given of the deeper meaning of several sequences of successive letters of the alphabeth. About y-k-l-m, but in the order y-m-k-l, we can read there: "YaM KoL: the Prince of Gehenna said to the Holy One, blessed be He: Sovereign of the Universe! To the sea (YaM) let all (KoL) be consigned. But the Holy One, blessed be He, replieth: I spare them..." The medieval scholar Rashi commented on this Talmud passage: "*gēhinnōm qāruy yām*" "the sea i.e. gehenna"[41].

Lines 16-17. Cascelia now goes on to invoke the god by the salt and by something of which the reading is not wholly clear: "*per sal et seminatasac*", provisionally completed to "*sac(ra)*". Since in Vulgar Latin the verb *serere* was supplanted by *seminare*—as Modern French and Spanish attest: *semer, sembrar—seminata* is likely to have the same meaning as *sata*: "standing corn, crops" or "sown fields". Both, however, raise problems, for what are holy crops or holy fields in Antiquity? There are here, as far as I can see, two ways out, both starting from the same point and leading to the same end. The starting point is Pliny's remark: "*farris aut seminis, quod frumenti genus ita appellamus: X* (*scil. modios*)"[42]. From here: a) we consider *semina-tasac* as a mason's mistake: he should have chiselled *semina sacta* "holy spelt corns", compare in inscriptions: *sacte* for *sanctae, sactitati* for *sanctitati*[43]; or: b) we complete *seminata sac(ra)* and translate "the offerings strewn over with spelt corns". In both cases the combination of salt and spelt refers to the Roman custom to sprinkle the forehead of the victim, the altar and the sacrificial knife with the *mola salsa*, a mixture of salt and spelt grits or roasted spelt corns. By this we will not imply that all over the Empire this Roman custom was practiced in the Mithras ceremonies. Athenion says in the *Samothracians* that no salt was used in sacrificial repasts in Greece[44], so there may have been local differences. But in these Roman surroundings the old custom may have persisted, just as the ancient Roman goddess Pales is mentioned in the Santa Prisca Mithraeum[45].

Lines 21-22. As we said above it is the phrase "*per legem vivam*" which raises the most serious difficulties. On the face of it it seems probable that there is here some influence from Judaism in which the Law plays such a prominent part. It is true that the Old Testament has some passages which link law and life, such as Proverbs VII 2 "keep My commandments and live" and XIV 27 (in the Septuagint): "the commandment of the Lord is a fountain of life"; moreover, the Apocrypha contain the expressions νόμον ζωῆς (Sirach XVII 1; XLV 5) and ἐντολὰς ζωῆς (Baruch III 9). The Mishnah, too, has comparable utterances: "Great is the Law for it gives life to them that practice it both in this world and in the world to come", or: "The more study of the Law the more life"[46].

In the New Testament the Law is referred to on the one hand by λόγια ζῶντα, but on the other hand St Paul denies that it can lead to salvation[47]. Nowhere, however, in Old and New Testament or Talmud do we come across the exact equivalent of this "living law" of Cascelia. But then, the Greek equivalent of this idea was not "νόμος ζῶν". This appears from Eusebius who says about the Word of God and His Law that all things are kept together and bound by it in harmony: ὡς...ἑνί τε ζῶντι καὶ ἐμφύχῳ νόμῳ τε καὶ λόγῳ ἐν πᾶσιν ὄντι[48]. If we compare what Theodoret of Cyrrhus says about the circumcision of Jesus we see that the Nomos just as the Logos can refer to the person of Christ: οὔτε δὲ ὁ Λόγος ὑπέκειτο τῷ νόμῳ...αὐτὸς ὢν ὁ νόμος[49]. The same thought that Christ is the living law is expressed by Lactantius: "The Lord evidently announced by the lawgiver himself (*i.e.* Moses, in Deut. XVIII 17-19) that He was about to send His own son—that is a law alive (*vivam legem*) and present in person", and elsewhere: "For since there was no righteousness on earth He sent a teacher, as it were a living law"[50]. As our inscription is probably to be dated to the beginning of the IIIrd century a more contemporaneous parallel is furnished by Clement of Alexandria. He applies the idea on the one hand to Christ, referring in that connection to Plato's *Politicus* as its source, on the other hand he says that Moses is the living law, and for this application he is probably indebted to Philo[51]. This famous scholar called both the patriarchs and Moses living laws, but also the king or emperor[52], and for this latter point he is depending on Greek philosophers, for his younger contemporaries Plutarch and Musonius Rufus also know of this idea but reserve it for the king[53]. In Philo therefore, it is not a Jewish element; Musonius says that the idea stems from the "old philosophers": ὥσπερ ἐδόκει τοῖς παλαιοῖς, and as far as appears the concept seems—via Aristotle—to go back to Plato, but neither of them has the expression as such. The concept that the ruler *embodied* the law as a replica of the divine ruler Zeus seems to have been elaborated on the basis of Aristotle's remarks in his *Politica* III 1284a10 ss. that the kingly man is above the law being himself the law; as such it played a role in the Hellenistic ideology of kingship[54]. In Imperial Rome, as far as known, the idea came to be used for the emperor only late and sporadically: Caligula probably imitated Hellenistic rulers; after him we have to wait for Themistius who applied it to the emperors Constantius II, Jovianus, Theodosius I and also to the consul Saturninus[55]. From him it found its way to Justinian's *Novella* 105 where God is said to have sent the emperor as a "*legem animatam*" to mankind. In the Middle Ages and later the idea became more important. Steinwenter adduces *int.al.* Frederick Barbarossa who was addressed in 1185 as: "*tu lex viva potes dare, solvere, condere leges*"; to Wenceslas II of Bohemia who says around 1300: "*cum simus lex animata*", to John Calvin's commentary on Seneca's *De clementia ch.* XXII: "*princeps qui lex animata est*", and to Martin Luther's lecture on Genesis: "*imperator dicunt est lex viva et animata*"[56].

This idea might quite well fit in with Mithras as the protector of the king and the law. In Antiquity the Persian king was considered to be the throne partner of Mithras which we may learn from the fictitious correspondence between Darius III and Alexander as it is inserted in the *Vita Alexandri Magni.* Darius styles himself there as the σύνθρονος...θεῷ Μίθρᾳ[57]. Dio Cassius relates how the Parthian prince Tiridates travelled to the emperor Nero whom he called Mithras in order to receive from his hands the crown of Armenia[58]. That the emperor Commodus was an initiate of the Mithraistic mysteries need not mean much in this connection; a more important fact is that a certain L. Septimius was "chaplain" to Septimius Severus or Caracalla: "*pater et sacerdos Invicti Mithrae domus Augustanae*"[59]. After Aurelianus the Sol Invictus and Emperor cult were so to say the heart of the official state religion: "*Soli Invicto Comiti Aug(usti) n(ostri)*"[60]. The conference of the tetrarchs at Carnuntum in November 308, which proved a political success because of the definite abdication of Maximianus Herculius, was as it were put a seal upon by the erection of an altar to Mithras: "*...Fautori imperii sui....Augusti et Caesares...*"[61]. When Cascelia invokes Mithras by the "living law" she merely invokes him, therefore by one of his own creatures (cf. in the next line: "*per creatur(-am/-as), i.e.* either the emperor himself or at least some other high official who can be considered to incorporate the god as authority above and protector of the law[62]. Although one can ask here the question of whether such a theoretical-juridical conception may have formed part of the creed of a simple slave woman, it should be borne in mind that precisely this idea may have been taken over by her from her patron. Furthermore the very paucity of our sources in general does not allow us to rule out certain possibilities as regards the social currency of ideas. In the end, therefore, we can only say that the contents of Cascelia's prayer do not provide any arguments which induce us to assume that it was addressed to another god than Sol-Mithras-Aion, as a syncretistic blend, underlining at the same time that Mithras on his own is less probable as the addressee of the prayer[63].

NOTES

* The complete text has now been published by Silvio Panciera, *Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo*, in: U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: Proceedings of the International Seminar on the "Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular Reference to Roman and Ostian Sources: Rome and Ostia 28-31 March 1978*, EPRO 80, Leyden 1979, p. 97-108, with photographs, and the discussion of conference participants on p. 109-112.

[1] *Pro Balbo* 45.

[2] Horace *Ars Poet.* 371; Quintilian VI 3, 87; Macrobius II 6, 1.

[3] Cicero *Ad Quintum fr.* I 2, 5.

[4] CIL IX 3666.

[5] VII 9; X 56, 3.

[6] CIG III 5144.

[7] *Hist.* IV 45.

[8] So PIR² I 831.

[9] For the rest bearers of the name or its adoptional variant *Cascel(l)ianus* are found in inscriptions, but never with the cognomen *Primus*: CIL VI 3952; 21137; XI 1965; 1966; 1967; 3303; 3247 (Cascellia Arethusa); Dessau 6584.

[10] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929⁴, p. 138-139.

[11] M. J. Vermaseren - C. C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, p. 184.

[12] CIMRM I 284; 705; II 1462. It is less likely that II 705 was dedicated to the D(is) M(anibus), since in the Imperial period D.M. was usually accompanied by the genitive or dative of a personal name.

[13] CIMRM I 351; 353; 354; 355. In this way we have met Panciera's natural demand that the presence of a woman's dedication in a Mithraeum should be explained before one might reasonably think of identifying the god prayed to with Mithras (o.c., p. 101-102). The solution suggested by us does not necessitate a discussion of those documents which could point to the participation by women of the Mithraic *cult* (Porphyry *De abst.* IV 16; Script. Hist. Aug. *Aurelian* V 5; CIMRM II 115).

[14] According to S. von Severus' article "Gebet" in *Reallexikon für Antike und Christentum* vol. 8, Stuttgart 1972, col. 1134 ss the form of a prayer in general may comprise the following elements: a) the name of the god or some description of his domain; b) epithets of the god; c) salutations, invocations, adjurations etc.; d) the object of the prayer (col. 1154-1155). Cf. in our inscription: a-b) *Domine aeterne* (lines. 1-2); c) *per misericordiam tuam* etc. (lines 5-6) and six times more: *per...*; d) *miserearis* (line 19). Moreover there are some instances of allitteration, which is characteristic of prayer style: *pro se et pro suos* (lines 6-7), *per sal et seminata sac(ra)* (lines 16-17), cf. O. Weinreich, *Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte*, in: *Genethliakon Wilhelm Schmidt* (Tüb. Beitr. Altert. wiss. H. 5), Stuttgart 1929, p. 169-170, 181-182 (Terence *Andria* 232-233 and Macrobius *Sat.* III 9, 7 ss).

[15] Susanna 35a; Tobias XIII 15; the epithet αἰώνιος does occur, however, in the Septuagint with θεός and also without a substantive, as ὁ Αἰώνιος, especially in Baruch. Cf. in the Apc. of John IV 10 καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, and also S. Sanie, *Devs Aeternvs et Theos Hypsistos*, in: *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. III, EPRO 68, Leiden 1978, p. 1094. It should also be noted that no dedications to Deus Aeternus have been found in Mithraea up to now: see Panciera, o.c., p. 100-101, who refers to R. L. Gordon, *Franz Cumont and the doctrines of Mithraism*, in: J. R. Hinnells (ed.), *Mithraic studies*, Manchester 1975, vol. I, p. 224.

[16] CIMRM I 333-2, II 1483; cf. also I 563.

[17] CIMRM I 800; cf. I 926; II 1026; 2342.

[18] CIMRM II 1881.

[19] CIMRM II 2007.

[20] CIMRM I 863 (A.D. 252); 864. See also M. J. Vermaseren, *Mithriaca IV. Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, EPRO 16-4, Leiden 1978, p. 45-46. 49-53.

[21] CIMRM I 695, fig. 197; 777, fig. 211. For the rôle of Saturn in Mithraism and the iconological resemblance of Aion and young Mithras see: M. J. Vermaseren, *The Miraculous Birth of Mithras*, in: *Studia Archaeologica Gerardo van Hoorn oblata*, Leiden 1951, p. 94, 96; idem, *A Magical Time god*, in: J. R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* II, Manchester 1975, p. 446-456, esp. 450-453; F. Cumont † - E. D. Francis, *The Dura Mithraeum*, in: J. R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* I, Manchester 1975, p. 170-173; D. Isac, *Deus Aeternus in Provincia Dacia*, in: *Apulum* IX 1971 p. 537-546.

[22] Vermaseren-van Essen, op. cit., p. 217 ss. In an extensive note on pp. 103-105 Panciera questions this reading of the graffito. Apparently, what Vermaseren could read in 1965 is no longer visible now. That the earlier photographs do not show every detail is no proof that the reading was incorrect: originals are often better readable than photographs.

[23] Letter LV 23, 2. L. Bayard, *Saint Cyprien, Correspondance*, Paris 1961, II p. 146. translates *pius* by "tendre".

[24] See A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, s.v. *propitius*, p. 676a; CIMRM II 691; cf. II 891.

[25] *Aeneis* II 536; *Silvae* III 3, 1; Pliny *Nat. Hist.* VII 36, 121.

[26] CIMRM I 18 from Tyana. Cf. Cumont-Francis, *op. cit.*, p. 204.

[27] Xenophon *Oec.* IV 24; Plutarch *Artaxerxes* IV 4; Aelian *Var. Hist.* I 33.

[28] Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* V. Cf. Cumont-Francis, *op. cit.*, p. 196-198; M. Le Glay, *La ΔΕΞΙΩΣΙΣ dans les mystères de Mithra*, in: *Études Mithriaques, Acta Iranica* IV (Première Série) Leiden 1978, p. 279-303, esp. 300-301. Waldmann interprets the dexiosis of Mithras and Antiochus as a gesture indicating the reception and introduction of Persian and Macedonian gods into Commagene: there is at Nemrud-Dagh also a Zeus-dexiosis and a Heracles-dexiosis; see H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. und seinem Sohne Antiochos I.*, EPRO 34, Leiden 1973, p. 197-202.

[29] L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, EPRO 11, Leiden 1968, p. 421 s.v., cf. p. 308.

[30] CIMRM II 1232.

[31] CIMRM I 76 from Sidon; 739 from Aquileia.

[32] For the accusative *marem* cf. CIL VIII 10114 *viam a Carthagine Thevestem...stravit* "to Theveste". At first sight it seems as though Cascelia, just like St. Francis of Assisi in his famous *Song of the Creatures*, starts invoking here the four elements of the universe; they were often pictured on Mithras reliefs as bird, snake, krater and lion, see Vermaseren, *Miraculous Birth...*, p. 97, and e.g. CIMRM I 985, fig. 237. St. Francis groups them in his song into two pairs of brother and sister; for the deeper sense of all this we refer to E. Leclerc, *Le cantique des créatures ou les symboles de l'union. Une analyse de Saint François d'Assise*, Paris 1970. Textcritical edition: K. Esser, *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*, Spicilegium Bonaventurianum XIII, Grottaferrata 1976, p. 122-133.

[33] F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig-Berlin ^{3}1923, p. 98-99.

[34] CIMRM II 2007 and 2008, both from Dacia.

[35] *De antro Nympharum* V-VI (p. 59-60 ed. Hauck); Porphyry quotes here from Euboulos, who wrote a work on Mithras probably by the time of Commodus. Panciera (o.c., p. 102) considers such instances and also CIMRM II 1676 "gen(itori) lum(inis)" as uncertain evidence of the creative aspects of Mithras, but I think that Porphyry-Euboulos and the inscriptions add up quite well. The famous Plutarch passage where Mithras is called "mediator" (*De Is. et Os.* 369E) does not contradict the above quoted texts,

because it deals with the mutual relations of Ahura-Mazda, Ahriman and Mithras within Zoroastrianism, cf. Belardi's remark that in *Iran* Mithras was neither creator nor lawgiver, but mediator (Panciera, o.c., p. 111). It is better, therefore, to work from the assumption that the Mithras of Imperial Mithraism had developed into a god who was in some respects different from what he was or had been in his home country.

[36] For *hibus* cf. Plautus *Curc.* 506, and Varro *De lingua Latina* VIII 72; also *subus* i.e. suis in CIL VI 13102; for *criatoribus* i.e. creaturis cf. *collegibus* i.e. collegis CIL III 371; *ia* for *ea* also in *Ociano* (Dessau 9265), *vinia* (CIL VI 933); *o* for *u* also in *futoro* (CIL VI 2135); for *misereor* with dative (lines 9-11 and 19) cf. Hyginus *Fabellae* 58 "*cui Venus postea miserta est*".—The verb *creare* occurs elsewhere in Mithras inscriptions. On the altar of Doştat (Romania) it probably means "chosen" (CIMRM II 2008); in the S. Prisca lines 10-11 "*Dulcia sunt ficata avium, sed cura gubernat/pi(e) r(e)b(u)s renatum dulcibus atque creatum*" it may mean "initiated": see the discussion in Vermaseren-van Essen, *op. cit.*, p. 207-211.

[37] CIMRM I 286: A.D. 142.

[38] Vermaseren-van Essen, *op. cit.*, p. 187. Saturn and Mithras were both gods of vegetation: *ibd.* p. 180.

[39] CIMRM I 778.

[40] CIMRM II 1127. For a full discussion of the part played by watergods in Mithraism we refer to Vermaseren, *Miraculous Birth...*, p. 97-98, 101-104. Where Kronos is portrayed with the claws of a lobster on the head he has been fused with Oceanus: see Cumont-Francis, *op. cit.*, p. 172-173.

[41] Apc. of John XXI 1; Oracula Sibyllina III 81 ss; IV 170 ss; V 185 ss and 447 ss; *The Babylonian Talmud, Seder Mo^{c}ed in Four Volumes*: vol. I. *Shabbath* (translated by H. Freedman), London 1938, p. 502 (fol. 104a); cf. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1926, vol. III p. 847.

[42] *Nat. Hist.* XVIII 55, 198; cf. XVIII 19, 82: *semen* is *zea*, and Isidore of Sevilla *Orig.* XVII 3, 6: *semen* is *adoreum. Far, zea, adoreum* all three: "spelt".

[43] CIL XIII 6384 and VIII 23181.

[44] In Athenaeus *Deipnosophists* XV 661a.

[45] Having Iphigenia in Aulis strewn over with salt and spelt is adapting Greece to Rome: Horace *Sat.* II 3, 200.

[46] *Aboth* 6, 7 and 2, 7 in H. Danby, *The Mishnah*, London (1933) repr. 1950, p. 460 and 448.

[47] Acts VII 38; Rom. III 20.

[48] Eusebius *Dem. ev*, IV 2 (Migne PG 22, 235c).

[49] *Eranistes* II (Migne PG 83, 136)

[50] *Div. Inst.* IV 17, 7 and IV 25, 2 as translated by W. Fletcher, in the *Ante-Nicene Christian Library*, vol. 21, Edinburgh 1871, p. 253 and 272.

[51] *Strom.* I 167, 3; II 4, 18-19; cf. Plato *Politicus* 259 a-b, 292e, 295e, 311 b-c where not the term of the living law itself is found, but the idea that the kingly and political man is above lawgiving.—A somewhat later date for the inscription (IVth cent. A.D.) was suggested by Le Glay (Panciera p. 109).

[52] *De Abrahamo* V; *De vita Mosis* I 162; II 4.

[53] Plutarch *Ad inerud. princ.* III; Musonius ap. Stob. IV 7, 67 (p. 283).

[54] Politica III 1284a 10 ss; see G. J. D. Aalders H.Wzn, ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ in: *Politeia und Respublica*, Wiesbaden 1969, p. 323.

[55] Philo *Leg. ad Gaium* 119; Themistius *Orat.* I; V; XIX; XVI.

[56] For the history of the idea we refer to A. Steinwenter, ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ. *Zur Geschichte einer politischen Theorie*, in: *Anz. Akad. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl.* 1946, p. 250 ss, and to Aalders, *op. cit.*

[57] Ps-Callisthenes I 36 (p. 41 ed. C. Müller)

[58] LXIII 5; p. 138-146 ed. E. Cary (Loeb Classical Library vol. VIII).

[59] CIMRM I 511.

[60] CIMRM II 672, from Interamna-Italy.

[61] CIMRM II 1698.

[62] In this context *creatur(am/as)* may have two senses at the same time: a) "creature(s)" when it refers back to "*terram et marem*" etc. b) "initiate" if it also refers to "*legem vivam*" (cf. note 34). We are therefore definitely in favour of Panciera's alternative that the "lex viva" was not so much a quality of the god invoked, but rather an emanation of him: o.c., p. 107 and 110.

[63] The assumption that only Aion as such is invoked here is thwarted by the objection of U. Bianchi (Panciera, o.c., p. 112) that a god of such a character was neither invoked in late antiquity nor thought to bestow mercy on mankind.

MARCELLE DUCHESNE-GUILLEMIN

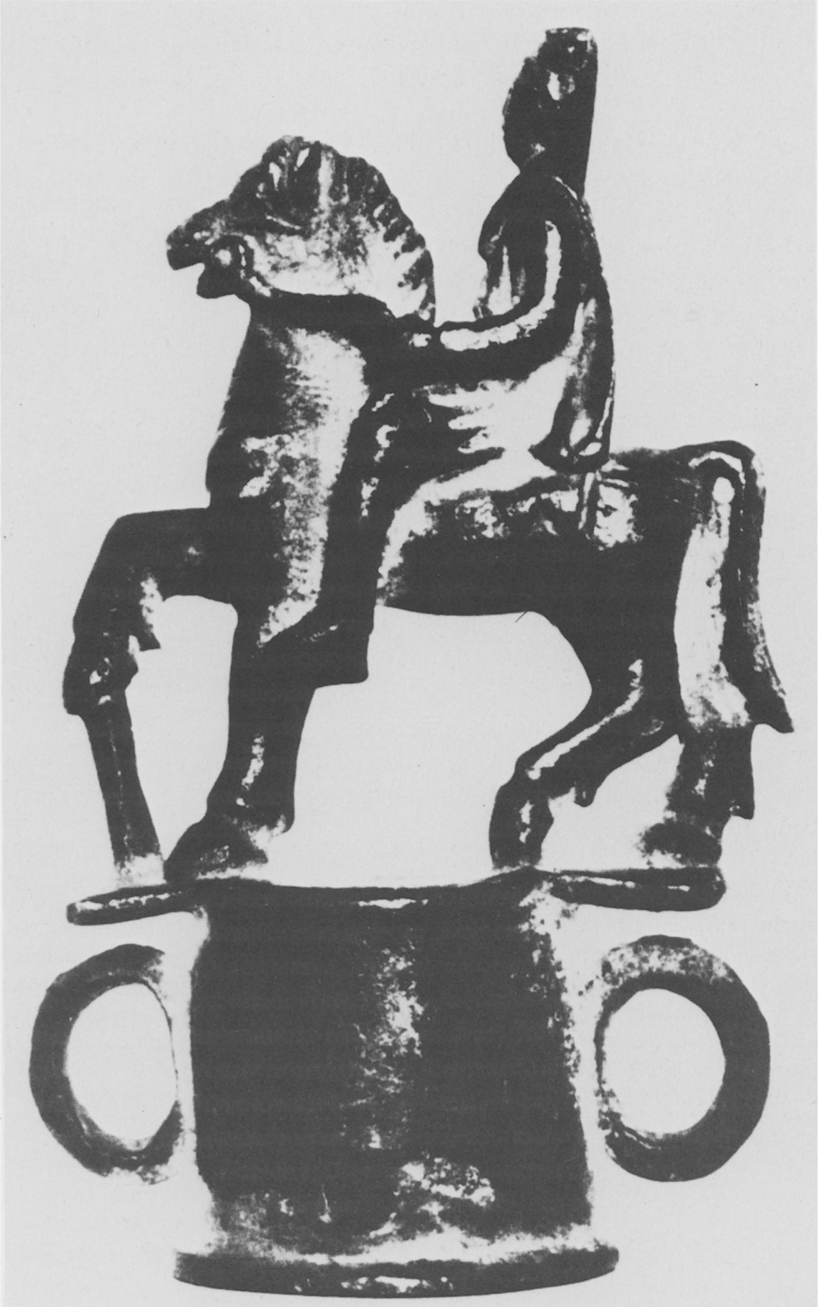
UNE SECONDE STATUETTE ÉQUESTRE DE MITHRA

Lorsque parut dans *Acta Iranica* 17, p. 201 sq., l'étude que j'avais consacrée à une statuette de bronze du Musée Getty représentant un Mithra cavalier, dont j'avais parlé au Congrès de Téhéran, en 1975, j'étais loin de me douter qu'un heureux hasard allait me fournir un parallèle et me permettrait de poser le problème de la destination de cet objet.

Parmi les bronzes du Musée de St Germain-en-Laye, il existe un petit cavalier de taille tout à fait semblable, don de Napoléon III, dont le style est incontestablement romain, quoique son lieu de découverte soit inconnu. Salomon Reinach le mentionne dans son catalogue sans s'y attarder et ne signale pas qu'il pourrait s'agir d'un Mithra. Son dessin ne fait guère voir que le cavalier est coiffé d'un bonnet phrygien.

Si on compare les deux statuettes, elles s'éclairent mutuellement. Celle de Los Angeles montre le dieu sacrifiant avec une patère sur la crinière de son cheval: ceci oriente l'interprétation de celle de St Germain, qui au premier abord est plus discrète comme geste et comme symbolique. La technique de fabrication et le style de celle de St Germain sont moins raffinés que celle de l'autre. Cependant, le cheval est de même race, tête assez courte et vigoureuse, crinière dressée pointant sur le front, longue queue s'écartant du corps dès sa base. Les pattes robustes sont dans la même position, mais, à St Germain, un tenon assez disgracieux soutient la patte levée. Le cavalier est jeune, a le même costume, tunique courte, manteau aux plis nombreux, bonnet phrygien. Il tient les rênes de la main gauche, tandis que la main droite manque; mais, d'après la position du bras, elle était levée dans un geste de salut. Ce geste, nous le retrouvons dans une très belle statuette du dieu Sol au Louvre (BR 1059), d'une hauteur de 30 cm. environ. C'est un geste plein de noblesse, qui conviendrait parfaitement au dieu Mithra.

De son côté, la statuette de St Germain offre une particularité intéressante, susceptible de nous éclairer sur la destination de ces deux objets. Elle a un socle rectangulaire en bronze, alors que la pièce du Musée Getty en est dépourvue, peut-être par accident, et a été montée sur un bloc de marbre. De plus, le socle de St Germain repose sur une douille, haute de 4 cm. environ, de section circulaire et pourvue de deux anneaux



de fort calibre fixés verticalement de chaque côté. Selon Reinach, cette douille s'emboîtait au sommet d'une hampe et la statuette constituait un dessus d'étendard. Les deux anneaux, dans ce cas, devaient servir à accrocher des pendeloques, rubans ou oriflammes.

Je vais cependant me permettre une autre interprétation. Ces anneaux très robustes pouvaient servir de passe-guide et dans ce cas la douille aurait été fixée à une protubérance au dessus du timon d'un char. Toutefois, en examinant les exemplaires de passe-guide conservés au Louvre, notamment B R 1549 portant une petite louve allaitante, je remarquai que la section de la douille est plutôt polygonale que ronde, afin d'éviter que, par le mouvement des guides, la statuette ne tourne sur son axe. Or, notre statuette n'a pas cette douille polygonale. Faudra-t-il revenir à la première interprétation? La petite dimension de la statuette me fait difficilement admettre qu'elle soit un dessus d'étendard: en effet, portée à une certaine hauteur, la menue figure divine aurait été à peine reconnaissable. Heureusement, un détail vient trancher le débat: la douille est, dans sa paroi latérale, percée d'un trou qui, vu son calibre, était destiné à un clou très gros, qui pouvait efficacement empêcher l'objet de tourner sur lui-même. Dès lors, je crois qu'on peut très facilement admettre l'hypothèse du passe-guide, d'autant plus que les anneaux latéraux sont particulièrement forts et inutilement solides s'ils avaient seulement soutenu des ornements.

Le passe-guide orné est un organe du char qui est attesté depuis l'époque sumérienne et sa dimension habituelle correspond parfaitement à celle de nos deux objets.

Note de M. Henri LAVAGNE: Je me permets de signaler qu'une série d'objets analogues à celui qu'a présenté Madame Duchesne-Guillemin (la plupart des passe-guides, dont certains appartiennent probablement à des chars cultuels dionysiaques) a été étudiée dans une communication de MM. François Braemer et J. Le Gall, faite à la Société Nationale des Antiquaires de France, le 23 Avril 1975. Le texte de cette communication, avec toute la bibliographie du sujet, a paru dans le *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1975, p. 79-92. L'objet analysé par Madame Duchesne-Guillemin est cité page 84.

PARTE II

FENOMENOLOGIA DEI CULTI MISTERICI

ROBERT TURCAN

SALUT MITHRIAQUE ET SOTÉRIOLOGIE NÉOPLATONICIENNE

Depuis F. Cumont et ses *Religions orientales*, on a pris l'habitude de considérer globalement et solidairement les cultes mystériques de Cybèle, d'Isis, de Mithra (voire d'Adonis et des dieux syriens) comme des «religions de salut». Le savant belge écrit en termes généraux et comme synthétiques: «ces religions prétendent faire retrouver aux âmes leur pureté perdue», grâce aux cérémonies rituelles, aux mortifications, aux pénitences, l'initiation et la participation assidue aux mystères donnant les «moyens infaillibles» de «faire son salut»[1]. Cette expression «faire son salut» revient à plusieurs reprises sous la plume de F. Cumont. Or elle a une résonance et des implications chrétiennes inadéquates aux particularités de tel ou tel culte levantin. De ce confusionnisme arbitraire et verbal procèdent bon nombre d'idées reçues que nous répercutons trop souvent sans contrôle.

Il faudrait d'abord s'entendre sur la notion de «salut» dans l'Antiquité. «Faire son salut» suppose une certaine conception du salut. L'expression implique une chute actuelle ou antérieure, une dégradation, un péché dont il faut se libérer, se racheter ou faire racheter par un dieu. Mais le mot «salut» pris isolément a dans le monde et le contexte gréco-romains des acceptions bien différentes. Au sens propre et premier, c'est la santé, la conservation ou la récupération de la santé, le fait d'être préservé ou délivré d'une maladie: à cet égard, Asclépios et Sérapis sont les plus populaires des dieux «sauveurs», c'est-à-dire guérisseurs[2]. Le salut, c'est aussi la préservation ou la délivrance du danger physique et, plus généralement, de tout mal physique, du malheur, de tous les mauvais coups de la vie, des accidents, des attentats ou, par exemple, d'un naufrage, d'une mort par noyade: les Dioscures sont aussi pour cette raison — et au même titre qu'Isis *Euploia* ou *Pelagia* — des dieux «sauveurs» très sollicités[3]. Une mort en mer a des conséquences posthumes, puisqu'elle prive le défunt des rites funèbres réglementaires et sur ce point la notion de salut corporel peut concerner l'au-delà. Mais, d'une façon générale, les mauvais tours du sort, les aléas de la vie passent pour être le fait d'un destin a priori inéluctable, destin réglé, dominé par les astres, planètes et constellations du zodiaque[4]. Le salut consiste alors à échapper aux influences plus ou moins maléfiques des puissances sidérales, à triompher du *fatum* ou de la Nécessité, grâce au pouvoir souverain de telle déité qui est au-dessus de tous les démons terrestres, aériens ou célestes[5]. Parmi les maux infligés par le destin, il y a le mal de vivre, le fait d'être incarné, incorporé: la naissance en ce bas monde, dans tel ou tel corps, est une malédiction de l'*Anagkè*[6]. Il y a aussi — à l'opposé, du moins en apparence — le mal de mourir, le trépas fixé d'avance impitoyablement. Le salut consistera donc soit à s'affranchir des liens du corps et de la vie terrestre, soit à éviter la mort — la mort à telle date et dans telles conditions préétablies par les puissances mauvaises, ou la mort totale, ou «l'après-mort» douloureuse: le salut s'identifiera alors tantôt avec l'immortalité bienheureuse — la survie auprès du dieu, grâce au dieu, par assimilation au dieu —, tantôt avec l'éviction provisoire de la mort violente, quand on redoute pardessus tout le sort des *biaiothanatoi*[7]. Etre sauvé, ce peut être ressusciter avec Attis, revivre outre-tombe avec Osiris, Dionysos ou Perséphone. Mais pour les orphiques, les pythagoriciens, certains platoniciens ou néoplatoniciens, voire certains gnostiques, ce peut être aussi surmonter telle déchéance consécutive ou non à une faute personnelle ou collective, héréditaire ou fatale: échapper au cycle infernal des réincarnations par l'ascèse, par la mort spirituelle ou par les rites d'une mystagogie purificatrice et réintégratrice.

Les moyens d'assurer le salut varient en fonction même des conceptions du salut. Il peut s'agir de gagner la protection absolue et définitive de la divinité par l'initiation, d'être adopté[8], agréé — et dans ce verbe «agréer» affleure déjà l'idée de grâce. Il peut s'agir aussi de s'identifier avec le dieu moyennant certains rites (comme ceux qui font du myste un Osiris) ou moyennant la participation à ses souffrances, à sa mort, à sa résurrection — et en pareil cas le salut des fidèles est solidaire du salut de la divinité ou de son triomphe sur la mort, comme dans cette liturgie nocturne dont parle Firmicus Maternus[9]: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου/ἔσται γάρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Je crois que ce rituel honore Osiris[10]; mais la liturgie métroaque associe mystiquement aussi ou fictivement les fidèles à la «passion» comme à la reviviscence d'Attis[11]. La voie du salut peut, enfin, consister à redevenir authentiquement le dieu que l'on croit avoir été ou dont on croit avoir été détaché, dissocié par l'individuation dans la *genesis*: pour les orphiques (et dans une certaine mesure pour les mystes de Dionysos), il importe de redevenir un *bacchos*[12].

Mais alors que l'orphique *se* sauve en libérant ou en réintégrant le dieu qui est en lui — au moins parcellairement[13] — et que (tout comme certains gnostiques) il porte en soi son propre sauveur, le myste isiaque entre en contact avec le dieu, change de nature; il accède rituellement et symboliquement à un statut d'immortalité qui lui était jusqu'alors étranger[14]. De même, l'adorateur de Cybèle devient un Attis en souffrant la castration ou en s'imprégnant du sang de la victime châtrée par le sacrifice du taurobole; au bout de vingt ans, le taurobolié se soumettra de nouveau à cette épreuve pour renaître à l'éternité, *in aeternum renatus*[15]. La participation à un repas fortifie l'union du fidèle à son dieu et consacre souvent la naissance à une vie nouvelle[16]. On a beaucoup contesté certaines analogies apparentes du salut selon les mystères gréco-romains avec le salut chrétien. Mais on a peut-être insisté davantage sur la différence des moyens que sur celle des finalités[17]. Surtout, on a eu — et on a encore — beaucoup trop tendance à voir les religions orientales comme un tout plus ou moins homogène, ou comme les variantes d'une même *koinè* mystérique.

Certains cultes peuvent répondre à plusieurs conceptions, à plusieurs préoccupations du salut. Isis promet à la fois le salut du corps, la régénération en ce monde, la sauvegarde physique et morale de Lucius par exemple[18], sa réussite humaine, et le salut posthume, le triomphe sur la mort et sur le destin. Dans une même communauté initiatique, les représentations de la *sôtéria* devaient varier en fonction des niveaux de pensée, comme dans n'importe quelle paroisse chrétienne, les uns songeant à l'accomplissement temporel de leur individu ou de l'Humanité, les autres à la grâce rédemptrice et au corps glorieux. Mais d'un culte à l'autre, ces doctrines du salut se différenciaient assez sensiblement, je crois, pour ne pas légitimer cette espèce de vulgate sotériologique dont les *Religions orientales* de F. Cumont nous résument trop uniformément le programme-type. En particulier, il faut souligner que tous ces cultes mystériques ne s'enracinent pas idéologiquement dans un dualisme de l'âme et du monde. Ils ne répondent pas tous à l'angoisse de l'individu qui se croit exilé, déchu, étranger au monde ou au corps, voire étranger à l'existence. Récemment encore, H. Jonas[19] a prétendu que les mystères d'Isis, de Mithra et d'Attis «allégorisent leur rituel et les mythes originaux de leur culte dans un esprit comparable à celui des gnostiques». Il y a un demi-siècle, A. Loisy[20] renchérissait bravement sur le comparatisme simplificateur de F. Cumont en proposant l'équation: $\frac{\text{Dionysos}}{\text{faon-taureau}} = \frac{\text{Attis}}{\text{taureau-bélier}} = \frac{\text{Mithra}}{\text{taureau}}$, allant jusqu'à prêter au Tauroctone une passion en l'identifiant avec la victime du sacrifice, comme dans le cas de Zagreus ou du Christ. Inversement, R. Bultmann[21] a soutenu contre F. Cumont que le mithriacisme «n'est pas, comme les autres religions de mystères, une religion de salut». Qu'en est-il?

Etant donné la pluralité des acceptions du mot *salus* (ou *sôtéria*) dans le monde gréco-romain — même évolué et inégalement inquiet — du second siècle après J.-C., on n'a pas le droit d'imprimer, comme R. Bultmann, que le mithriacisme n'est pas une religion de salut. Certes, notre information est faussée ou mutilée: faussée par la tradition littéraire néopythagoricienne ou néoplatonicienne, chez Numénius et Porphyre[22]; mutilée par la perte des livres sacrés du culte persique ou du texte dont les monuments nous fournissent l'illustration muette.

Mais, d'abord, les dédicaces nous attestent que Mithra était adoré comme un dieu sauveur: il est plusieurs fois qualifié de *salutaris*[23] et quantité de consécrations épigraphiques *pro salute* confirment la portée ou l'importance de cette épithète[24]. Mais de quel salut s'agit-il en l'occurrence? Probablement de la sauvegarde physique et morale de tel empereur, de tel individu, de telle famille, tel groupe ou telle collectivité (d'où la précision éventuelle *et incolumitate*)[25]. On connaît la dédicace à *Sol Invictus* d'un *evocatus* «sauvé des eaux» (ἐξ ὑδάτω[ν] σωθεῖς)[26].

Ensuite, nous avons l'inscription peinte de S. Prisca: *Et nos servasti eternali sanguine fuso*[27]. Il ne s'agit plus alors d'un salut physique individuel, d'une mise hors de danger conjoncturelle, mais d'un salut global et cosmique. Le «sang éternel», c'est le sang divin du taureau sacrifié par Mithra pour vivifier le monde[28]. La qualification d'*aeternus* se trouve apposée au nom même de Mithra ou de Sol (*deo aeterno, Soli aeterno*)[29]. D'une certaine manière, ce «sang d'éternité» répandu, diffusé (*fuso*) fait participer le monde et les espèces qui l'habitent à la vie divine — et pour les mystes de maint culte initiatique le salut réside bien dans cette participation à la vie divine. Mais le mithriacisme se singularise fondamentalement et sur plusieurs points par rapport aux autres religions dites orientales. En premier lieu, le parfait *servasti* me paraît révélateur. Les mystes de S. Prisca n'espèrent pas que Mithra les sauvera dans l'au-delà, dans un autre monde ou à la fin des temps: il les a déjà sauvés une fois pour toutes et définitivement. En second lieu, il les a sauvés tous, non pas séparément, mais collectivement. Qui «tous»? Les fidèles du dieu, actuels et passés, non seulement les fidèles humains, mais les créatures d'Oromasdès, tous ceux que nourrit et régénère le sang du taureau: c'est, du moins, ce que donnent à penser les peintures et bas-reliefs qui illustrent la tauroctonie[30]. Il n'y a pas de salut personnel, semble-t-il, dans ce culte persique, pas de salut acquis individuellement, puisqu'aussi bien les femmes n'y participent pas, même passivement, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne soient pas sauvées comme les hommes, avec les hommes. C'est toute la création, humaine, animale, végétale que préserve solidairement la tauroctonie. C'est le salut de la vie que garantit l'acte majeur de Mithra. En un sens, l'essence divine se confond avec les sources mêmes de la vie, le sang qui revigore le monde.

L'imagerie cultuelle des *Mithraea* complète et confirme ces inductions préliminaires. Le rayon d'Hélios lancé droit sur le taureau immolé (reliefs de Capri et de Fiano, fresque de Marino)[31] associe l'action régénératrice de la chaleur solaire à l'effusion bénéfique du «sang éternel». Sur le relief biface de Dieburg[32], on trouve représentée une chasse en lieu et place de la tauroctonie: pourquoi? Parce que Mithra sagittaire est implicitement assimilé à Apollon dont les flèches correspondent aux rayons du soleil générateur et régénérateur de la vie terrestre[33]. Au chasseur solaire est opposé (sur l'autre face) le malheureux Phaéthon qui a failli dessécher le monde: pareillement en Égypte, on opposait à la chaleur bienfaisante du soleil le feu mortel ou débilitant de Seth-Typhon[34]. La vie divine, au contraire, ranime et désaltère. On sait la place que tient, dans l'iconographie comme dans la liturgie mithriaques, ce thème de l'eau vive et vivifiante[35]. C'est le même sagittaire, Mithra, qui de sa flèche a fait jaillir la source merveilleuse. Ce miracle de l'eau est d'ailleurs lié étroitement, sur les bandes sculptées, à la figuration du taureau (dans sa *scapha lunaris*)[36] et de sa maison, comme si le taureau détenait les principes de l'humidité et donc de la vie, de la fécondité (aussi Porphyre fait-il du taureau le générateur des âmes)[37]. Mithra sauve le monde de la soif et revitalise les créatures en les abreuvant aux sources de la vie divine, avec le sang du taureau.

Mithra apparaît aussi comme l'esprit de la vie végétale. Il est représenté dans l'arbre, surgissant de l'arbre à Osterburken, Neuenheim, Heddernheim[38]. L'arbre tricéphale — arbre de vie — sculpté sur les stèles de Rückingen et de Dieburg[39], où l'on veut reconnaître le Mithra *triplasios* du Pseudo-Denys l'Aréopagite[40], est comme le symbole de cette vitalité frondescente que promeut l'archer divin, percuteur d'une autre pierre d'Horeb. L'arbre d'où émerge le dieu (et que l'on comparerait aux *Bildnisse im Blätterkelch* étudiées par H. Jucker)[41] suit immédiatement le miracle de l'eau dans la frise de Neuenheim[42]. Avec Mithra, grâce à Mithra s'accomplit l'épanouissement de la nature. Sur les stèles de Neuenheim encore, d'Osterburken, de Dieburg, Mithra moissonneur et récolteur évoque la prospérité agraire dont le dieu est responsable[43], comme il l'est de toute vie bonne qui procède d'Oromasdès. Une inscription de S. Prisca[44] exalte «la Terre féconde grâce à qui Palès enfante tous les êtres» et confirme le caractère foncièrement vitaliste, naturiste de la religion mithriaque. Même ce que nous dit Porphyre de la fonction du Perse comme «gardien des fruits»[45] est significatif de cette préoccupation majeure qui inspire le culte persique: vigilance de la vie et envers la vie, préservation de la vie.

La sécheresse à laquelle met fin le miracle de l'eau suppose une tentative maléfique de puissances ennemies de la vie[46]. Au fond et en fait, toute la séquence des épisodes narrés sculpturalement ou picturalement par l'imagerie mithriaque est l'histoire du triomphe des forces de la vie sur celles du mal et de la mort, qu'il s'agisse du foudroiement des Géants terrassés par Zeus-Oromasdès, de la source jaillie du roc ou de la capture et de l'égorgement du taureau. Le salut a consisté à mettre en échec les ennemis de la déité lumineuse, de Zeus-Oromasdès et de sa création, à déjouer leurs complots — et la création du monde, connexe à la naissance de Mithra pétrogène, est un moment décisif du conflit; mais la tauroctonie aura des effets définitifs. Tandis que le scorpion ahrimanien s'efforce en vain de vicier la vie à sa source en pinçant les parties de la victime[47], l'effusion de son sang sauvera les espèces en les animant ou les réanimant, le sang étant considéré traditionnellement comme le siège de l'âme végétative[48]. Les mithriastes devaient y voir le fluide tonique et fortifiant qui régénérait la création, *toute* la création d'Oromasdès.

Mithra accomplit ce sacrifice le visage tourné soit vers le ciel, soit du côté du Soleil. Je ne vois pas, personnellement, qu'il le fasse à contrecœur, douloureusement, la mort dans l'âme, mais bien résolument, pour obéir à une injonction divine, parce que c'est nécessaire et salutaire[49]. Mithra n'est pas un dieu souffrant, qui s'identifierait avec la victime, rituellement et fictivement comme les tauroboliés de Cybèle: du moins rien, ni dans les textes de la tradition littéraire ou épigraphique, ni dans l'iconographie cultuelle, n'autorise à l'affirmer. Sur ce point, comme sur d'autres, A. Loisy[50] a fait fausse route et c'est gratuitement qu'il écrit par exemple: «la même identité substantielle et spirituelle qui a existé entre le taureau ou le faon de Dionysos et ce dieu lui-même, entre les victimes des tauroboles ou des crioboles et Attis, entre les victimes des sacrifices égyptiens et Osiris, a dû exister entre Mithra et le taureau... Cette immolation salutaire avait été la passion d'un dieu... Mithra aussi, dieu sauveur, ... était lui-même en quelque manière un dieu souffrant». D'où a-t-on tiré cette prétendue «passion» de Mithra? Du regard prétendument pathétique du tauroctone. Mais c'est le regard ardent, ardemment inspiré et tendu de celui qui fait la volonté du ciel. C'est le regard des empereurs du IIIe siècle qui, en tant que responsables de l'humanité, doivent recevoir l'influx divin pour sauver le monde romain[51]. Même les parallèles qu'A. Loisy[52] institue entre le taurobole et les sacrifices égyptiens ne tiennent pas plus solidement. En réalité, il part du Dionysos-taureau des Crétois pour intégrer de force, dans la même série, des sacrifices dont la théologie diverge absolument. Cette façon arbitraire de tout mettre sur le même plan ou sous le même dénominateur commun relève d'un confusionnisme que domine, en fait, la conception chrétienne du sacrifice rédempteur.

Du reste, Mithra, pas plus qu'il n'est un dieu souffrant, n'est un dieu mort et ressuscité (ou rené comme Dionysos[53], ou remembré comme Osiris[54], ou reviviscent comme Attis[55]). La représentation du tauroctone montant sur le char de *Sol* a suscité des comparaisons avec le Christ remonté au ciel après sa vie terrestre[56]. Mais, quoi qu'on pense de cet épisode, il ne suit pas une épreuve de mort (même apparente) du dieu. «Ascension» ne signifie pas nécessairement «résurrection». Et s'agit-il bien d'une ascension? Matériellement, l'image représente l'association de Mithra à *Sol*, consécutive à leur alliance (*dextrarum junctio*) et à leur banquet: c'est la transcription iconographique de l'union des deux noms de Mithra et de *Sol* dans les dédicaces. Mithra n'a strictement rien à voir avec ces héros qui, nés d'œuvres divines et d'une mortelle, sont déifiés pour leurs exploits après une sorte de «passion», comme Héraclès ou Dionysos[57]. On observera que la femme-épouse ou mère ne joue aucun rôle dans la geste de Mithra: pas de Sémélé ou d'Alcmène unie au dieu suprême pour enfanter le héros; pas d'Isis rappelant son époux à la vie; pas de déesse-mère comparable à Cybèle. Tellus, Palès dans l'inscription de S. Prisca[58] sont des allégories de la nature, et non pas des actrices de la séquence dramatique et canonique fixée sur les stèles à reliefs multiples. Il est frappant de constater que la femme tient une place sinon toujours primordiale, du moins importante dans la geste des dieux morts et ressuscités — ce qui n'est pas du tout le cas de Mithra. Ainsi, en aucune façon le salut mithriaque ne consiste à «communier» avec les épreuves et la mort d'un dieu, car si Mithra est bien né, il n'est pas mort et enterré. Il n'a pas connu d'échec, même apparent: il est *invictus*!

Il n'est pas né de l'union d'un dieu et d'une mortelle, ni même d'un dieu et d'une déesse, ni même d'un dieu androgyne. Il ne vient pas d'en haut, il n'est pas tombé du ciel. Il vient d'en bas, il est «pétrogène», issu de la matière en quelque sorte. Le *saxigenus* n'émane pas d'un élément supérieur, l'éther ou le feu: mais paradoxalement ce feu jaillit de l'élément inférieur de base, du roc, c'est-à-dire de la matière fondamentale informelle et brute[59]. Sur le relief de Trèves[60], on le voit sortir de la pierre pour mettre le monde en route, pour en être l'animateur, *sidera volvens*, comme l'écrit Claudien[61], suivant le rapprochement proposé par H. P. L'Orange[62].

C'est que, dans le cas du mithriacisme, il n'y a pas de dualisme esprit-matière, comme dans le platonisme et tous ses sous-produits gnostiques de l'époque romaine impériale: aucune opposition entre l'âme et le monde. Mithra est solidaire du monde et de la matière créés par Oromasdès pour faire pièce aux entreprises de l'Esprit malin, si l'on en croit la tradition iranienne[63]. Mithra en est non seulement solidaire, mais responsable. Il ne s'agit pas pour Mithra de soustraire les hommes au monde, mais de les aider à y vivre, à y survivre pour y mener le bon combat. Le monde est bon et beau en soi[64]. La création, l'incarnation des êtres ne sont pas une chute ou une malédiction. J'ai insisté ailleurs sur cette conception foncièrement optimiste de la nature dont témoigne tout ce que nous savons du mithriacisme[65]. Nulle part, ni dans les textes épigraphiques ni dans l'imagerie mithriaques, on ne voit que l'âme des hommes doive être rachetée d'une faute ou d'une dégénérescence. Le mithriacisme ne comporte aucune doctrine ni d'un péché originel ou antécédent, ni du malheur de vivre et d'exister, ni de l'âme incarcérée dans un corps, ni de la déchéance et du châtiment de l'incarnation. Le monde n'y apparaît pas comme cette geôle déterministe, maléfique et dégradante qu'il est pour les gnostiques[66] et, dans une certaine mesure aussi, pour quelques néoplatoniciens qui, tel Porphyre, décrètent: *omne corpus est fugiendum*[67]! «Faire son salut» n'y signifie pas retrouver une pureté perdue, réintégrer un statut originel d'esprit absolu, en dépouillant les affections corporelles et les passions endossées dans les sphères planétaires[68].

Pour les gnostiques et pour certains chrétiens[69], les astres et le zodiaque représentent les puissances démoniaques de la fatalité, et le salut consiste alors à s'en affranchir. L'iconographie et la liturgie mithriaques n'impliquent rien de tel. Les planètes protègent les différents grades de la hiérarchie initiatique, et le zodiaque cerclé autour de Mithra tauroctone figure l'ordre céleste des temps marqués pour la naissance du monde et l'histoire du salut[70]. L'astrologie mithriaque n'est jamais, que je sache, affectée d'un coefficient négatif: tout au contraire! Planètes et constellations sont solidaires du salut universel. Proclus nous précise d'ailleurs incidemment que dans la théologie des mystères mithriaques Thémis est liée à Anagkè, autrement dit que l'accomplissement du destin coïncide avec la justice divine[71]. Il n'y a donc aucune espèce de conflit entre la Nécessité sidérale et l'accomplissement ou la victoire du Bien. L'ordre cosmique régi par Mithra l'Invincible garantit le triomphe du dieu juste par excellence, θεὸς δίκαιος, dont l'action s'identifie avec celle de Thémis.

Le salut mithriaque est donc (pour reprendre une expression chère à J. Bayet)[72] un salut «bio-cosmique»: non pas le salut personnel de telles âmes qui meurent au monde, qui dépouillent le monde, mais le salut commun des espèces liées au monde et à son créateur, solidaires de la lumière et de la vie, contre les ténèbres et la mort. Il n'y a pas dans le mithriacisme de salut individuel à proprement parler, du moins pas de salut obtenu, conquis isolément par et pour l'individu: l'expression «faire son salut» est foncièrement étrangère à cette idéologie. On participe au salut collectif en entrant dans l'armée de Mithra: le serment du Soldat[73] et la *dexiôsis* (ou alliance avec le dieu)[74] consacrent cette incorporation dans la milice des Vivants. Le mithriaste est sauvé dans le monde, avec le monde animal et végétal.

Reste le problème posé par les modalités posthumes de ce salut. C'est sur ce point que la documentation littéraire paraît donner raison aux comparaisons de F. Cumont. Je passe naturellement sur le combat que livreraient «les esprits ténébreux et les envoyés célestes», lorsqu'ils se disputeraient (écrit F. Cumont)[75] «la possession de l'âme, sortie de sa prison corporelle»: cette notion de «prison corporelle» n'a rien d'authentiquement mithriaque. F. Cumont ajoute que «les âmes des justes vont habiter dans la lumière infinie» et que se «dépouillant de toute sensualité en passant à travers les sphères planétaires, elles deviennent aussi pures que les dieux dont elles seront désormais les compagnes»[76]. Des affirmations du même genre reviennent sous la plume d'auteurs plus récents: sans autre renvoi qu'aux livres de F. Cumont, ils en rééditent les opinions comme des idées reçues[77].

F. Cumont nous réfère à Porphyre, *De abst.*, IV, 16, qui nous parle des costumes revêtus par les initiés, et le savant belge écrit: «les vêtements dont se couvrait l'initié étaient probablement regardés comme les emblèmes de ces «tuniques» que l'âme avait prises en descendant ici-bas et dont elle se dépouillait en remontant au ciel»[78], affirmation suivie d'un rapprochement avec les douze robes dont on revêtait l'initié isiaque, d'après Apulée[79]. Mais Porphyre fait état de déguisements zoomorphes que Pallas mettait en relation avec le zodiaque[80]: aucune allusion au passage par les sphères planétaires n'affleure dans ce texte du *De abstinentia* qui n'a donc rien de pertinent. Je sais bien que, dans son *De antro Nympharum*, le même Porphyre nous dit (mais d'après Eubule et Numénius) que les Perses initient le candidat en lui faisant vivre mystériquement en quelque sorte (μυσταγωγοῦντες) la descente des âmes et leur retour (καὶ πάλιν ἔξοδον)[81]. Et l'on croit pouvoir élucider du premier coup cette indication en faisant valoir le fameux témoignage de Celse transcrit par Origène sur la κλῖμαξ ἑπτάπυλος, cette échelle qui figurerait le passage de l'âme par les portes planétaires[82]. On admet couramment — et j'ai moi-même admis naguère[83] — que c'était le «symbole» de l'itinéraire sidéral des âmes après la mort. Je n'en crois plus rien.

L'ordre des planètes rapporté par Celse est celui d'une semaine à l'envers: Saturne-Venus-Jupiter-Mercure-Mars-Lune-Soleil. Cet ordre ne coïncide ni avec celui des grades initiatiques[84], ni avec l'étagement des sphères planétaires au-dessus des éléments — tel, du moins, qu'on l'imaginait dans l'Antiquité[85]. La hiérarchie des grades et les planètes qui leur correspondent respectivement sont illustrées sans aucune ambiguïté par la mosaïque tapissant le couloir central du *Mithraeum* de Felicissimus à Ostie: Mercure-Venus-Mars-Jupiter-Lune-Soleil-Saturne[86]. Dans le *Mithraeum* des Sept Sphères[87], quel que soit l'ordre dans lequel on dénombre les planètes[88], cet ordre n'est pas superposable non plus à celui de Celse. Sur la plaque en bronze de Brigetio[89], on déchiffre de gauche à droite: Saturne, le Soleil, la Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Venus. C'est l'ordre direct des jours de la semaine à partir du samedi. Mais cette séquence temporelle n'a rien à voir avec celle des initiations, non plus d'ailleurs qu'avec celle des cercles planétaires.

Sur l'étagement des sphères emboîtées les unes dans les autres entre la Terre et l'éther, nous savons certes que les Anciens n'étaient pas unanimes: Lune-Soleil-Venus-Mercure-Mars-Jupiter-Saturne (si nous en croyons Platon); Lune-Soleil-Mercure-Venus-Mars-Jupiter-Saturne (selon Héraclide de Pont, semble-t-il); Lune-Mercure-Venus-Soleil-Mars-Jupiter-Saturne (selon Hipparque, suivi par Posidonius, Ptolémée et la plupart des astronomes ou cosmographes gréco-romains)[90]. De toute façon, aucune de ces théories ne pouvait légitimer l'interprétation de la κλῖμαξ ἑπτάπυλος dans le sens où l'entendait F. Cumont. En réalité, le symbole de cette échelle est lié à une théorie du temps: les âmes doivent passer successivement par les temps d'une grande semaine sidérale qui correspond à l'accomplissement d'un cycle cosmique, précisément parce que les mithriastes se veulent solidaires du Cosmos[91].

Aucun texte, aucun témoignage écrit ou figuré n'autorise l'application au mithriacisme de la doctrine des qualités ou passions afférentes aux sphères planétaires (qualités ou passions assimilées aux «tuniques» de l'âme)[92]. En fait, les planètes mithriaques restent foncièrement étrangères aux conceptions négatives ou pessimistes des astres comme tyrans des âmes qui les emprisonnent et les engoncent dans les enveloppes du corps ou du caractère. Elles coopèrent au salut commun. Quant à la nécessité pour les âmes de passer (selon Celse) par le cycle de l'hebdomade sidérale, elle confirme cette préoccupation authentiquement mithriaque de communier avec le monde, de vivre intégralement l'histoire du monde et de son salut.

Lorsque Porphyre parle (d'après Eubule et Numénius) de cette «mystagogie» évoquant la descente et le retour des âmes[93], il s'agit d'une interprétation de platonicien qui ne transcrit pas nécessairement la doctrine mithriaque originale. Numénius a brodé sur le culte persique des exégèses philosophiques sans rapport aucun avec la doctrine des mystères à proprement parler, et je crois même que certaines données ont été comprises à contresens[94]. Je ne serais pas étonné que, sans tenir aucun compte de l'ordre «hebdomadaire» des planètes dans le symbole de l'échelle, Numénius ait pris la *diexodos* dont parle Celse pour une *anodos*, une remontée des âmes à travers les cercles sidéraux: contresens que nous avons tous plus ou moins refait après F. Cumont, qui eut le tort de faire confiance à Porphyre[95].

Bien entendu, les mithriastes gréco-romains croyaient à l'immortalité céleste. L'inscription d'Antiochus de Commagène, au Nimrud Dagh, promet à l'âme du roi les «trônes ouraniens de Zeus Oromasdès»[96], mais il n'y est pas question d'un dévêtement planétaire. Au IVe siècle après J.-C., Aconia Fabia Paulina imagine l'âme de son mari dans le «palais lacté du ciel», comme l'écrit saint Jérôme[97]: or ce mari, qui n'est autre que Vettius Agorius Praetextatus, avait le grade de *pater patrum*[98]. Mais son paganisme militant et collectionneur de titres sacerdotaux n'a rien de spécifiquement et uniquement mithriaque. L'immortalité sidérale relevait d'une vulgate eschatologique à laquelle se ralliait l'opinion de tous les polythéistes «éclairés», sans référence précise au culte persique lorsqu'ils y étaient affiliés. Quant à la conclusion du *Banquet des Césars*, où Julien présente Mithra comme le dieu psychopompe qui le guidera au ciel après sa mort[99], ce texte concerne en réalité *Sol*-Hélios que les auteurs du IVe siècle identifient nominalement avec l'invincible Tauroctone. A cette époque, le nom de Mithra n'a rien à voir, le plus souvent, avec le mithriacisme[100].

En définitive, le salut mithriaque n'a rien de commun avec la sotériologie platonicienne ou néoplatonicienne. Il n'a rien de commun non plus avec le salut métroaque, isiaque ou chrétien. S'il s'explique en fonction d'un dualisme, ce n'est pas celui de l'esprit et du corps, de l'âme et du monde, mais de la lumière et des ténèbres, de la mort et de la vie. A cet égard, le mithriacisme n'est pas sans offrir certaines analogies avec le dionysisme: la démone ailée de la Villa Item, face au symbole de la génération qui met en échec sa puissance infernale, illustre la même opposition: *mors et vita*[101]. Le mithriacisme s'enracine dans un vitalisme foncièrement iranien d'esprit et de tradition[102], un vitalisme bio-cosmique, qui implique une solidarité profonde des espèces, des énergies et de l'univers réel, lumineux, terre et ciel conjoints, associés au salut total de l'Être. Le mithriacisme n'a rien à voir avec ce que j'appellerais les religions du monde renversé et de la mauvaise conscience, de l'homme divisé contre le monde, contre son corps, contre ses propres instincts de puissance et de conservation dans l'ordre naturel, comme l'orphisme, le gnosticisme, certains néoplatonismes porphyriens, voire certaines ramifications du christianisme ascétique[103].

Ce vitalisme bio-cosmique, militant, activiste et sans complexes explique la popularité du culte persique dans tous les milieux, y compris naturellement ceux de l'armée, à une époque où les dieux militaires et «triomphalistes» ont tant de succès. Car ce qu'on demande primairement à une puissance surhumaine est de vous aider à neutraliser vos ennemis. Mais la société romaine était minée par une sorte de gnosticisme diffus qui opposait l'homme à lui-même et à la nature. Dans ces conditions, on peut comprendre aussi l'échec final du mithriacisme qui n'avait pas seulement le tort d'exclure de sa liturgie la moitié du genre humain: il ignorait cette problématique du salut par la mort au moi et au monde qui obsédait les esprits à la fin de l'Empire romain.

NOTES

[1] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*^{4}, Paris, 1929, p. XIII, 35 ss., 192; Id., *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 233. En fait, l'idée de considérer ensemble, comme les parties d'un tout, les religions orientales — cultes de Cybèle, d'Isis, des dieux syro-phéniciens et de Mithra — remonte à Firmicus Maternus, qui ouvre son *De errore* par le procès des dieux-éléments, c'est-à-dire d'Isis et d'Osiris (II), de Cybèle (III), d'Astarté (IV) et de Mithra (V).

[2] M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 336 ss.; J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*^{6}, Paris, 1942, p. 225, 252 s.; C. A. Meier, *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, trad. angl., Evanston, 1967, p. 23 ss.; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (*RGVV*, XXIX), Berlin, 1970, p. 75; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (*EPRO*, 26), I, Leyde, 1973, p. 64; II, p. 162.

[3] *Ibid.*, I, p. 94 s.; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (*EPRO*, 22), Leyde, 1972, p. 180 s., 279, 308; J. Rougé, *La marine dans l'Antiquité*, Paris, 1975, p. 207 s. Il faut ajouter les «grands dieux» de Samothrace: Diod, V, 49, 5-6; F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 239; B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950, p. 100 s., 285; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II², Munich, 1961, p. 102. Sur le salut «temporel» et physique, cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, p. 74 s.

[4] F. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 166 s.; M. Caster, *op. cit.*, p. 302; M. P. Nilsson, *op. cit.*, II², p. 506 s.; Id., *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, trad. fr., Paris, 1955, p. 133 s.; H. Jonas, *La religion gnostique*, trad. fr., Paris, 1978, p. 334 ss.

[5] Apul., *Metam.*, XI, 6, 7; J. G. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book* (*Metamorphoses, Book XI = EPRO*, 39), Leyde, 1976, p. 166 s. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 39, 165, 167 s.

[6] M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Rel.*, II², p. 506; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, p. 14 ss.; H. Jonas, *op. cit.*, p. 72 ss., 340 ss.

[7] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 309 ss.

[8] Comme dans le cas des mystères éleusiniens et de l'initiation isiaque (Apul., *Metam.*, XI, 6, 5-6; 15, 3; 21, 8: *numinis dignatione*; 29, 4: *numinum dignatione*, etc.).

[9] *De errore prof. relig.*, XXII, 1, p. 224 de l'édition commentée A. Pastorino² Florence, 1969.

[10] Je m'en explique dans mon commentaire (en préparation) du *De errore*. Cf. en attendant M. P. Nilsson, *op. cit.*, II², p. 639.

[11] *Ibid.*, p. 649 s. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 56; Id., *Lux perpetua*, p. 262 s. (où le passage précité de Firmicus Maternus est rapporté au culte d'Attis «ou Adonis»). Sur le développement tardif de la croyance en un Attis ressuscité (qu'atteste le relief d'Ostie: M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia EPRO*, 3, Leyde, 1962, p. 11 et pl. III, 5), voir P. Lambrechts, *Attis. Van Herdersknaap tot God* (*Verhand. Kon. Vlaamse Acad. v. Wet., Lett. en Sch. K. van België, Kl. Lett.*, 46), Bruxelles, 1962 (discutable).

[12] Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 255, 258; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, p. 56, 68 ss.; W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. fr., Paris, 1956, p. 131, 174; E. des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 201. Je compte revenir prochainement sur la question.

[13] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 244 s.; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 404 s.; W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 98, 216 et *passim*; L. Moulinier, *op. cit.*, p. 46 ss., 53 ss.; U. Bianchi, *L'orphisme a existé, Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 132 s.

[14] Cf. Apul., *Metam.*, XI, 6, 6-7. Le myste isiaque est paré *ad instar solis*, ce qui l'assimile à Osiris (*ibid.*, 24, 4). La reconversion de Lucius en homme prélude symboliquement à sa régénération spirituelle. Mais il doit mourir comme Osiris, pour renaître comme l'époux d'Isis: M. Malaise, *op. cit.*, p. 234. Je ne crois pas que les mystères transposent les épreuves endurées «par la déesse elle-même» (F. Dunand, *op. cit.*, III, p. 251). L'initiand n'est nulle part et en aucune manière identifié expressément avec Isis, mais bien avec Osiris-Hélios: cf. J. G. Griffiths, *op. cit.*, p. 314 s., 357 (Add.).

[15] *CIMRM*, I, p. 207, n°520 = *CIL*, VI, 510; R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (*EPRO*, 10), Leyde, 1969, p. 18, n°23; M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque* (*EPRO*, 50), III, Leyde, 1977, p. 59, n°242 (Rome, autel daté du 13 août 376). Sur le taurobole comme sacrifice de substitution, cf. R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône* (*EPRO*, 30), Leyde, 1972, p. 84: confirmé par Prudent., *Perist.*, *Hymn.*, X, 1007, où Romanus ironise sur la fiction du rituel (*meus iste sanguis verus est, non bubulus*!).

[16] Cf. J. P. Kane, *The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment, Mith-*

raic Studies, Proc. of the First Internat. Congress of Mithraic Studies, II, Manchester, 1975, p. 321 ss.; R. Turcan, *A propos d'Ovide, Fast., II, 313-330. Conditions préliminaires d'une initiation dionysiaque, REL*, 37, 1959, p. 199 ss.; Id., *Note sur la liturgie mithriaque, RHR*, 194, 1978, p. 157.

[17] G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, p. 30, 34; M. P. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, p. 172 ss.; A. D. Nock, *Christianisme et hellénisme*, trad. fr. (*Lectio Divina*, 77), Paris, 1973, p. 147 ss.

[18] Apul., *Metam.*, XI, 27, 9; 28, 6. Cf. G. Bardy, *op. cit.*, p. 75.

[19] *La religion gnostique*, p. 60; cf. p. 220.

[20] *Les mystères païens et le mystère chrétien*², Paris, 1930, p. 192; cf. p. 198.

[21] *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. fr. (*Petite Bibliothèque Payot*, 131), Paris, 1969, p. 173; cf. p. 175. De son côté, K. Prümm (*Religionsgeschichtliches Handb. für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rome, 1954, p. 313 s.) affirme que le mithriacisme n'a pas à proprement parler une pédagogie du salut, du moins au sens chrétien du terme!

[22] R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (*EPRO*, 47), Leyde, 1975, p. 62 ss.

[23] *CIMRM*, I, p. 114, n°213; p. 152, n°333, 1; p. 158, n°348, 1. Cf. F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*⁴, Stuttgart, 1963, p. 161, n. 1.

[24] *CIMRM*, II, p. 424, index épigraphique, *s.v. Salus.*

[25] *Ibid.*, p. 259, n°1875; p. 279, n°1937.

[26] *Ibid.*, I, p. 219, n°568.

[27] M. J. Vermaseren - C. C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca on the Aventine*, Leyde, 1965, p. 217 ss. (1. 14); M. J. Vermaseren, *Mithriaca IV, Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius* (*EPRO*, 16), Leyde, 1978, p. 45 s. Mais cf. *Mysteria Mithrae* (*EPRO*, 80), Leyde, 1979, p. 53.

[28] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 85 ss.

[29] *CIMRM*, I, p. 277, n°800; p. 316, n°926; II, p. 124, n°1309; p. 249, n°1845; p. 382, n°2342.

[30] Cf. K. Prümm, *op. cit.*, p. 312 s. Sur l'interprétation de la scène, voir maintenant J. R. Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene, Mithraic Studies*, II, p. 290 ss.; M. J. Vermaseren, *Mithriaca* IV, p. 32 ss.

[31] *CIMRM*, I, p. 103, n°172 et fig. 47 = V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie* (*EPRO*, 27), Leyde, 1972, p. 177 s., n°M 1 et fig. 83 bis; *CIMRM*, I, p. 238, n°641 et fig. 179; H. Lavagne, *Le mithréum de Marino (Italie), CRAI*, 1974, p. 195 et fig. 2; R. Bianchi Bandinelli, *Rome, le centre du pouvoir. L'art romain des origines à la fin du deuxième siècle*, Paris, 1969, p. 332, fig. 374. Cf. Tert., *Apol.*, XXI, 12: *Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia, sed extenditur, ut lumen de lumine accensum.*

[32] *CIMRM*, II, p. 104, n°1247 A et fig. 323. Cf. la chasse de Doura-Europos: F. Cumont, *The Dura Mithraeum, Mithraic Studies*, I, p. 186 ss. et pl. 24; et le relief de Rückingen: *CIMRM*, II, p. 82, n°1137, B et fig. 297.

[33] Diog. Laert., VIII, 1, 27; Macr., *Sat.*, I, 17, 12 et 23, 19. Cf. F. Cumont, *Etudes syriennes*, Paris, 1917, p. 106, n. 2; Id., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942 (rééd. anast., 1966), p. 114. Mithra figure souvent radié: *CIMRM*, I, fig. 4-5, 94, 193-194; II, fig. 246, 430, 656, 659 a.

[34] Plut., *De Iside et Osiride*, 39, 366 c-d; 49, 371 b-c; J. G. Griffiths, *Plutarch's de Iside et Osiride*, Univ. of Wales Press, 1970, p. 455 s.

[35] F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles, 1899, p. 106, 166; Id., *Die Mysterien des Mithra*⁴, p. 103 s.; M. J. Vermaseren - C. C. van Essen, *op. cit.*, p. 193 ss.

[36] *CIMRM*, II, fig. 364(n°1422), 451(n°1740), 501(n°1920), 505(n°1935), 512/3(n°1958 et 1972), 534(n°2036), etc.

[37] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 72 ss. et 82 ss.

[38] *CIMRM*, II, p. 65, n°1083, A 1 et fig. 274; p. 115, n°1283, 6 et fig. 337; p. 118, n°1292, 2 et fig. 341.

[39] *Ibid.*, p. 81, n°1137, A 3 b; p. 105, n°1247, A 10.

[40] *Ep.*, VII, 2 (*PG*, 3, col. 1081 A). Cf. M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles, 1960, p. 62 = p. 59 de l'édition allemande, Stuttgart, 1965.

[41] Lausanne, 1961.

[42] *CIMRM*, II, p. 115, n°1283, 5/6 et fig. 337.

[43] *Ibid.*, p. 105, n°1247, A 4 et fig. 323; p. 115, n°1283, 1 et fig. 337; p. 118, n°1292, 2 et fig. 341; cf. aussi p. 282, n°1958, 2 et fig. 512; M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, p. 124 = p. 123 de l'éd. allemande.

[44] M. J. Vermaseren, *Les inscriptions sacrées du mithréum de Sainte-Prisque sur l'Aventin*, dans: *Religions de salut, Annales du Centre d'Etude des Religions*, 2, Bruxelles, 1962, p. 63 ss. K. Prümm (*op. cit.*, p. 323) caractérise le mithriacisme comme «Naturkult». Cf. les conclusions du séminaire tenu à Rome (28-31 mars 1978) sur le mithriacisme: *Religio-historical qualifications of Mithraism, with particular reference to Roman and Ostian sources = Mysteria Mithrae*, p. XV.

[45] *De antro Nymph.*, 16 (p. 67, 14 Nauck^2). Cf. M. J. Vermaseren, *Les inscriptions sacrées du mithréum de Sainte-Prisque*, p. 70; Id., *Mithra, ce dieu mystérieux*, p. 124 = p. 123 de l'éd. allemande; R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 70 s.

[46] M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, p. 72 s. = p. 68 s. de l'éd. allemande.

[47] Sur l'exégèse astrologique du Scorpion opposé au Taureau, cf. maintenant M. J. Vermaseren, *Mithriaca IV*, p. 34 ss.

[48] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 30, 32, 36, 45.

[49] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 144 s. (Add. p. 82 s.); Id., *Le culte impérial au IIIe siècle, ANRW*, II, 16.2, Berlin-New York, 1978, p. 1036.

[50] *Les mystères païens et le mystère chrétien^2*, p. 192, 198.

[51] H. P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 1947, p. 86 ss.; R. Turcan, *Le culte impérial au IIIe siècle*, p. 1036.

[52] *Op. cit.*, p. 192. A. Loisy paraît avoir été plus influencé qu'il ne croit par J. G. Frazer, *Atys et Osiris*, trad. fr. (*Ann. du Musée Guimet*, 35), Paris, 1926. De même, chez F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 261 s., Attis est mis en série avec Osiris et Adonis.

[53] R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris, 1966, p. 395 s., 438 ss.

[54] C'est ce «remembrement» du cadavre d'Osiris que simulerait (me semble-t-il) le rituel nocturne auquel fait allusion Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, XXII, 3 (*tu jacentia lapidis membra conponis*). Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Rel.*, II^2, p. 639.

[55] Firm. Mat., *De errore prof. relig.*, III, 1: *quem paulo ante sepelierant revixisse jactarunt*. Cf. P. Lambrechts, *op. cit.*, p. 14.

[56] F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 179: «...après une dernière cène célébrée avec ses compagnons, Mithra était remonté au ciel, et son ascension avait été accompagnée de prodiges au moins aussi remarquables que celle du Sauveur des chrétiens». Cf. A. Schütze, *Mithras-Mysterien und Urchristentum^2*, Stuttgart, 1960, p. 62 ss.; justes observations de K. Prümm, *op. cit.*, p. 314 s. Parallèles avec l'ascension d'Elie: F. Cumont, *op. cit.*, I, p. 178; M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, p. 86 ss. = p. 84 s. de l'éd. allemande; Id., *Liber in deum. L'apoteosi di un iniziato dionisiaco* (*EPRO*, 53), Leyde, 1976, p. 62.

[57] En récompense de leur *virtus*: R. Turcan, *Les sarcophages romains...*, p. 470.

[58] *Supra*, n. 44.

[59] Sur le saxigenus, cf. M. J. Vermaseren, *The miraculous birth of Mithras, Studia Archaeologica G. Van Hoorn oblata*, Leyde, 1951, p. 93 ss. C'est arbitrairement qu'on a écrit de la «pierre génératrice» qu'elle était «probablement le ciel, conçu comme une voûte solide, d'où jaillit la clarté de l'aurore» (F. Cumont, *Mithra et l'orphisme, RHR*, 109,

1934, p. 70). Les représentations nous montrent bien les aspérités rupestres du bloc lithique. «Toutefois cette signification originelle ... paraît s'être obscurcie longtemps avant l'époque romaine» (F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 160).

[60] *CIMRM*, I, p. 327 s., n°985; V. J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul* (*EPRO*, 41), Leyde, 1974, p. 108 ss., n°39 et pl. XVIII.

[61] *Laud. Stilic.*, I, 63.

[62] *Likeness and Icon*, Odense Univ. Press, 1973, p. 305 s.

[63] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 83.

[64] On songe à Plotin (*Enn.*, II, 9, 4-5, 13 et 18), qui exalte la beauté du monde contre le spiritualisme anti-cosmique et pessimiste des Gnostiques: cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, p. 61; H. Jonas, op. cit., p. 344, 346, 427 s. A cet égard, le mithriacisme s'inscrivait dans l'axe de l'esprit grec classique.

[65] *Mithras Platonicus*, p. 82 ss., 144 s.

[66] H. Jonas, *op. cit.*, p. 80 s.

[67] Aug., *CD*, X, 29, 2 = *De regressu animae*, 10 (p. 38*, 4 Bidez). Cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*^{2}, Paris, 1948, p. 167.

[68] Cf. F. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 116 s., 147, 282 s., n. 69.

[69] Par exemple Tatian., *Cohort. ad Graec.*, 9: ἡ γὰρ τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου γραφὴ θεῶν ἐστι ποίημα. Cf. W. et H. G. Gundel, *Astrologumena* (*Sudhoffs Archiv*, Beih. 6), Wiesbaden, 1966, p. 332 ss.; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, p. 13 ss.

[70] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 83 ss. Sur l'astrologie dans le mithriacisme, voir: F. Cumont, *Textes et monuments...*, p. 120, 300 ss.; Id., *Die Mysterien des Mithra*^{4}, p. 112 s.; M. J. Vermaseren, *Mithriaca IV*, p. 34 ss. On connaît un mithriaste *studiosus astrologiae* (*CIMRM*, I, p. 256, n°708 = *CIL*, V, 5893). Les astres sont les protecteurs des différents grades, donc des différents mystes (*CIMRM*, I, p. 197, n°480: *tutela Saturni, Solis, Mercurii, Iovis, Martis, Veneris...*), et non pas des puissances hostiles.

[71] Procl., *In Plat. Remp.*, II, p. 345, 4 ss. Kroll = J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénisés*, II, Paris, 1938, p. 155, 0 9 f; R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 87.

[72] Qui l'empruntait à M. Eliade. Cf. J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, p. 248.

[73] F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*^{4}, p. 143; M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, p. 119 s. = p. 118 s. de l'éd. allemande.

[74] D'où le titre de μύστης συνδέξιος: F. Cumont, *The Dura Mithraeum, Mithraic Studies*, I, p. 196 ss.; cf. E. D. Francis, *Mithraic graffiti from Dura-Europos*, ibid., II, p. 438 s.

[75] *Les religions orientales...*, p. 147.

[76] *Ibid.* Cf. *Die Mysterien des Mithra*^{4}, p. 128 s.; *Lux perpetua*, p. 185 s. et sur la théorie des vêtements «planétaires», p. 358, 364.

[77] Cf. par exemple J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle* (*EPRO*, 58), Leyde, 1977, p. 559.

[78] *Les religions orientales...*, p. 283, n. 69.

[79] *Metam.*, XI, 24, 1. Concernant les tuniques astrales de l'âme, on rapprocherait plutôt Hippol., *Philos.*, V, 7, où Isis est qualifiée d'*heptastolos*, en tant que maîtresse du monde planétaire ou *regina caeli* (Apul., *Metam.*, XI, 2, 1); cf. F. Dunand, *op. cit.*, III, p. 64.

[80] Porph., *De abst.*, IV, 16 (p. 254, 11 ss. Nauck^{2}); R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 33 ss.

[81] Porph., *De antro Nymph.*, 6 (p. 60, 2 ss. Nauck^{2}); R. Turcan, *op. cit.*, p. 24 ss., 59 s. Le participe μυσταγωγοῦντες suggère que l'éxégèse concerne, en réalité, la hiérarchie initiatique.

[82] *Ibid.*, p. 47 ss.

[83] *Les religions orientales dans l'Empire romain, Encyclop. de la Pléiade, Histoire des Religions*, II, Paris, 1972, p. 76 s.

[84] Mercure- Venus- Mars- Jupiter- Lune- Soleil- Saturne.

[85] Cf. en général A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (rééd. anast. Bruxelles, 1963), p. 106 ss.; A. Ronconi, *Cicerone, Somnium Scipionis*, Introd. e commento, Florence, 1961, p. 99 s.; J. Flamant, *op. cit.*, p. 421 ss.

[86] *CIMRM*, I, p. 140 s., n°297 et fig. 83; G. Becatti, *Scavi di Ostia*, II, *I mitrei*, Rome, 1954, p. 105 ss., fig. 22 et pl. XXIV, 2; M. Floriani Squarciapino, *op. cit.*, p. 52 s. et pl. XVI, 23.

[87] *CIMRM*, I, p. 122 ss., n°s 239-241 et fig. 71; G. Becatti, *op. cit.*, p. 47 ss., 123 s. et pl. VI-VIII; M. Floriani squarciapino, *op. cit.*, p. 43 s. et pl. IX, 12.

[88] Soit Lune- Mercure- Jupiter- Saturne- Venus- Mars (en tournant par le chœur), soit Lune- Mercure- Jupiter- Mars- Venus- Saturne (en reprenant par la droite, à partir de l'entrée). Cf. l'explication intéressante de R. L. Gordon, *The sacred geography of a* mithraeum: *the example of Sette Sfere, Journal of Mithraic Studies*, I, 2, 1976, p. 119-165. Pour y retrouver la séquence de Celse, il faut un ordre de lecture combinant les oppositions et les juxtapositions, ce qui est foncièrement arbitraire. On peut aussi déchiffrer l'ordre des grades au prix d'un circuit compliqué. De toute façon, l'ascension astrale et posthume des âmes désincarnées n'a rien à y voir. Plus convaincante m'apparaît l'argumentation de R. Beck (*Mysteria Mithrae*, p. 515 ss.), qui est d'ailleurs étrangère à la théorie du voyage interplanétaire.

[89] *CIMRM*, II, p. 225, n°1727 et fig. 448.

[90] A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 108.

[91] Cf. R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 48 ss.

[92] La longue note 69 de F. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 282 s., ne donne aucune référence démonstrative en ce qui concerne précisément le mithriacisme.

[93] *Supra*, n. 81.

[94] R. Turcan, *op. cit.*, p. 82 ss.

[95] Porphyre a probablement emprunté à Celse le mot διέξοδος, mais pour l'appliquer à sa théorie du passage des âmes par les sphères planétaires: Stob., *Eclog.*, II (p. 171, 1 Wachsmuth): ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν γιγνομένη. Cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907, p. 168, n. 1.

[96] *CIMRM*, I, p. 55, n°32, 41 s.; H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I* (*EPRO*, 34), Leyde, 1973, p. 64, 41 s. Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 272.

[97] *Ep.*, 23, 3 (II, p. 10, 3 Labourt, dans la Coll. G. Budé, Paris, 1951); cf. *CIL*, VI, 1779 (face postérieure, v. 9) = M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque* (*EPRO*, 50), III, Leyde, 1977, p. 63, n°246; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*^{2}, p. 35 et n. 2. L'eschatologie solaire qui faisait d'Hélios le générateur et récupérateur des âmes explique l'invocation de Dracontius (*Romulea*, X, 537 ss.): *Sol Persice Mithra...accipe, Sol radians, animas*...etc. Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 202.

[98] *CIMRM*, I, p. 178, n°420; M. J. Vermaseren, *op. cit.*, III, p. 62, n°246 (face antérieure).

[99] *Caes.*, 336 c. Cf. R. Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 109 s., 125 s.

[100] *Ibid.*, p. 113 s., 123.

[101] R. Turcan, *La démone ailée de la Villa Item, Hommages à M. Renard* (*Coll. Latomus*, 103), Bruxelles, 1969, III, p. 607.

[102] Qui n'est pas incompatible avec le dualisme: cf. U. Bianchi, *Le dualisme en histoire des religions, RHR*, 159, 1961, p. 38.

[103] Attitudes analysées par E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of Anxiety*, p. 136.

DISCUSSIONE

BIANCHI: Vous trouvez que cette sotériologie...

TURCAN: ...vaut pour le mithriacisme. Je crois que pour le mithriaste le ciel fait partie du monde. Et d'autre part il semble bien que les mithriastes aient eu la conviction qu'ils étaient sauvés en cette vie. Ils sont déjà sauvés: *nos servasti*, dit l'inscription de Santa Prisca. Il ne s'agit pas d'accéder à un autre salut extra-mondain ou ultra-mondain, ou dans les arrière-mondes, comme aurait dit Nietzsche. Il n'y a pas d'arrière-monde pour les mithriastes — semble-t-il, à en juger par la documentation directe et concrète.

PÉPIN: Vous vous êtes livré dans vos premières pages à une étude générale. Vous êtes passé au mithriacisme seulement après un certain nombre de remarques générales sur les religions orientales. Était-ce nécessaire?

TURCAN: Oui, effectivement, j'ai cru devoir insister d'abord sur les différentes conceptions du salut qui affleurent dans les cultes orientaux... enfin, dans ce qu'on appelle les cultes «orientaux» (je dirais plutôt «d'origine orientale»). Et je crois de fait que votre remarque vaut essentiellement pour des cultes comme celui d'Isis et d'Osiris. Je me demande encore une fois — je pose la question — je me demande si la distinction entre vie intra-mondaine et vie ultra/extra-mondaine vaut pour les mithriastes. Parce que cette distinction implique, en réalité, l'idée d'une incorporation et d'un salut de l'âme par rapport au corps, par rapport à ce que nous appelons le bas monde.

Alors, évidemment, jusqu'où va le monde pour les anciens? Les théories varient beaucoup. Il y a le monde de l'incertitude, le monde infra-lunaire et puis il y a le monde de l'empyrée. C'est toujours le «cosmos».

BIANCHI: Oui, l'histoire, dans les actes de notre colloque de l'année dernière, a été très discutée; c'est-à-dire qu'il y a la possibilité de s'entendre ou peut-être de ne pas s'entendre au sujet de voir en Mithra un dieu qui traverse — pour ainsi dire — une carrière, une vicissitude, donc, les Anglais diraient, «a fortune» ...

INTERRUZIONE: Oui, c'est ça!

BIANCHI: Oui, mais peut-être que mourir ce n'est pas la seule possibilité ni la seule façon de s'engager dans une vicissitude, dans une «fortune». Mais je voudrais souligner que peut-être vous avez un peu durci la connexion entre ce que j'appelle la vicissitude du dieu mystérique, d'une part, et l'opposition entre âme et corps — et donc le bas monde — et cetera, d'autre part.

C'est-à-dire qu'une distinction s'impose entre cette idée mystique et mystérique d'un dieu qui traverse une vicissitude et, d'autre part, l'idée — que j'appelle mystériosophique et gnostique aussi — du bas monde, de l'opposition entre âme et corps dans un sens dualiste de scission. Peut-être y aurait-il intérêt a distinguer entre ces deux positions et, donc, à continuer à attribuer au Mithra du mithraïsme romain la qualité de dieu mystérique qui est engagé dans une vicissitude, mais pas dans le sens intégralement mystériosophique et gnostique de condamnation du corps[1].

Pour ce qui est de *servasti,* il y a eu toute une discussion l'année dernière — mon ami Vermaseren le sait bien —; on a visité plusieurs fois le *mithraeum* de S. Prisca et discuté la lecture de ce vers, qui est suggestif mais prête à des questions, si le mot est réellement *servasti* ou s'il s'agit d'un autre mot, peut-être un autre mode du même verbe *servare* (vr. la discussion de Panciera dans *Mysteria Mithrae,* actes du Colloque de 1978, pp. 103-105 (n.) avec *apographum* et les photos).

Pour ce qui concerne, finalement, votre remarque concernant la question de la matière fondamentale, de la création, on ne saurait se passer facilement du texte de Jérôme, *adv. Iovinian.* 1, 7 (*Mithram...in lapide...de solo aestu libidinis esse generat(um)*). Je n'ose pas attribuer cette doctrine au mithriacisme tout court, mais en tout cas il faut tenir compte de ce texte.

---

[1] Il faut attirer l'attention, à ce propos, sur le fait que dans nos contributions à *Mysteria Mithrae* (Actes du Séminaire mithriaque de 1978) nous n'avons assigné le mithraïsme romain à la typologie mystériosophique que dans un sens bien déterminé: l'*ascensus* de l'âme, en excluant tout anti-cosmisme et anti-somatisme. Nous avons préféré parler de «cosmosophie».

J. GWYN GRIFFITHS

THE CONCEPT OF DIVINE JUDGEMENT IN THE MYSTERY RELIGIONS

I. *The Isiac Mysteries*

The clearest and most eloquent example of the role of divine judgement in the Mystery Religions occurs in the account which Apuleius has given us of the initiation of the central character of his *Metamorphoses*, the Greek Lucius, into the Mysteries of Isis. It is well known, of course, that this account is the most explicit we have of any of the Mysteries practised in the early Christian centuries. It is also the loftiest in its devotional intensity and spiritual tenor, but in making this claim we have to admit that the lack of any detailed literary elaboration of what went on in the other Mystery Religions makes a fair comparison impossible. With the others we often have to rely on the evidence of archaeology, of inscriptions, and of literary allusions that are all too brief. Admittedly we must bear in mind in the case of Apuleius the possibility that this accomplished author may have embellished his account with rhetorical flourishes or even with some details drawn from his rich imagination. Here the question of his own experience of the rites arises. Clearly the account in his Eleventh Book is not all pure autobiography. Several details apply to a man from the neighbourhood of Corinth who is keen, after the initiation in Cenchreae, to visit his home which is not far off, before proceeding to Rome to undergo further initiation ceremonies. We know that Apuleius was an African from Madauros, but that he had travelled in Greece and also lived for some time in Rome. His account of initiation into the rites of both Isis and Osiris bears the stamp of one who actually experienced it. At one point indeed he allows the mask of Lucius the Corinthian to drop from his face and he refers to him (at the end of Ch. 27) as *a man from Madauros* (*Madaurensem*). Perhaps it is a deliberate insertion of the author's signature. In a recent edition and commentary Jean-Claude Fredouille (Paris, 1975, p. 17) emends *Madaurensem*, the reading of the manuscripts, to *Corinthiensem*, arguing that this restores consistency to the narrative. It certainly does, but rather too tidily and effectively. In the same way he tries to question the autobiographical element. In his *Apologia* (55, p. 62, 20 ed. Helm) Apuleius says: *I have taken part in a number of initiation ceremonies in Greece* (*sacrorum pleraque initia in*

Graecia participavi); in the *Metamorphoses* likewise (3.15 [63, 8 f.]) the slave-girl Photis tells Lucius that he has been *initiated into many sacred rites* (*sacris pluribus initiatus*). Here it is natural to see confirmation of the equation Lucius-Apuleius. Fredouille[1] justly emphasizes, at the same time, that Apuleius does not reveal, outside the *Metamorphoses*, any particular attraction to the Egyptian religion, although he boasts in the *Apologia*, as we have seen, about the number of initiation ceremonies in which he has taken part in Greece. One reference[2] suggests that he was an Eleusinian initiate[3]. To press these points, however, to produce a suggestion that the Isiac account is not based on personal experience is a procedure that has little to commend it. A simple fact of chronology may explain the discrepancy. We know that the *Apologia* was written in A. D. 158/9. It is very likely that the *Metamorphoses* is more than ten years later, and clearly the religious experience portrayed in it may have come later too. Still more misleading, it seems to me, is the argument deployed by Madame Françoise Dunand[4] when she urges, against the theory of an autobiographical element, that Lucius, from the moment when he is admitted to initiation, consecrates himself entirely and definitively to the service of the Egyptian gods; she adds that "the adhesion to the Isiac religion seems with him to be exclusive of every other form of religious engagement, which is certainly not the case of Apuleius". It is true that there is a suggestion of this exclusive claim in Ch. 6, where Isis tells Lucius to remember that the remaining course of his life is to be dedicated to her. The address of the priest also, in Ch. 15, makes it clear to Lucius that from now on he must serve the goddess. Not even Osiris is mentioned in these important passages relating to the First Initiation. On the other hand an exclusive claim is not made *expressis verbis*. There is no specific ban on the worship of other gods, and nothing like the henotheistic emphasis of *Thou shalt have no other gods before me*. Indeed we are told in Ch. 22 that the High Priest in charge of the rites was called Mithras and that he was linked to Lucius *by a certain divine association of constellations*. Here then acknowledgement is made to both Mithraism and astrology. From other sources, of course, there is plentiful evidence of the tolerance and even active symbiosis practised by the Mystery cults. It was possible for a person to be initiated into several of them.

Confession

Let us turn now to the episodes which concern us. They are experiences through which expression is given to confession, judgement, and forgiveness. They do not belong to the initiation itself, but are presented as a part of the necessary preliminaries. As soon as Lucius has received the promised boon of transformation back into human shape after his many adventures in the form of an ass, a dialogue ensues between him and the priest who had offered him the crown of roses. It was by eating these, as foretold by Isis herself, that Lucius achieved his return to human form. The priest had also been enlightened by Isis beforehand, and in carrying the crown of roses he is said by Lucius to be bringing with him *my destiny and my very salvation* (*fata salutemque ipsam meam gerens*). This priest, by the way, seems to be a different person from the priest Mithras who is put in charge of the initiation; he is called simply a *sacerdos* (chs. 12 and 13), whereas Mithras is called a *sacerdos praecipuus* (ch. 22). When Lucius is changed back into a man he is of course naked, and the priest who had carried the roses gives him a linen garment to wear — a dress which anticipates his initiation. Another of the band of devotees gives him his outer cloak. In the meantime Lucius has been anxious to express his gratitude to the goddess for the wondrous miracle she has performed, but it is the priest who speaks although he too is astonished at the form which has now become thoroughly human[5].

The speech of the priest in Ch. 15 constitutes in many ways the most important chapter in the whole of Book XI and indeed of the whole work. It provides an analysis of the spiritual state of Lucius, especially of the state resulting from his transformation into an ass and the events and moral causes which led to that. Although no reference is made to an act of confession by Lucius, one is strongly urged to assume that this will have taken place and that it was a constant procedure in the Isiac Mysteries before a candidate was accepted for initiation. It is true that we are told in Ch. 14 that *the priest had by divine communication, as ever, become acquainted with all my misfortunes from the start* (*sed sacerdos utcumque divino monitu cognitis ab origine cunctis cladibus meis*). When we examine, however, the analysis presented by the priest, it becomes clear that he reveals far more than an acquaintance with the outward events which have caused trouble to Lucius. He proceeds to dissect his social and intellectual status and then to lay bare the most profound questions of motivation and conduct. A detailed confession punctuated by question and response would seem to be the indispensable basis for such a spiritual examination and judgement. In Ch. 19 we are told that Lucius meets his relatives and domestic servants who have come to see him after hearing the news of the glorious favour of the goddess manifested in his transformation. It would have been natural for him to tell them the whole story, and certainly this is what he states: *I quickly told them of my former troubles and present joys* (*narratisque meis propere et pristinis aerumnis et praesentibus gaudiis*). Such a narrative must of course be imagined as being more superficial and factual than the confessional statement made to the priest. The likely quality of the confession can be assessed by the description that follows, in Ch. 19, when Lucius tells how he took a lodging within the precinct of the temple although he still had no official standing and had not yet been accepted as a candidate for initiation. But now Isis herself tells him how he has been predestined for initiation into the Mysteries and how the time has arrived. Ardent as is his devotion to the goddess, a sense of uncertainty and withdrawal is nevertheless conveyed at this point:

> Nor did I spend a single night or indulge in any sleep without being blessed by the vision and counsel of the goddess, but in frequent sacred injunctions she opined that now, after being long since destined for the Mysteries, I should at length be initiated. For my part, however, while I ardently desired this end, I was restrained by religious fear. For I had taken care to ascertain how arduous was the service of the faith, how extremely hard were the rules of chastity and abstinence, and how needful it was to fortify cautiously and carefully a life exposed to many blows of chance. Revolving such thoughts repeatedly in my mind, for some reason, in spite of my ardour, I kept delaying the matter.
>
> (Nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque ieiuna, sed crebris imperiis sacris suis me, iam dudum destinatum, nunc saltem censebat initiari. at ego, quamquam cupienti voluntate praeditus tamen religiosa formidine retardabar, quod enim sedulo percontaveram difficile religionis obsequium et castimoniorum abstinentiam satis arduam cautoque circumspectu vitam, quae multis casibus subiacet, esse muniendam. haec identidem mecum reputans nescio quo modo, quamquam festinans, differebam.)

The state of apprehension, uncertainty, and desire to delay is paralleled, as Festugière[6] has pointed out, in documents relating to the cult of Asclepius. In each case a person who hesitates to carry out a divine command is punished by the god, with the result that the hesitation is abandoned. No punishment is mentioned here, and it is therefore doubtful whether Apuleius is simply following a literary convention. The description is notable for its subjectivity and is one of the features which attest the authenticity of the narrative; the writer is bringing to it the stamp of genuine personal experience[7].

Judgement

When we turn to the judgement delivered by the priest in Ch. 15, we note at once that it begins with a note of sympathy and understanding. He points out that Lucius, after his many troubles and storms, has now reached *the haven of Rest and the altar of* Mercy (*ad portum Quietis et aram Misericordiae*). Here, then, is no suggestion of a terrible and final judgement, no hint of a *Dies Irae* which will reduce the judged one to prostration. Yet it is a quite ruthless examination of the spiritual aberrations which have troubled Lucius. His high birth and respected social status (*natales ac ... dignitas*) are referred to, and also his just claim to be a learned man (*ipsa, qua flores, ... doctrina*). The qualities are certainly ascribed to Lucius in the narrative. He boasts of Greek ancestors in Attica, in the Corinthian Isthmus, and in Sparta; he tells us that his mother was descended from the famous Plutarch and his nephew Sextus, the philosopher; he has learnt Attic Greek and later has mastered Latin in Rome without the help of a teacher (*nullo magistro*). For a Greek of respected origin to have learned Attic Greek is an odd claim. It has force only when applied to Apuleius himself. He was neither Greek nor Roman, but of African origin. Yet, as he boasts elsewhere, he mastered both the classical languages; in the *Apologia* (4, init.) he takes pleasure in quoting what his accusers had said about his eloquence in both Greek and Latin. On this point what applies to Lucius in the priest's *exposé* applies also to Apuleius and even more so. *Doctrina*, learning, is emphasized in the case of Lucius. In the Third Book (Ch. 15) Photis, the slave-girl with whom he has become infatuated, assures him of her confidence in him not only because of his nobility of birth (*generosa natalium dignitas*) but also because of his learning (*doctrina*) and his highly gifted talent (*sublime ingenium*). Both the *Apologia* and the *Florida* contain boasts about learning; they refer to his linguistic ability and also to his discerning in religious matters. If he has a knowledge of many religious rites, it is because of his *enthusiasm for the truth and sense of duty towards the gods* (*studio veri et officio erga deos*)[8]. Now the priest stresses that all these things, including learning, were of no avail to Lucius. Are we to infer, then, that learning was opposed by exponents of the Isis-cult? This is the view of Wittmann[9], who maintains that to the Isiacs *doctrina*, which he defines as the embodiment of human spiritual freedom ("der Inbegriff menschlicher Geistesfreiheit"), was rejected as a thoroughly unprofitable *curiositas* which could lead only to evil. One feels here that the definition of *doctrina* is somewhat one-sided, echoing specifically the autonomous claim of the Stoic man of virtue with his emphasis on ἐγκράτεια and αὐτάρκεια[10]. Certainly the Stoics attacked learning in its conventional sense. Seneca[11] in his celebrated discussion of Liberal Studies condemns current education root and branch because its idea of wisdom does not include the basic ideal of moral insight, the pursuit of *sapientia*. The suggestion, however, that believers in Isis were opposed to learning in its higher sense is unfounded. Plutarch in his *De Iside et Osiride*, 2, 351 E, devotes some attention to the theme and states that Clea worships the goddess Isis *as one who is exceptionally wise and devoted to wisdom* (ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν). In his discussion Plutarch makes it clear that he regards this wisdom as including both the devotion to truth in an intellectual sense and the process of *gnôsis* which leads to knowledge of the *First and the Lord*, a knowledge aided by the self-discipline involved in the cult[12]. Clearly the priest who is addressing Lucius cannot be interpreted as condemning *doctrina* in all its aspects. His point is that whatever learning Lucius may have possessed, it did not save him from falling into gross sins which brought him dire misfortune.

These are the sins of lust and curiosity, and on them falls the scourge of divine judgement as wielded by the priest. There have been many allusions to both of them in earlier parts of the narrative, and this is one reason why the priests's address is also a conscious effort on the part of Apuleius to bind the whole novel together thematically[13]. Lucius is rebuked by the priest thus:

> ... on the slippery path of your hot-headed youth you fell into low pleasures ...
>
> (... lubrico virentis aetatulae ad serviles delapsus voluptates ...)

The main reference is, of course, to the affair with the slave-girl Photis, and the phrase *ad serviles delapsus voluptates* may well contain an allusion, expressed in the adjective, to the fact that Photis was a slave. But the sense is also more general: such lustful pleasures are low and degrading. In a recent attempt at a re-interpretation Gerald N. Sandy[14] has argued that "Fotis, far from being a symbol of sexual lust, represents one face of the coin of mysticism, the face that is discredited in Book 11". "In other words", he goes on, "the servitude ... denotes Lucius' obsessive desire to meddle in the malevolent affairs of witchcraft". It is quite true that Photis is linked to the two themes of lust and magic: but the short answer to Sandy's argument is that the priest, in his address to Lucius, separates the two themes, and that he clearly subsumes magic under the second theme, which he names *curiositas*. A well-known difficulty, when we consider the sin of lust as applied to Lucius, is that the people, after the priest's speech, congratulate Lucius on his new-found happiness and praise the goddess for the wondrous favour she has bestowed on him, adding then that Lucius has deserved such treatment by his upright manner of living:

> Happy is he, by Heaven, and thrice blessed, to have clearly deserved, by the purity of his former life and his pious loyalty, such a wondrous favour from Heaven that he is, as it were, born again and has at once pledged himself to service in the sacred rites.
>
> (Felix hercules et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur.)
>
> [Ch. 16]

Sandy[15] argues that the words *innocentia* and *fides*, used here to characterize Lucius, imply that the sin of sensuality in his record is minimized and that naiveté was responsible for his fall, an idea he finds adumbrated in *lubrico virentis aetatulae ... delapsus*. In the interpretation of the *Isis-Book*, however, one of the instruments which must often be applied is Form Criticism. Several literary forms prominent in the religious tradition are employed, and in the eulogy of Lucius we have, without doubt, a traditional *Macarismos*, so that the special details of the present situation are ignored[16]. A further point about the condemnation of sensuality is that it has a significance, when viewed from a consideration of the novel as a whole, which goes beyond its application to the lustful attachment of Lucius to Photis. There are episodes in the life of Lucius as an ass, especially his willingness to have sexual union with a rich lady in Book 10, which might similarly be objected to. Lucius has become an ass, but retains human sensibilities. Thus he is shocked by the idea that he should have intercourse in public with a convicted murderess. On the whole Lucius-Asinus is more sinned against than sinning. The extension of application to which I referred can be more cogently related to the many tales which are introduced by way of digression and in which sexual immorality is a prominent theme. James Tatum[17], in a discussion of these tales, shows how several of them are relevant to the theme of love, true and false, especially the tales grouped by him under the title "Tales of Revenge and Adultery" (pp. 514 ff.). He designates these as tales that "create the need in Lucius for a salvation in Isis by discrediting the kind of indulgence which marked his life as a man" (p. 525). What is condemned both in the life of Lucius and in these tales of immorality points to the radiant contrast provided by the end of the novel. Sensuality is replaced by the higher *Voluptas* which centres on Isis. The process of sublimation is of course in full accord with the Platonism of Apuleius.

Divine judgement as voiced by the priest then castigates *curiositas* as the second evil which has led to the downfall of Lucius. Much has been written about this concept. It will suffice now to stress its importance in the novel as a whole. In particular it is the leading motif of the story of "Cupid and Psyche", and it appears there under the shadow of the same moral disapproval as it does in Book 11. Here the priest establishes a causal nexus between the sin of *curiositas* and the crowning misfortune that befell Lucius in his transformation into an ass. He tells him: *you have gained a grim reward for your ill-starred curiosity* (*curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti*). This is patently borne out by the actual narrative: it was the curiosity of Lucius about the magical practices of Pamphile that led to his unfortunate transformation. In the person of the slave-girl Photis this urge to meddle with magic is merged in the motive of love, but it was the sin of *curiositas* that produced the catastrophe. In the context of magic and religion it is a forbidden urge. When Apuleius wants to refer to what we would regard as the highly acceptable virtue of intellectual curiosity, he avoids the word *curiositas* and uses an expression like *studium veri*[18]. To him the context of the Mystery Religions was one which especially inhibited the exercise of a prying curiosity; of this he uses the adjective *temerarius* (Ch. 23), but proceeds to provide a more favourable expression—*desiderium religiosum* (religious longing)—to which he does make a brief concession in the synopsis then given of the First Initiation.

A theological antithesis between Fortuna and Isis concludes the priest's spiritual diagnosis. Through his sins Lucius has endured the infamy of the asinine transformation and in this form he has afterwards suffered various troubles which have exposed him to the buffetings of Fortuna. Here the priest catalogues briefly the painful experiences which Lucius has faced, noting that eventually they were of no avail to wicked Fortuna:

> What avail to wicked Fortune were the robbers, the wild beasts, the slavery, the hardships of journeys that wound on and back, and the daily fear of death?
>
> (quid latrones, quid ferae, quid servitium, quid asperrimorum itinerum ambages reciprocae, quid metus mortis cotidianae nefariae Fortunae profuit?)

Fortuna, according to the priest's account, is blind and wilful, and delights in inflicting tortures. Yet in her unforeseeing evil she led Lucius to his state of religious bliss (*ad religiosam istam beatitudinem*). Lives redeemed by Isis are no longer under the power of hostile fate (*casus infestus*); they are protected by a Fortuna who is not blind, but sees; that is, by Isis Tychê. Through the providence of mighty Isis Lucius is victorious over his Fortune. The reference to Isis as *Fortuna videns, Fortuna that sees*, implies knowledge of the syncretistic Isis Tychê[19], an instance where syncretism in a double name indicates the dominance of the first-named deity. In the case of Lucius it is Isis who is deemed to have overruled the evils brought by Fortuna, so that in spite of them all he achieves a state of bliss.

Here and in his subsequent words the priest tends to abandon his role of Pater Confessor and judge. He is now addressing himself not so much to Lucius as to the multitude around. His speech has become a medium of propaganda for his faith, a veritable missionary effort which exploits the miracle in order to win new believers for Isis.

Forgiveness

Rigorous as the priestly judgement is, it nevertheless proffers the hand of pity, mercy, and forgiveness. The first hint of this is in the priest's opening sentence: Lucius has reached, after many troubles and storms, *the haven of Rest and the altar of Mercy* (*ad portum Quietis et aram Misericordiae*). There was an Altar of Mercy according to Pausanias (1. 17. 1) in the Athenian agora; and in the Roman era there was a similar altar at Epidaurus. The goddess Isis is often depicted as merciful and loving, although she can also be a stern judge and avenger. In this book she is pre-eminently the Saviour Goddess who takes mercy on the asinine Lucius.

The second hint comes in the statement that Lucius has now reached a state of religious bliss (*religiosa beatitudo*). Clearly if his sins had merited a grim reward (*sinistrum praemium*), it is divine forgiveness that has reversed the situation. In accordance with this the priest now asks Lucius to show a happier face in keeping with the white cloak he has assumed; he is to follow the procession of the Saviour Goddess with triumphant step. A call to the service of the goddess then ensues.

It seems that the formal proclamation of forgiveness comes later. It occurs in the preliminary rites of the initiation. Lucius is led by the priest—now it is Mithras, the High Priest—with an escort of the faithful to the temple baths where he is submitted to the customary ablution (*sueto lavacro*). After this we are told that the priest *prayed for the forgiveness of the gods* (*praefatus deum veniam*) and besprinkling Lucius, cleansed him most purely (Ch. 23). An interval of ten days follows in which the candidate had to abstain from meat and wine. Then, during a nocturnal visit to *the very heart of the holy shrine* comes the ceremony proper of the initiation.

The forgiveness of the gods is therefore imparted in a rite of baptism. It is a little uncertain whether Apuleius intends us to envisage two ceremonies of ablution. The *customary ablution* (*suetum lavacrum*) would seem to indicate the purification of all people entering a temple, whereas the elaborate cleansing that follows appears to be a ceremony specially related to initiation[20]. Certainly the stress on forgiveness is thus related. Ritual purity, as Festugière[21] reminds us, was an age-old pre-requisite in the Eleusinian Mysteries; he finds, however, a deeper meaning in the Apuleian context, where the vocation and grace of the goddess are needed, together with her forgiveness. Later on, in Ch. 25, where Lucius has offered to Isis a beautiful prayer, he is said to beg Mithras, the High Priest, for forgiveness (*veniam postulabam*); but the sense here is more personal on a human level—he had been unable, he says, to recompense Mithras for the great favours he had bestowed on him.

II. *Anticipated Eschatology*

It is fairly clear how the sequence of confession, judgement, and forgiveness fits into the pattern of soteriology in the doctrine of the Isiac Mystery Religion. The candidate who has reached this stage can be prepared to regard his sinful past as a closed chapter and to look forward hopefully, in view of the forgiveness bestowed on him, to a new and brighter chapter which is opened for him through the grace of the goddess and through his vows of consecration to her service. In other words, his old life has come to an end, and he is dead to its folly and sin. Now he begins a new life of purity and service. He is born again, *renatus*—a term used of the new-found humanity of the *Eselmensch*, but also of the new spiritual life to be achieved by Lucius. In the record presented by Apuleius the idea of death and rebirth through initiation comes through very clearly. The experience of initiation implies a voluntary death and a life obtained by grace. These are expressions used by the High Priest to Lucius in an attempt to explain the significance of the rites that are imminent:

> For the gates of hell and the guarantee of life were alike in the power of the goddess, and the very rite of dedication itself was performed in the manner of a voluntary death and of a life obtained by grace....
>
> (nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu positam ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari ...)
>
> (Ch. 21.)

Here the reference to the *gates of hell* (*inferum claustra*) reminds us that the promises of the cult embraced one's fate in the next world; and the term *salus, salvation*, certainly covers the idea of life saved and protected in this world as well as the next.

The new life, in fact, is viewed as *beginning at once*, and here is a significant idea shared by the other Mystery Religions and also by Christianity. Within the framework of Egyptian religion we find a parallel concept of judgement which at the same time points a contrast. Very prominent in that religion is the idea of judgement after death, with an approximation also to the ideas of confession and forgiveness. A process of confession lies behind the "Proclamations of Innocence" in Ch. 125 of the *Book of the Dead*. It is true that these proclamations are in effect ready-made guarantees with which the dead person was provided by inserting a suitable copy of the text in his tomb. It was believed, we assume, that in the posthumous tribunal before Osiris a successful outcome would be achieved by taking this ritual precaution; in other words, that the denials recorded in the text, such as *I have done no wrong against men* or *I have done no evil*, would be accepted as valid. This can be easily dismissed as a procedure rooted in a purely magical rite. It would be wiser to assume that there were real apprehensions in the minds of Egyptians as to the outcome of the tribunal, and that the thought of one's life-record being examined was often a sobering one. It was in the New Kingdom that the concept came to be frequently expressed in the representations of the deceased's heart being weighed before Osiris and the forty-two assessors. This frequency of pictorial representations may produce a sense of uniformity in spite of the numerous minor variations observable, and Eberhard Otto[22] once argued that the earlier expressions of the idea in literature, as in the *Instruction for Merikarēᶜ*, show a much more moving vitality in the spiritual sense. He goes on to admit, however, that the line which demarks magic from ethical awareness is often not easy to draw, and that some areas of Egyptian literature, especially after the time of Akhenaten, attest a consciousness of sin and a profound confessional approach[23]. Just as in the tradition of the judgement of the dead, the individual is starkly alone[24] before the gods, so in these hymns and prayers does he appear in humility as a single person before his divine rulers. A good instance of this in the context of the judgement is the tomb of Khaemweset, son of Ramesses III, in Thebes (Theban Tombs, No. 44). In several scenes the King is shown accompanying his young son; but before Osiris and Thoth the son is shown on his own[25].

The Change of Perspective

When we consider the role of divine judgement in the Mysteries portrayed by Apuleius and compare it with the examination which faces the deceased in the traditional pattern, we are struck by the change of perspective. What related in the earlier phase only to eschatology has now been transferred to the life of the believer here and now. Although eschatology in the shape of a happy afterlife is still included in the promise of salvation, the immediate emphasis is on the death and new life which are experienced at once in the process of initiation. Confession, judgement, and forgiveness form an important part of the experience and these elements too seem to be transferred from the eschatological context in the judgement of the dead to the present consciousness of the candidate for initiation.

The question naturally arises whether the idea of spiritual regeneration in this life can be traced back to aspects of the Egyptian tradition or whether it derives from the impact of the Greek Mysteries which in the Hellenistic era influenced all the rites, whatever their origin, which are called Mysteries. We know of no Egyptian ceremonies specifically related to the prospect of posthumous judgement in the sense of a preparation for it, although several works are extant which were intended as guides to the gloomy or happy possibilities of the next world. Among these *Jenseitsführer* are the *Book of the Two Ways*[26], the *Book of Amduat*, and the *Book of Traversing Eternity*. However, there were several rites connected with the cult of Osiris which undoubtedly had the effect of linking the worshipper intimately with the god who could promise him triumph in the tribunal to come; and it must be remembered that the believer's identification with Osiris was the key to this triumph. It is significant that Herodotus, when he refers (2. 171) to the sufferings of an unnamed god (it is clearly Osiris) being enacted on a sacred lake in Saïs, says that the Egyptians call the rite Mysteries (μυστήρια). Obviously the dramatic aspect of the rite was one element which recalled for him the Greek Mysteries. Sometimes the Egyptians also emphasized the element of secrecy, and in several allusions to Osiris Herodotus upholds his avowal of silence or reticence. On the other hand, the element of personal initiation seems to have been absent in the early Egyptian ceremonies, except in the case of priestly functionaries.

Whether anything of the kind developed in the Late and Graeco-Roman eras is hard to establish. The idea of the judgement of the dead persisted strongly in these periods, mostly on coffins and linen-covers. Dr Christine Seeber[27] in her valuable compilation shows that a shortened form or an isolated scene is often used. An unpublished example which probably derives from the Roman era occurs in the Wellcome Museum of the University College, Swansea. It is a painting on linen, and the style is somewhat cruder that that of earlier eras. In the scales are shown, in the traditional manner, the symbol of the heart and a figure of the goddess Maᶜat. The two gods concerned with the weighing are Thoth and Horus. Thoth, of course, is regularly depicted, but usually in the role of recorder; here he helps with the weighing, as in other examples of this period; and the presence of Horus is also distinctive of the later eras. Another distinctive point is the frontality of the figure of the deceased, and especially the fact that she is shown in Greek or Graeco-Roman dress. She recalls the tradition of Tuna el-Gebel with its fusion of Egyptian and Greek forms; and indeed the object may well derive from this area since Thoth is called, in the hieroglyphic inscription above, *Nb Ḫmnw*, "Lord of Hermopolis".

During the Ptolemaic era there appeared one remarkable representation of the judgement scene. Its special significance lies in the fact that it occurs not in a tomb but in a temple. I refer to the relief in the West Theban temple of Deir el-Medina, which was begun under Ptolemy IV Philopater (221-204 B.C.) and finished under Ptolemy VIII Euergetes II (145-116)[28]. Although the temple was dedicated to the three deities Amûn, Hathor Lady of the West, and Maᶜat, the patron goddess of Deir el-Medina[29], it is Osiris who dominates this scene, for the judgement takes place before him. Admittedly the goddess Maᶜat is also important here, for she is shown introducing the person who is to be judged, but this time in the double form of the two Maᶜats. Horus (specifically Harsiesis) and Anubis are in charge of the scales, and Thoth stands outside busy recording. We see the traditional forty-two assessors and the devouring monster who is ready to deal with the guilty. Immediately before Osiris is a symbol of embalming and then, standing on a large lotus-bud, the four sons of Horus. Now this is a temple for the use of the living, and even if the traditional scheme of the

Totengericht is fairly faithfully followed, we cannot accept that the purpose here is funerary. It is noteworthy, for instance, that the person who faces the judgement is not named; and this is quite contrary to the custom in the *Book of the Dead.* Eberhard Otto[30] argues that the temple in general emphasizes the funerary gods and the life after death and points to the final victory of Osiris over Amûn, the lord of Thebes, and this even on his own ground in Thebes. That the relief is not really concerned with the magical protection of the dead is the view of Christine Seeber[31]; she suggests rather a connection with the cult of Maᶜat, the patron goddess of Deir el-Medina, for she is also the mistress of the righteousness which holds sway in the court. If we press the point, however, that temple reliefs normally represent ceremonies that went on in the temple, and, in particular, according to the principle of *Raumfunktion*[32], in an area of the temple adjacent to the representation (and this relief was in a southern sanctuary of the building), then we must agree with Yoyotte[33] that we have here a rite that was practised for the living. He compares the statement in the Rubric at the end of Spell 125 of the *Book of the Dead*, to the effect that he for whom this roll is used shall prosper, together with his children; and that *he shall be a favourite of the King and his courtiers*—a somewhat materialistic approach, but one which indubitably implies success in this world.

What exactly happened in the rite in Deir el-Medina is a matter of surmise. Yoyotte suggests that the participants may have been people who were getting worried about their prospects in the afterlife in view of their feelings of guilt. One recalls the statement of the High Priest to Lucius (Ch. 21), that the goddess tended to choose for initiation persons who were approaching the end of life.

III. *The Eleusinian Experience*

Although living people participated, doubtless with confession and remission of sins, the emphasis would still be on preparation for life after death. A similar emphasis was present in the Eleusinian rites. It has been argued that they were not so exclusively concerned with eschatology. Thus A. D. Nock,[34] after describing the Greek rites at Eleusis, refers to the worship of Egyptian and other Oriental gods in the Hellenistic era, and states that this worship "was subjected to Greek influences which humanised its mythology and caused it to be less otherwordly and to stress mystic redemption in this life and not exclusively happiness hereafter". How far can we accept "mystic redemption in this life" as a part of the Eleusinian experience? As far as the iconography of the rites is concerned we now have the valuable study by Ugo Bianchi[35]. Some of the evidence assembled by him relates quite clearly to the concept of divine judgement.

Southern Italy provides such evidence in a number of painted vases from Apulia. Several of these depict scenes in Hades and the judges are shown, together with, occasionally, the tortures of the damned[36]. A fragment of an amphora now in Karlsruhe[37] shows three judges: Dikê in the top register, and below Aeacus and Triptolemus. Seated and apparently bound is Peirithous, King of the Lapithae. They can all be identified from inscriptions, whole or partial, and it is noteworthy that Dikê is lifting a sword high. Peirithous is shown with a huge serpent, probably as a punishment. In the myth he is said to have tried to carry off Persephonê from Hades to be his wife, and in this Theseus is said to have aided him.

In a more aggressive scene from another vase, Peirithous and Theseus have been bound by a winged Fury[38]. Pluto is seated above them and Persephonê stands holding torches in both hands. Again the scene is drawn from mythology. Peirithous and Theseus are being punished for their attempt to take Persephonê away from Hades. The question naturally arises whether the two heroes who are being thus chastised have a more generalized significance. This is probably the case, the myth being interpreted to mean that this is what happens after death to those who act violently and criminally[39]. It is an example of mythology becoming paradigmatic, as happened with the better known sinners Tantalus, Sisyphus, and Ixion.

Admittedly these depictions have no demonstrable connection with initiation into the Mysteries although they undoubtedly belong to the doctrinal background. Yet there are others which are closely related to initiation. Another Apulian amphora[40] depicts a female initiate seated on a chair. To her right a second female figure is standing, and with her left hand she is pushing forward a small winged female attendant who is in the act of placing on the initiate's head a garland or crown. The initiate herself is holding up a large basket on her lap and she is looking to her left where a young man is presenting her with a bird.

If this is a clear instance of an initiate being honoured, there are other non-mythological figures which cannot be interpreted so easily, although Günther Zuntz[41] is prepared to explain such figures as "initiates of the Eleusinian mysteries". These vase-paintings have been dated to the second half of the fourth century B.C. (about 340-310

B.C.)[42], and the view of Zuntz[43] is that "they represent typical figures of Attic mythology, adding to the traditional denizens and visitors of Hades (such as Tantalos, Sisyphos, and Herakles) the judges of the dead whom we know from Plato, and the Furies in the shape which Aischylos and Euripides had made canonical".

It is possible, at the same time, that the early Greek concept of judgement was itself indebted to the Egyptian tradition of the psychostasia and that it reached the Greeks by way of Crete. Certainly the distinctive symbolism of the Egyptian tradition is found in Crete and Greece, as I have argued elsewhere[44]. An example from Mycenae is found in the scales in which golden butterflies are weighed, the butterfly being symbolic of the soul[45]. In the Greek tradition, however, it is interesting to note that the borrowed symbolism is applied differently: it now concerns the fates of people who are still alive, as in a depiction of the fates of Hector and Achilles being weighed by Zeus and Hermes[46]—a concept known to Homer and Aeschylus[47].

It is strange how the Greek application of this symbolism seems to strip it of moral significance. The element of dealing with living people is very relevant to the problem we are facing. It should not be exaggerated, however. If Hector and Achilles are still alive when their fates are being weighed, yet the whole thing concerns very much the impending death of one of them—that of Hector, as it turns out. The context is charged with the idea of death and doom. Even in the early concepts associated with the Eleusinian rites there is a similar concern with death; but also, of course, with the possibility of life after death. The divine retribution proclaimed in the Homeric Hymn to Demeter is to fall on the unjust. Possibly it is envisaged as beginning already in this life, but the stress is on its operation in the afterlife:

> But on the unjust vengeance shall for ever fall.
> Τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα.
>
> Hom. Hymn to Demeter, 366.

The basic theme is thus "an eschatology of compensation"[48]. Happiness is experienced, for the same hymn says (480 ff.) that *Happy* (ὄλβιος) *is he among men on earth, who has seen these things* (i.e. the Mysteries). But it adds that *the uninitiate, who has no share in them, never experiences blessings of this kind once he is dead in the misty darkness below.* Clearly the happiness is envisaged mainly as belonging to the next world; it begins now, but it is firmly linked to the prospect of a blessed afterlife. The same word (ὄλβιος) is used by Pindar[49] of the blessedness of the Eleusinian initiate: he is said to understand the end of mortal life and its God-given beginning. This is from a dirge in memory of an Athenian initiate (perhaps of Hippocrates, brother of the statesman Cleisthenes), so that a funerary emphasis is natural in the context. John Sandys[50], in his Loeb translation, interprets the words God-given beginning (διόσδοτον ἀρχάν) in the sense of "the beginning (of a new life) given of god"; but the *beginning*, as contrasted with the *end* in death, probably refers to the divine source of life. The position is doubtless rightly summed up by saying that "the neophyte acquires privileges and is promised happiness in this life and in the life after death"[51], provided that the present happiness is explained as one which is based on the hope of immortality.

Here, then, the Greek experience is similar to that achieved by the Egyptian rites of Osiris, where the hope of immortality was related to the myth of the god as presented in dramatic ceremonies. In the Egyptian setting the individual worshipper views the drama that is enacted; he joins large numbers of other participants. But it is only when he is entrusted with priestly functions, as in the case of Ikhernofret, that initiation is necessary; and the person thus privileged is allowed to deal with inner secret rites, such as the adornment of the god's statue. In the Greek tradition every individual who wishes to participate must be initiated. Yet it would be wrong to point too stark a contrast here, for in recent years the collective aspect of the early Greek rites has become clearer. The two gifts of Demeter at Eleusis were the nurturing of the crops, which is linked to the civilizing mission of Triptolemus, and the hope of life after death; and they could both be understood in a communal sense[52]. The restriction to Greek speakers confirms this. Bianchi[53] speaks of "the individual initiation of groups of citizens"; and he adds, "therefore here we have a collective intention, shared by all the citizens". In fact, the Greeks, unlike the Egyptians, provided one instance where even the psychostasia was used in a collective sense. In the *Iliad* (8. 69 ff.) the fates or death-daemons (κῆρες) of the Trojan and Greek armies are said to be weighed by Zeus in his golden scales. One figure is envisaged in each scale, but it has a collective reference. The Egyptians, on the other hand, adhered resolutely to the individualism inherent in the concept. Doubtless the compulsion of the symbol was operative here: normally one can only weigh one thing at a time.

By the Hellenistic era, however, the importance of the individual was much enhanced. It was favoured by the influence of astrology and it is clearly attested in the Mystery cults. It is true that societies of worshippers were very popular in Egypt and the Greek world, and they had the attraction of a kind of club. But the cohesion of these groups was based on the shared experience of individual initiation[54]. Certainly the essence of confession, judgement, and forgiveness in the context of the Mysteries is that the individual takes part on his own. Incidentally, in his account of the Isiac procession Apuleius (*Metam.* 11. 10) says that a priest displayed an *emblem of justice, a deformed left hand with the palm outstretched* (*aequitatis ostendebat indicium deformatam manum sinistram porrecta palmula*). The hand that offers Mâ'at, the Egyptian goddess of justice, seems to lie behind this statement, although Kákosy[55] has ingeniously suggested a connection between this and the Egyptian words for "hand" and "five", which are similar, adding the Pythagorean idea that "five" is the unit most expressive of justice.

IV. *The Mysteries of Mithras*

An element of confession and moral revision is attested for the cult of the Cabeiri at Samothrace. The Mysteries there have been described as "involving a preliminary confession of sins"[56]. According to Diodorus Siculus[57] the gods (i.e. the Cabeiri) *bring unexpected help to those of the initiates who call upon them in the midst of dangers*—a clear indication of their saving power in this life. Diodorus refers then to the moral influence which is immediately operative:

> They say that those who have participated in the Mysteries become more devout and upright and in every way better than they were before.

Yet this is a somewhat vague and general statement[58], unlike the previous one, and probably could be applied to other Mysteries too, especially the Eleusinian.

In the iconography of the initiation rites of the Mithraic Mysteries we find clearer evidence of a phase of judgement and also of punishment. It was said of the Emperor Commodus (A.D. 180-92), who himself became a devotee of both Isis and Mithras that he stained the Mithraic rites with an act of homicide[59]. This was clearly not a feature of the rites, but the writer adds that in them it was usual to say or represent something that would give a show of terror (*ad speciem terroris*). It is possible that these words may be applied to some of the quite tough and difficult ceremonies which the novice had to enact. Several of the relevant representations recall the role of Mithras as judge, although he is not depicted as such in these scenes. Like Aryaman and Varuna he had a disciplinary judicial function[60]. He figures as one of the three judges of the dead when they arrive at the bridge Cinvât[61].

We are interested, however, in a judgement that may have characterized the initiation. A worshipper of Mithras has stated on a wall of the Santa Prisca Mithraeum that on the 20th November of the year A.D. 202 he was *natus prima luce*, "born at the breaking of dawn"[62]. But the term *renatus*, "born again", is also used[63]. From the evidence of the iconography we can confidently say that this process was not without birth-pains, reflected in the trials inflicted on the initiand. Some of the inscriptions also attest this. Two lines from Santa Prisca refer to a consuming by fire[64]:

> Accipe thuricremos pater accipe sancte Leones,
> Per quos thuradamus per quos consumimur ipsi.

After a detailed discussion Vermaseren[65] translates them thus:

> Accept, o holy Father, accept the incense-burning Lions
> Through whom we offer the incense, through whom we ourselves are purified.

He shows that the Lions, who represent the fourth grade of initiation, are especially connected with the element of fire. They wear a bright-red dress. In these rites fire, like incense, has a purifying force. At the same time baptism with water was necessary. The initiate in the previous grade, that of Miles, received on his forehead, in a baptism of fire, a mark which was made by burning the skin[66].

Apposite in this connection are the wall-paintings found in the Mithraeum in Capua. They were first discovered in 1922 and published two years later by the Italian scholar A. Minto; but it is only fairly recently that they have been published in colour and with an elaborate documentation: I refer to the study by Vermaseren in his *Mithriaca* I (1971), where he has added a detailed commentary on the symbolism, drawing also from texts. In one scene[67] a mystagogue, who is perhaps also a *Pater*, is shown wearing a white tunic with red borders. He is pushing the initiand by the shoulders; and this person is naked and blindfolded. His hands are outstretched and he is proceeding slowly and uncertainly, relying obviously on his guide. There is doubtless a symbolism attaching to the temporary blindness. The novice has not yet seen the secrets of the Mysteries. As for the nakedness, he has not yet put on the new garments pertaining to the new life; perhaps the state of nudity in birth is suggested. In another scene[68] the novice is kneeling on his right knee before the mystagogue; another figure approaches with a red tunic and red helmet; he is holding a flaming torch near the head of the novice, and he is identified by Vermaseren as one with the grade of *Miles*. A similar scene was represented on a marble base which was perhaps found at Velletri but which has since disappeared; the neophyte again had to face a flaming torch, and Vermaseren rejects the idea that Sol and Mithras may be figured here, since initiation is the theme. A third scene[69] again shows the neophyte being treated somewhat aggressively. Behind him stands the mystagogue who is pressing his left foot on one of the calves of the neophyte; the latter is kneeling on both knees and his arms are crossed on his breast; and yet with one hand he appears to be offering a rhyton to the mystagogue, who is pouring liquid into it from a little cup. Some of these details are not very clear in the photograph; nor is the action of the approaching *Pater* clear.

One of the punishments or ordeals imposed may have led to serene relief. Vermaseren[70] quoted the dictum of the fourth-century writer Ambrosiaster about the tying of hands. He says that

> some of them have their hands tied together with chicken guts, and they are then thrown over pits filled with water while someone approaches with a sword, cuts through the gut bonds and so calls himself the Liberator.
>
> (alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta qui se liberatorem appellet.)

It is doubtful whether this hint of a "theology of liberation" in the saving process has deep roots in Mithraism. The Isiac candidate, at the end of Apuleius' Ch. 15, is told to combine the idea with that of a "voluntary yoke" and here there is a clear parallel to Christian teaching.

The ordeal by water mentioned by Ambrosiaster and also the ordeals by fire prompt a comparison with the rites of initiation by which primitive societies admit persons to a special status, as, for instance, the admission of youths to the rank of adulthood. Trials and ordeals are frequently practised, as Mircea Eliade shows in his *Rites and Symbols of Initiation* (1958, repr. New York, 1965)[71]. It is noteworthy, however, that Eliade is not so convincing when he deals with "patterns of initiation in higher religions" (his Ch. VI). He can say, for instance (p. 117):

> But even so, it is impossible not to realize all that distinguishes Christianity from the Essenes and in general from all contemporary esoteric cults. Above all, there is the feeling of joy and newness.

To claim this feeling as being distinctively Christian is wide of the mark, for it is the dominant note of the experience conveyed by Apuleius[72].

Eliade[73] strangely describes the *taurobolium* as "the chief rite of the mysteries of Mithra", and the only other Mithraic ceremony he refers to is "climbing a ladder with seven rungs, where the rungs, he says, are connected by Celsus with the seven planetary heavens".

Was there a moral element in the Mithraic ordeals? The Suda says under *Mithras*, that no one could be initiated into the Mysteries, if, after having undergone a certain number of ordeals, he did not show himself to be sanctified (ὅσιος). It would clearly be unwise to give a purely physical or externally ritualistic meaning to them. Certainly the religious interpretation of ordeals which prevailed right up to the Middle Ages and afterwards was that they expressed, in the fate of the person tried, the judgement of God[74].

In the case of the Mithraic ordeals it seems advisable to look for possible antecedents in the early Iranian cult, although the precise situation of the probing of a neophyte may not be present. We have seen that trials involving fire are prominent in the process of initiation, and the role of fire in early Mithraism is likewise conspicuous. A *graffito* from Santa Prisca was read by C. W. Volgraff[75] as *Te cauterio i Saturne i Ata [r i] i Opi* (*I brand thee, come Saturn, come Atar, come Ops*), where Atar is a Persian god of fire, although the word also occurs as a common noun for "fire". We have seen that branding did occur in Mithraic rites, but the reference just quoted must remain doubtful. What is significant is that in early Iranian religion fire was intimately associated with Mithra as the personified power of the covenant. It was customary to swear covenants by Mithra in the presence of fire; and it was through fire, in a judicial ordeal, that the man who was false to his covenant was convicted and consigned to death[76]. Describing various forms of ordeal by fire in the ancient religion, Mary Boyce[77] refers to one inflicted on a warrior prince: he has to ride fast between two huge fires, and his innocence is demonstrated if he remains unscathed, for *when ... God doth so vouchsafe, the breath of fire is even as the wind.* Here the god referred to is doubtless Mithra the Judge. Another form of the fire-ordeal was the pouring of molten metal on to a naked breast; survival proved innocence—a test which appears in Zoroaster's vision of the Last Judgement. If we recall the priest who holds a blazing torch before the eyes of the neophyte in the Capuan Mithraeum, the idea of a sacred covenant made in the presence of fire may be denoted, for the neophyte is in the process of making such a covenant of allegiance to the god. In Section 1. 3 of the Avestan Hymn to Mithra, which was written in the fifth century B.C., the god Atar (Fire) assists Mithra, and they both favour *those* *who are not false to the contract*[78]. On the other hand, the blazing torch might be a medium of testing the neophyte's innocence, in which case the judgement of Mithras on him is expressed through the ordeal[79]. A branding is probably not implied here. Whereas the links between Western Mithraism and the early Iranian tradition are not always easy to indicate, if only because the time-gap is so large, there can be little doubt that the fire-ordeals, which are so closely related to Mithra himself, should be derived from the ancient source[80].

V. *The Dionysiac Mysteries*

In the art concerned with the Mystery Religions the most celebrated illustration of a doctrine of punishment and reward is an episode in the 'Great Fresco' of the Villa dei Misteri near Pompeii. The series to which the episode belongs is clearly related to the Dionysiac Mysteries, and the work is dated to the era of the Late Republic or the Early Empire. Its Dionysiac character is proved by the scene depicting the marriage of Dionysus and Ariadne (or Persephone or Aphrodite), by the presence of Silenus and satyrs, and by other obvious elements of Dionysiac symbolism. A female neophyte seems to be present in the scenes, and the first episode, which shows a sacred text being read, points to a ritual aspect, probably that of initiation, although we may well doubt whether the whole process is being depicted[81].

One of the closing scenes shows a young woman who is kneeling and is partly stripped, being subject to a whipping. She is bending on the knees of another seated woman who is apparently keeping her in a position so that the whipping may be properly carried out. Yet the following scene shows a joyful dance under the auspices of the god Dionysus. A scene which may be unconnected with this—it is apart from the series—shows a bride preparing her toilet, and a widely accepted explanation of the whole series is that it portrays and symbolizes Dionysiac rites that precede the wedding of a human bride[82]. If we ask why on earth a young woman should be scourged on the occasion of her wedding or in a rite immediately preceding her wedding, we are told that in ancient ritual flagellation was believed to confer fertility, as in the Roman *Lupercalia*. There is clear evidence too that occasionally this happened in Dionysiac rites: see Pausanias, 8. 23. 1 and Nonnus, *Dionysiaca*, 9. 261-4. But I can find no evidence that such a rite ever formed part of a marriage ceremony or of a prelude to it. It might be urged that whipping can provide sexual stimulation, but its use in ancient or modern marriage rites does not seem to be attested. It would certainly not be a very nice thing to inflict on any bride in connection with her wedding.

Such ideas collapse rather badly when we observe who is responsible for the flagellation. It is a tall female figure with high boots. She is fitted with huge dark wings, and must therefore have divine associations. She is raising her left arm, perhaps as though to deprecate the phallus in the *liknon* which is being exposed by another woman; but others have seen in this gesture an involuntary concomitant of the whipping posture. Certainly there are affiliated representations which show Aidos, Modesty, fleeing at the sight of the phallus; see Bianchi, op. cit. 14. Günther Zuntz[83] has gone so far as to explain the flagellation as "a Roman intrusion" and a reflection of Augustan[84] Puritanism, in this case implying "a deprecation of extra-marital sexual relations". However, if anything is clear and indubitable about the Pompeian fresco, it is its thoroughly Dionysiac tone and theme. The right procedure, it seems to me, in seeking to interpret the judgement implemented in these scenes is to look back to the history and content of the cult. While its early excesses were doubtless modified in a Roman setting, the ecstatic message of Dionysus remained the same: the life-force associated with the god must be accepted in the sense of sexuality and physical fertility, and with this acceptance comes a warrant of continued bliss after death. It is the opponents of the cult and its message that are punished. The classic case is Pentheus, whose main attack on the cult derives from condemnation of its sexual freedom; he says of the cult's female devotees, "They creep away one by one to a solitary place to serve the lust of males" (Euripides, *Bacch.* 222-3); Pentheus is "the dark puritan whose passion is compounded of horror and unconscious desire"[85]. His savage and cruel death was a result of the triumph of Dionysus, and it is relevant to our theme that it was portrayed in the *Casa dei Vettii* at Pompeii[86]. In this vibrant painting Pentheus is attacked by three Maenads, one of whom holds her thyrsus aloft, ready to strike him; behind are two Lyssai, also threatening him, each being equipped with a torch and a whip. The raised thyrsus and the whip recall the scourging female in the Great Fresco. Admittedly, the kneeling female is not openly associated with the resistance of a Pentheus; but we must assume that the rejection of sexuality is what is being punished.

Yet the female who carries out the whipping is not a Maenad. She is winged and solemn, a figure from another world. While she is acting on behalf of the Dionysiac code, the initiation must be partly focussed on the afterworld. She may be Dikê, as Nilsson calls her; perhaps an Erinys or Anankê or Adrasteia; but in a context that is so intensely Dionysiac she must be inflicting punishment for resistance to the ecstatic call of the cult. Only after the punishment can the joy of union with the god's followers ensue; and it is a joy that implies a blessed immortality. The marriage symbolism, denoted especially in the depiction of Dionysus and Ariadne, will refer to the union of the neophyte's soul with the god[87]. In the final scene there is shown, in the background, a tall female dressed in black who is holding the thyrsus in her hand; in front is a nude female figure raising her arm and clashing cymbals together. She is evidently beginning the Dionysiac dance, and the ecstasy of this rite was doubtless connected with the promise of a joyous immortality. On the other hand—and this is where I disagree with Nilsson—the happiness thus achieved is not exclusively applied to the afterlife. It is probably envisaged as beginning here and now.

The episode of judgement is therefore a phase, as here presented, in a Dionysiac initiation, though not of Dionysus himself (as a child) according to the view of G. E. Rizzo[88], nor yet, in a specific sense, of a bride. What is problematic is how far, at this time, the ideas which Bianchi[89] terms "mysteriosophic concepts of *kolasis* and liberation of the soul, the divine element", should belong to the interpretation. Thus the phallus as a symbol may be given a universal and cosmic application. I would urge, however, that the *kolasis* should not be given an anti-Dionysiac meaning.

Conclusions

We have seen that the idea of judgement occurs prominently in several of the Mystery cults. It is part of the process by which a man achieves entry and initiation; it is a station where he must halt on the way to salvation. But it is clear that there is considerable variety in the manner and nature of the judgement. Sometimes, indeed, the application of the idea in one cult contradicts that in another. Thus the Dionysiac judgement condemns a refusal to accept the joys of love and fertility. The Isiac judgement in the account by Apuleius, on the other hand, condemns the opposite attitude and accuses Lucius of sensuality.

A popular idea at one time was that all the Mystery cults were essentially the same and that when the original Greek framework was imposed on the several oriental cults, these were thoroughly assimilated to the Greek model of Eleusis. This was manifestly not the case with the Egyptian Mystery cult, where concepts of the Ancient Egyptian religion were preserved to a great extent. Our study of the episode of judgement shows that each cult is best explained through its own background and history. The similarity of form may conceal a great variety of content and substance.

It is true that the Mystery cults borrowed freely from each other. Their attitude, far from being exclusive, was syncretistic and ecumenical. An example is seen in the figures of Eros and Psyche which are found in the Mithraeum of Capua and also in the Iseum at Savaria[90]. What is denoted in each case is the guiding of the Soul by Eros on its journey to the afterworld. At the same time a distinctive substratum can be seen in each of the Mystery cults although it has not yet been exactly defined in each case.

NOTES

[1] P. 20. He finds only one reference to Osiris (*De deo Soc.* 154) and none to Isis.

[2] *Apol.* 55 (p. 62, 23).

[3] Cf. my *Apuleius of Madauros, The Isis-Book* (EPRO, 39; Leiden, 1975), 4.

[4] In *CdÉ* 52 (1977), 295.

[5] *Perhumanum in aspectum meum attonitus.* K. Dowden in *CR* 28 (1978), 51 objects to *perhumanum* because the vulgate reading *inhumano* in the phrase *vultu geniali et hercules perhumano* "draws the force of 'like a δαίμων' out of *geniali*". Apuleius, however, often uses *genialis* in the sense of "pleasing, agreeable": see *Thes.L.L.* 6, 1807, 36 ff. and my *Isis-Book*, 183. By reading *perhumanum* one supplies a reason for the priest's astonishment.

[6] *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley, 1954, repr. 1960), 79, referring to *P. Oxy.* 1381 and Aelius Aristides, 48. 71 ff.

[7] Cf. my *Isis-Book*, 272-3.

[8] *Apol.* 55 (62, 26 f.).

[9] *Das Isisbuch des Apuleius* (Stuttgart, 1938), 80-81.

[10] Cf. Max Pohlenz, *Die Stoa*, I (Göttingen, 1948), 241 (on Hecaton); F. H. Sandbach, *The Stoics* (London, 1975), Index s.v. Self-sufficiency.

[11] *Epist. Mor.* 88.

[12] Cf. my *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff, 1970), 256. In 1 Cor. 1. 30 it is said of Christ, "for God has made him our wisdom"; see H. D. Betz and E. W. Smith Jr. in *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, ed. H. D. Betz (Leiden, 1975), 41.

[13] See my "Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius" in *Aspects of Apuleius' Golden Ass* ed. B. L. Hijmans Jr. and R. Th. van der Paardt (Groningen, 1978), 141-166, esp. p. 141. See also the discussion by G. N. Sandy in the same volume, pp. 123-40.

[14] "Serviles Voluptates in Apuleius' Metamorphoses", in *Phoenix* 28 (1974), 234-44. That a fusion of lust and magic is attacked is also the view of Serge Lancel in *Rev. Hist. Rel.* 160 (1961), 32 f. L. A. MacKay in *Arion* 4 (1965), 474-80 argues that the basic sin of Lucius is "disobedience, self-will".

[15] Ibid.

[16] See Joseph Berreth, *Studien zum Isisbuch Apuleius' Metamorphosen* (Ellwangen, 1931), 102, who also suggests that *vitae scilicet praecedentis vitae* may refer to the life of Lucius before the narrative of the novel begins. See further my *Isis-Book*, 257. The idea of a set formula is supported by Festugière, op. cit. 78 and 164 f. A more general doxology appears in Ch. 13. Cf. the shout of the people at the end of the *Ephesiaca* of Xenophon of

Ephesus: "Isis is a great goddess", on which see R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Munich, 1962), 111-12; cf. J. Gwyn Griffiths in *Hommages Vermaseren*, I (Leiden, 1978), 423.

[17] In *TAPA* 100 (1969), 487-527.

[18] See my *Isis-Book*, 248-50 and 354, with refs. to various discussions.

[19] In origin Tychê, like Moira, is subordinate to Zeus. Cf. Ugo Bianchi, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ: *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei greci* (Rome, 1953); Walter Burkert, *Griechische Religion* (Stuttgart, 1977), 287.

[20] Françoise Dunand in *CdÉ* 52 (1977), 298-9 would deny the application of the term "baptism" to either of these rites of ablution. She avers that it is the ceremony of initiation that makes of Lucius a *renatus*. One must agree on the latter point; but the forgiveness of the gods is an important preliminary experience, and it is explicitly connected with the second purification.

[21] Op. cit. 79.

[22] *Osiris und Amun* (Munich, 1966), 35-6.

[23] See the section "Persönliche Gebete und Lieder" in H. Brunner, "Ägyptische Texte" in *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* ed. W. Beyerlin (Göttingen, 1975), 56 ff.; also the parallel section in Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich, 1975), 349 ff.

[24] He is guided often by a deity, and occasionally accompanied by his wife, but of necessity he is himself alone involved in the assessment.

[25] Observed by the writer, 15. 1. 1966.

[26] For the preservation of some ideas of this book in the synopsis given by Apuleius in Ch. 23 of the initiation experience see Jan Bergman, "Zum Zwei-Wege-Motiv" in *Särtryck Ur: Svensk Exegetisk Årsbok* 41-42 (1976-77), 27-56, esp. 53-4.

[27] *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten* (MÄS 35; Munich, 1976), 48 ff.

[28] See E. Otto, *Osiris und Amun*, 64, No. 8 and pl. 8.

[29] Christine Seeber, op. cit. 29.

[30] *Osiris und Amun*, 64. It is certainly true that the influence of Osiris in the Late Era and afterwards becomes much stronger, and that he invades the world of the living. Cf. J. Černý, *Ancient Egyptian Religion* (London, 1952), 137, who points to the use of the name Osiris in proper names (e.g. Petosiris whose floruit was c. 420 B.C), a practice which was earlier eschewed because of the god's association with death. Černý misleads, however, when he goes on to say that "the cult of the sun-god Rē vanished". As Rēᶜ-Ḥarakhty he is prominent in the Edfu Temple.

[31] Op. cit. 29.

[32] Cf. Dieter Arnold, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches* (MÄS 2; Berlin, 1962).

[33] In *Le Jugement des Morts* (Sources Orientales, 4; Paris, 1961), 66. Cf. S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead* (London, 1967), 204 n. 96).

[34] *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York, 1964, first publ. 1928), 8.

[35] *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions, 17, 3; Leiden, 1976).

[36] Ibid. 11-12.

[37] Ibid. Fig. 72, with Bianchi's note on p. 34.

[38] Ibid. Fig. 73, with Bianchi's note on p. 34.

[39] Cf. Bianchi's caption: "Two damned souls bound by a winged fury".

[40] Bianchi, op. cit. 34, No. 74 and Fig. 74 ("Symbols probably representing the privileges of an initiate in the world beyond").

[41] *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia.* (Oxford, 1971), 412.

[42] Ibid. 297, given as the view of R. Pagenstecher.

[43] Ibid. 411.

[44] J. Gwyn Griffiths, *The Divine Tribunal* (Swansea, 1975).

[45] Ibid. 15-16.

[46] Ibid. 16.

[47] Cf. Erwin Rohde (tr. W. B. Hillis), *Psyche* (8th Ed., London, 1925, repr. 1950), 199 n. 100.

[48] Bianchi, *The Greek Mysteries.* 12.

[49] Fr. 137a, ed. B. Snell.

[50] *The Odes of Pindar* (2nd Ed., London, 1919, repr. 1930), 592-5.

[51] Bianchi, op. cit. 2.

[52] Cf. Walter Burkert, *Homo Necans* (RVV. 33; Berlin, 1972), 280. ("In Athen steht die Polis-Gemeinde in engster Beziehung zu Eleusis".)

[53] *The Greek Mysteries*, 4. Cf. A. D. Nock in "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" (1952) in *Early Gentile Christianity*, 110: "the emphasis was on the action and was objective and not subjective, collective and not individual". He is referring to the early rites.

[54] Cf. my *Apuleius. Isis-Book*, 318-9.

[55] In *Antik Tanylmányok* 15 (1968), 243-5; cf. my *Apuleius, Isis-Book*, 203-7.

[56] A. D. Nock, *Early Gentile Christianity*, 6.

[57] 5. 49. 5-6 (ed. C. H. Oldfather, Loeb, III, 1939, p. 234).

[58] Cf. Bloch, "wertlose Redensart", quoted by O. Kern in *PW* s.v. "Kabeiros und Kabeiroi" (1919), 1433 f.

[59] *SHA, Commodus*, 9. 6 (ed. D. Magie, Loeb, 1922, p. 288): *sacra Mithriaca homicidio vero polluit.* Cf. M. J. Vermaseren in *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome* (Leiden, 1965), 125.

[60] Cf. H. W. Bailey in *Mithraic Studies*, I (Manchester, 1975), 14 (ed. J. R. Hinnells).

[61] Cf. S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead* (London, 1967), 154.

[62] Vermaseren, *CIMRM*, 498; id. *Santa Prisca* 208; cf. R. E. Witt in *Mithraic Studies*, II (1971), 489.

[63] Vermaseren, *Santa Prisca*, 207 ff. in a couplet which he translates (p. 208), "Sweet are the livers of the birds, but Mithras' care guides him who is piously reborn and created by sweet things".

[64] Ibid. 224 with Fig. 70 and Pl. LXIX, 1.

[65] Ibid. 232.

[66] Vermaseren, ibid.; also id. *Mithras, the Secret God* (London, 1963), 145, quoting Tertullian, *De praescr.* 40, *(Mithras) signat illic in frontibus milites suos.*

[67] Vermaseren, *Mithriaca*, I (1971), 26-7 with Pl. 21. The whole series is also discussed by him in *Mithras, the Secret God*, 131-3 with Figs. 51-3.

[68] Id. *Mithriaca*, I, 28 ff. with Pl. 22.

[69] Ibid. 45-7 with Pl. 28.

[70] *Mithras, the Secret God*, 133; cf. Nicolaus Turchi, *Fontes Historiae Mysteriorum Aevi Hellenistici* (Rome, 1930), 291.

[71] Cf. several discussions in C. J. Bleeker (ed.), *Initiation* (Leiden, 1965); also Bianchi, *The Greek Mysteries*, 3-4.

[72] See André-Jean Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley, 1954, repr. 1960), 80-84; my *Apuleius, Isis-Book*, 54-5; 345.

[73] *Rites and Symbols of Initiation*, 93-4. For the dictum of Celsus see Origen, *Contra Cels.* 6. 22 = N. Turchi, *Fontes*, 284; cf. Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, 138.

[74] See Hermann Nottarp, *Gottesurteilstudien* (Bamberger Abhandlungen, II; Munich, 1956).

[75] See Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, 42 and in more detail in *Santa Prisca*, 147 with Fig. 33, where he also gives R. Egger's very different reading, *M. Aur ... [? pa] t(er) Cauti dat l(ibenti) a(nimo).*

[76] See Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism* (Handbuch der Orientalistik, I, 8, 1; Leiden, 1975), 28-9.

[77] Op. cit. 35.

[78] See Ilya Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959, repr. 1967), 74-5; cf, his remark on p. 30 that "Indo-Aryan contracts" were concluded in front of blazing fire under the sanction of Mitra or Mithra.

[79] According to LeRoy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO 11; Leiden, 1968), 299, the action was "symbolic of an engendering of the *pneuma* or *asthma* in the reborn *mystes*"; he compares the "flame of fire" on the head of Mithra "while being engendered in the Petra genetrix".

[80] On fire in Mithraism see Vermaseren in *Santa Prisca*, 299 f.; id. *Mithriaca*, IV (Leiden, 1978), 33 (the lion as a symbol of fire); LeRoy A. Campbell, op. cit. 147 et al.; Robert Turcan, *Mithras Platonicus* (EPRO 47; Leiden, 1975), 92 ff (on statements by Firmicus Maternus).

[81] The work has been much discussed. See Martin Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957), 66-76 and 123-32; Reinhard Herbig, *Neue Beobachtungen am Fries der Mysterien-Villa in Pompeji* (Baden-Baden, 1958), with his bibliography; Erika Simon, in *JDAI* 76 (1961), 111-72; K. Lehmann, in *JRS* 52 (1962), 62-8; G. Zuntz in *Proc. Brit. Acad.* 49 (1963), 176-201; Ugo Bianchi, *The Greek Mysteries* (Leiden, 1976), 13-15 and 36-7 with Figs. 90-92.

[82] Thus Margarete Bieber, in *JDAI* 43 (1928), 298-330; Jocelyn Toynbee, in *JRS* 19 (1929), 67-87; A. Maiuri, *La Villa dei Misteri* (Rome, 1931), 155 ("cerimonia di iniziazione di giovani spose ai misteri", with a flagellation to confer fertility); Reinhard Herbig, op. cit. 48 ("dionysische Weihe einer irdischen Braut"); Erika Simon, op. cit. 116.

[83] *Proc. Brit. Acad.* 49 (1963), 176-201, esp. 194 ff. Cf. E. Pottier, in *Rev. Arch.* 1915, 2, 342.

[84] Some scholars would admit an Augustan date for the work, but the majority opt for an earlier date. See Zuntz, op. cit. 200 n. 1. It is, in any case, generally accepted that it imitates an earlier original.

[85] E. R. Dodds, *Euripides, Bacchae* (Oxford, 1944), 93.

[86] Herrmann - Bruckmann, *Dkm. der Malerei*, I (Munich, 1904), 54 (Text) with Pl. 42; cf. Karl Schefold, *Pompejanische Malerei* (Basel, 1952), 42 with Pl. 44; for another fragmentary scene in which Pentheus figured at Pompeii see Schefold, *Vergessenes Pompeji* (Bern, 1962), 91.

[87] Cf. M. Rostovtzeff, *Mystic Italy* (1927), 42 ff. on "the sacred marriage of the soul", following the views of V. Macchioro. Cf. the latter's *Die Villa der Mysterien in Pompei* (1928).

[88] *Dionysos Mystes* (Naples, 1915), 39 ff. To him the wielder of the whip is Adrasteia, who has come to disturb the mystic rite of unveiling the phallus.

[89] *The Greek Mysteries*, 14.

[90] Cf. Vermaseren, *Mithriaca, I*, 23.

DISCUSSIONE

CASADIO: I would like to stress three points in this both rich and refreshing assessment of the evidence about Greek mysteries. I beg your pardon if I am a little bit critical.

Firstly, concerning the three vases, the s.c. Apulian vases from Bianchi's *Greek Mysteries* (Altamura, Ruvo, etc.), they are presenting admittedly, for the archaeologist, the Orphic view of the underworld, of life after death. So when you speak of them with a title such as Eleusinian mysteries, it is somewhat misleading, because Mylonas, for example, some years ago stressed appropriately that there is nothing common, he thought, (somebody else thinks differently) between Eleusis and Orphism. In fact, they might represent an Orphic conception of the underworld, or might reflect popular beliefs rooted in the primitive culture of southern Italy. It is very difficult that they should be connected with the Athenian mysteries of Eleusis.

Secondly, regarding Dionysiac mysteries, we have after scores of interpretations a new, completely new view about the meaning of the famous frescoes of Villa Item. It is a view that is, I can say, post-Freudian, nearly Reichian; it is a vitalistic, 'biocosmic' view, if we take up the term of Mr. Turcan. I can agree with that view insofar as it is an up-to-date interpretation, very different from that of Zuntz, who, in my opinion, is quite wrong when he reads in a scene of those paintings a deprecation of "extra-marital sexual relations". This is utterly inconsistent with the Dionysiac way of life, if we bear in mind the fertility connections of the *phallus* in *Dionysiaca* or the scandal of Bacchanalia. But I cannot agree when you, to find evidence for this, call for help Macchioro's famous, but just a little out-dated book. Indeed, when Macchioro speaks about the union, the so called "marriage" of the soul with the god, his conception is Orphic on the whole, and he is speaking about an *Orphicos bios*; so you call into play something that is against the flesh, that is anti-somatic and anti-cosmic. It is a conception somewhat opposed to the traditional Dionysiac fertility rites which are vitalistic, and, in this case, a conception clashing with your view on sexuality as essential to the ecstatic message of Dionysos. (Some scholars, indeed, think that Orphism was a corruption or a mitigation of the previous vitalistic conceptions).

Thirdly, I would not like to be too drastic in contrasting the Dionysiac lustful urge and the call for chastity or puritanism of the Isiac initiation. Sure, I agree, in Apuleius there is a demand for purity, but admittedly the Isiac priests in ancient time were charged to be go-betweens in their temples, to which people resorted (Ov. *Ars Am.*, I, 77; Juv. *Sat.*, VI, 489...). If things stand so, the followers of the Isiac cult were not after all such puritans.

GWYN GRIFFITHS: I'm very interested in these remarks. With regard to the first one, if I said that the vases from Apulia were directly representing Eleusinian rites, well, I was certainly wrong, and I stand corrected; but I don't recall that I said exactly that. The vase which shows an initiate, in my opinion probably does show an Eleusinian initiate. Otherwise it is your duty to suggest what initiate is he then? Maỳbe Dionysiac, probably some Greek cult.

Then the point about Orphic ideas and the cult of Eleusis and other mystery cults. I think Prof. Bianchi has made this point quite clear in his book. There must have been, especially by the time we are dealing with, the early Christian centuries, a good deal of Pythagorean and Orphic influence in several of these mystery cults.

The Underworld, the ideas of eschatology and so on. I think it would take rather too long for me to try to defend my position there. I have published a little lecture called 'The Divine Tribunal', in which I discuss at any rate the possible connections between Egypt and the Greek ideas of eschatology.

The Villa Item; here I am quite aware that there are many other interpretations which neither of us has mentioned this morning. This is a very much debated subject, of course.

Now, the unveiling of the phallus, which I went on to mention, actually, is really important; the unveiling of the phallus in the *liknon* is really an important feature of this series, whether you interpret it in my way, as a simple expression of physical fertility and so on, or give it the further cosmic dimension of fertility in a general sense. Well, either way, I think we are back to Dionysus; we might say we are having a mysteriosophic elaboration of Dionysus; well, I'm prepared to consider that, but I don't agree with you that we should reject the Dionysiac approach, which, to me, is rather basic in that series.

Finally, Isiac puritanism. Several of the Romans, I'm sorry to say this in Rome itself, but several of the Romans used the Isiac cult for corrupt and perverted ends; I mean they indulged in sexual practises which are not attested elsewhere; Now I'm not suggesting that this was particularly a fault of the Romans; obviously in the Isiac cult there were various ways in which that could easily be exploited. In Egypt itself, however, and in the Greek cult, particularly if you look at Plutarch and his interpretation, chastity is definitely a basic principle, and there is a condemnation of the other approach. So I fear that I do stick to my view on that.

LINCOLN: I'm wondering if you might reconsider your attempt to fuse the categories of judgement and ordeal. It seems to me that the temporal focus of the two is quite different, and that we ought to hold them separate. Judgement invokes the entire past of a person, one's actions, words, thoughts and so forth, but in all cases, experience which has already transpired; whereas ordeal, on the other hand, is something quite radically new, it is a situation which an individual has never faced before, and in which his past is of no possible use. Rather, in an ordeal, it is the person's potential, or his present moment which is at stake, and I think it is important to differentiate those two categories. Given that, I am inclined to think that the Mithraic materials you assemble ought not be compared with the judgement materials.

GWYN GRIFFITHS: Well, I think this is a very fair point, and I did suggest this myself; that maybe the category 'ordeal' or 'trial' should be preferred there. In my paper, by the way, I have also discussed the history of the ordeal: it would not, of course, ever be regarded as a purely physical experience. In the Middle ages it is well known that the ordeal by fire and water was regarded as an expression of the judgement of God. Though it is purely physical to start with, nevertheless it was connected with religion in that way: but, on the whole I am certainly prepared to reconsider what you say there. It is certainly a valid objection, I think, up to a point.

TURCAN: Je voudrais revenir sur la démone ailée de la villa «Item», car je pense qu'on ne peut pas l'expliquer isolément, séparément des autres exemplaires représentant une Furie face au dévoilement du *liknon*. Car nous avons des plaques Campana et nous avons la mosaïque de Cuicul-Djémila et d'autres documents qui rentrent dans la même série. Or dans tous les autres documents on ne voit jamais une femme fouettée. Ce qu'on voit c'est le *liknon* d'une part, le *liknon* qu'une bacchante est en train de dévoiler et, d'autre part, cette espèce du Furie qui brandit un fouet. Mais rien ne prouve que, dans la peinture de la villa «Item», la femme agenouillée soit fouettée par la Furie.

Car nous avons un autre exemplaire de femme agenouillée, dans l'imagerie dionysiaque, je pense à un stuc de la Farnésine qui est exposé au musée des Thermes, qui nous montre une femme agenouillée parce qu'elle ne doit pas voir à l'avance le phallus qui va être dévoilé derrière elle.

En tout cas, je ne vois pas qu'on ait jamais démontré que la femme agenouillée dans la grande peinture de la villa «Item» soit effectivement fouettée par la Furie.

GWYN GRIFFITHS: You are quite right in emphasizing the parallels with the Villa dei Misteri. These have been often adduced in discussions, and, where, I would agree also, there is an element of doubt, is whether the kneeling person being whipped in that scene has expressed any sort of attitude towards phallism in general. There are several points about this series which, likewise in this connection, are a little debatable.

For example, the person, the goddess who is doing the whipping, she has the whip in one hand, but her other hand is turned a little backwards in the direction of the unveiled phallus; and, of course, people like Zuntz argue, well this goddess clearly is deprecating the cult of the phallus, her stance there shows it: but this again is debatable, because it is possible to argue that her gesture there is a part of the active gesture of whipping. I mean in raising one hand she has got to put the other hand somewhere, and she puts it out of the way, and I tend to interpret that as not a deprecation of the unveiling of the phallus, but quite the opposite, the deprecation of the person who might not be prepared to accept life in its full sense.

J. FLAMANT

SOTÉRIOLOGIE ET SYSTÈMES PLANÉTAIRES

L'idée que les âmes, après la mort, s'élèvent jusqu'au paradis à travers les différents étages des cieux, est fort ancienne; depuis Bousset[1], on a longtemps admis qu'elle était d'origine iranienne. Quoiqu'il en soit, elle s'est combinée très tôt dans l'Orient même avec des conceptions astronomiques plus élaborées, empruntées à la science chaldéenne d'abord, et à la science grecque surtout, par la suite. Elle a été acclimatée dans le monde grec par les plus anciens Pythagoriciens; Platon lui a donné ses lettres de noblesse et lorsqu'elle s'impose à presque toutes les consciences religieuses aux débuts de l'ère chrétienne, dans l'empire romain et dans son voisin perse, elle a déjà une longue histoire (et même une préhistoire). Il est malaisé de retracer les étapes de cette histoire, tant il y a eu d'interaction entre les systèmes religieux et philosophiques les plus divers. On notera seulement que l'astronomie scientifique naît en Grèce vers le tournant du Vème-IVème siècle av. J.C. et que l'astrologie «scientifique» (qu'on nous pardonne le terme!) se répand dans l'ensemble du monde gréco-romain vers la fin du IIIème siècle av. J.C. On conçoit aisément que ces deux sciences ne pouvaient manquer d'influencer fortement une doctrine qui faisait justement s'élever les âmes à travers les sphères célestes.

C'est à cet aspect presque technique de l'ascension des âmes que je m'intéresserai aujourd'hui; en effet cette ascension est un «voyage», et tout voyage se fait à travers des pays dont la topographie peut être très significative. Pour ne prendre qu'un exemple très simple, il est clair, comme l'a montré Bousset, que si les âmes s'élèvent d'abord parmi les étoiles, puis jusqu'à la lune et au soleil, nous avons affaire à une doctrine qui s'inscrit dans un contexte iranien archaïque (puisque telle était leur très ancienne vision du ciel: la lune et le soleil situés au-dessus du ciel des étoiles fixes).

Je voudrais montrer d'abord les difficultés et les limites d'une telle enquête. Sans entrer ici dans le débat passionné qui continue à partager le monde des savants — Orient ou Grèce, Platonisme ou religions orientales, Iran, Chaldée ou Egypte? — il me faut bien constater que ces problèmes d'origine touchant à l'histoire des mentalités religieuses (et en particulier à l'histoire de la gnose) se retrouvent aussi aux origines de l'astronomie et de l'astrologie. On peut admettre avec Cumont qu'une première invasion des conceptions orientales (je ne précise pas d'avantage) s'est produite dès l'époque de l'ancienne école pythagoricienne, qu'elle ne s'est probablement d'ailleurs jamais interrompue, et que la deuxième invasion consécutive aux conquêtes d'Alexandre trouve en Occident un terrain tout préparé depuis trois siècles, où les idées précédemment déposées avaient eu tout le loisir de germer et de se développer. Il faut donc se montrer très prudent sur la provenance locale de telle doctrine (au IIIème siècle ap. J.C. Mani récupèrera le vieux dogme iranien de la montée de l'âme à travers la lune et le soleil; mais il lui arrivera à travers mille avatars chaldéens, grecs, juifs — et gnostiques...).

Théoriquement, l'intérêt d'une telle approche des problèmes posés par l'ascension de l'âme est très grand: un voyage se fait, le plus souvent, avec les cartes de l'époque; on pourrait donc ainsi établir un lien direct entre les étapes de la science astronomique (c'est elle qui fixe la topographie céleste) et les avatars de la doctrine de l'ascension de l'âme, l'histoire des religions et l'histoire des sciences s'épaulant mutuellement. Mais ce serait trop beau; le théologien du salut ressemble trop souvent à un voyageur qui parcourrait l'Europe avec un guide Joanne ou Baedeker vieux d'un siècle! Par ailleurs, les incertitudes de l'histoire de l'astronomie portent précisément sur des sujets sur lesquels l'historien des religions attendrait d'elle des lumières (de quand date l'invention de l'ordre chaldéen des planètes?) Pourtant, si l'on avance avec beaucoup de prudence, on peut parfois éclairer l'histoire d'une doctrine religieuse par l'analyse des données astronomiques qu'elle implique. En effet, si un système planétaire archaïque peut subsister dans une religion lors même qu'il est complètement dépassé scientifiquement, la réciproque n'est pas vraie, et les théologiens ne peuvent anticiper sur les découvertes de la science: si l'ascension de l'âme se fait à travers sept étages célestes, c'est que la totalité des sept planètes est déjà connue des astronomes. D'autre part, il est vraisemblable qu'une conception archaïque et peu scientifique, si elle survit, le fait de préférence dans son pays. Encore faut-il que cela soit confirmé par d'autres données historiques et religieuses.

Il faut maintenant dire un mot des documents à notre disposition: les textes traitant de l'ascension de l'âme après la mort ne sont pas les seuls à nous renseigner. Bousset avait déjà noté que l'extase est en quelque sorte une anticipation de l'eschatologie: l'âme, se libérant par la volonté des entraves du corps, reconnaît par avance les voies qu'elle parcourra après la mort. Comme le dit le poète,

Par-delà le soleil, par delà les éthers,
Par-delà les confins des sphères étoilées,
Mon esprit, tu te meus avec agilité...

A cette catégorie peut aussi se rattacher le *Songe* qui est aussi une anticipation, mythique, de l'ascension *post mortem*; de ce point de vue, le *Songe de Scipion* qui clôt la *République* de Cicéron peut être mis sur le même plan que la célèbre extase de l'apôtre Paul (II Cor 12, 2).

Ce n'est pas tout. Le P. Festugière a très bien montré que tous les traités de l'âme, aux premiers siècles de l'Empire, sont bâtis sur le même schéma: à la dernière partie (eschatologie) correspond toujours une première partie (descente de l'âme), et ce schéma ne fait que traduire la croyance la plus largement admise dans la pensée religieuse et philosophique (christianisme et épicurisme exceptés, pour des raisons diamétralement différentes): l'âme, pour s'incarner ici-bas, descend du ciel à travers les sphères planétaires qu'elle traversera en sens inverse à son retour; on peut lui appliquer la parole de Méphistophélès:

's ist ein Gesetz der Teufel und Gespenster,
Wo sie herein geschlüpft, da müssen sie hinaus.

Il s'ensuit que les vêtements qu'elle dépose au retour sont ceux-là même qu'elle a acquis dans les sphères lors de la descente: en clair, elle se dépouille après la mort des qualités (ou des vices!) que lui ont donnés les planètes. Logiquement, donc, la topographie céleste de l'extase, de la descente de l'âme ou celle supposée par l'acquisition des qualités planétaires doit être identique à celle de l'eschatologie. Je dis «doit être», car la logique n'est pas toujours de règle en ces matières; mais si un auteur admet deux topographies célestes (selon qu'il évoque le retour de l'âme au ciel ou les qualités de l'âme) c'est qu'en fait il combine plus ou moins consciemment deux doctrines différentes: la contradiction est dans l'esprit de l'auteur, non dans le sens du voyage de l'âme. Dans les deux cas, nous avons un témoignage significatif sur la doctrine de l'ascension de l'âme.

Ces observations préliminaires nous autorisent donc à élargir le champs d'investigation à des catégories de textes beaucoup plus variées.

On peut diviser les systèmes eschatologiques en deux catégories principales, selon que l'âme, après la mort (ou dans l'extase) s'élève à travers trois étages célestes jusqu'à un paradis hyperouranien, ou à travers sept sphères célestes jusqu'à une huitième (celle des étoiles fixes). Chacune de ces catégories comporte des variantes (selon l'ordre dans lequel sont parcourus les différents étages) mais la distinction que nous indiquons ici correspond bien à deux systèmes cosmologiques fondamentalement différents.

3/4 cieux

C'est Bousset qui, après Anz, a bien mis en évidence l'existence de ces deux systèmes: la partie descriptive de son étude est, de ce point de vue, toujours valable, même si on peut lui apporter quelques retouches ou quelques compléments. L'ascension à 3/4 étapes est attestée dès l'ancien Avesta, par ex. *Yast* 22 et 24, 53-65: l'âme du défunt avant de parvenir devant le trône d'Ahura Mazda franchit successivement le ciel étoilé, le niveau lunaire et enfin le niveau solaire. Dans le nouvel Avesta[2] la doctrine apparaît sous sa forme définitive: pour parvenir à la demeure d'Ormuzd, le paradis ou *Garôthmân*, l'âme s'élève encore jusqu'aux étoiles, puis jusqu'à la lune et au soleil. La cosmographie que suppose une telle ascension de l'âme est non seulement rudimentaire, puisqu'elle ignore les cinq planètes et ne connaît que les deux luminaires, Lune et Soleil, en plus des étoiles fixes, mais elle est aussi très archaïque puisqu'elle place la voûte étoilée au-dessous de la lune et du soleil (est-ce en vertu d'une application élémentaire du principe qui étage les astres en fonction de la durée de leurs révolutions?). Anz pensait que cette cosmologie simpliste était d'origine chaldéenne; Bousset a apporté de nombreux arguments en faveur de l'origine iranienne: le fait que le même étagement des trois sphères se retrouve dans les *Upanishads* de l'Inde[3] confirmerait l'origine indo-aryenne de cette doctrine. Ce n'est pas le lieu de trancher un problème difficile qui concerne les spécialistes de l'ancien Orient. Retenons pour notre propos que ce système à 3/4 étages est bien établi et attesté avant le Vème siècle dans la Mésopotamie iranienne et chaldéenne.

A la même époque, en Grèce, on voit apparaître des traces de cette cosmographie à trois étages, chez Anaximandre, par exemple (Aetius II, 15, 6 = *Dox.* 345); Parménide place le soleil au-dessus des étoiles (Aetius II, 1, 2 = *Dox.* 327) Leucippe plaçait le soleil au plus haut, mais la lune, il est vrai, au-dessous des étoiles (Diogène Laerce, 9). Tous ces témoignages sont fragmentaires et ne relient pas expressément cette cosmologie à des théories eschatologiques; mais il n'est pas impossible d'y voir une influence du monde perse, avec lequel l'Ionie a été évidemment en contact très tôt.

Nous retiendrons donc comme typique d'une vieille eschatologie iranienne toute doctrine qui fait remonter les âmes jusqu'au paradis à travers trois sphères, surtout si la première de ces sphères est celle des étoiles fixes. Il est cependant raisonnable d'admettre qu' avec le temps, une eschatologie à trois étages a pu recevoir une légère transformation qui l'accordait partiellement avec la science, en rétrogradant les étoiles à la dernière place. En revanche, il ne faut pas systématiquement rattacher, comme le fait Bousset, toute doctrine qui fait intervenir le nombre 3 à une cosmologie tripartite! Le nombre 3 a de lui-même une importance arithmologique suffisante pour que son apparition ne sous-entende pas nécessairement une référence aux trois cieux.

Les 7 sphères + une huitième

Les cinq planètes proprement dites ont été observées très tôt et, pour certaines, la date de leur invention se perd dans la préhistoire; n'importe qui,en levant les yeux vers le ciel, peut observer l'éclat non scintillant de Vénus ou de Jupiter et constater leur errance parmi les étoiles fixes. De fait, Isthar (notre Vénus) était connue de toute antiquité chez les Chaldéens. Mais ce qui a bouleversé les données topographiques de l'eschatologie céleste, c'est l'invention d'un système à sept sphères concentriques correspondant chacune à l'une des sept planètes (soleil et lune compris) et entouré de la sphère des fixes.

En Grèce, l'existence d'un pareil système est parfaitement attestée depuis Platon qui le tenait probablement des Pythagoriciens; mais depuis quand ces derniers le connaissaient-ils? Le tenaient-ils des Chaldéens? Problème délicat, car les témoignages certains manquent en Orient avant le IIème siècle av. J.C.. H. Gundel estime, à la suite d'O. Neugebauer, que, si Vénus (Isthar) était connue en Babylonie dès 1700 av. J.C. et les autres planètes au moins depuis le Vème siècle, en revanche la théorie des planètes a dû être élaborée chez les astronomes chaldéens vers le IIIème siècle av. J.C., un siècle avant les premiers témoignages[4]. Les Egyptiens, qui connaissaient les planètes depuis le XVème siècle av. J.C. au moins, ne semblent pas avoir eu d'astronomie scientifique avant l'arrivée des Grecs, c'est-à-dire avant le IIIème siècle[5]. Or le système des sphères homocentriques, hérité de Platon et perfectionné par Eudoxe et Callippe, était d'usage courant en Grèce depuis deux siècles, mais il n'est pas encore lié, sinon de façon épisodique et superficielle (*République* de Platon) à la remontée des âmes.

En fait, c'est au tournant du IIIème/IIème siècle que se multiplient les témoignages concernant: 1) la complication et le perfectionnement des hypothèses astronomiques supposant toutes sept étages de planètes (les systèmes à épicycles ou à excentriques n'étant que des perfectionnements apportés à celui des sept étages); 2) l'établissement d'une véritable astrologie «scientifique» combinant les dogmes chaldéens, égyptiens, avec la nouvelle science grecque; 3) les doctrines religieuses concevant le retour de l'âme au ciel comme une ascension à travers les 7/8 sphères célestes (encore, dans ce dernier cas, les témoignages sont-ils plus tardifs que pour 1) et 2), leur nombre s'accroissant surtout aux alentours de l'ère chrétienne).

Cela signifie que la science astronomique et la science astrologique grecques sont déjà bien développées quand apparaissent les témoignages relatifs à l'*H.R.* à travers les sept sphères; nous sommes en pleine période de syncrétisme, et l'attribution aux Chaldéens, aux Grecs ou aux Egyptiens de telle ou telle doctrine devient très difficile sinon arbitraire[6].

L'ordre des planètes

Cependant, dans ce système plus élaboré à sept planètes, une complication nouvelle intervient: dans quel ordre les planètes sont-elles étagées, de la terre jusqu'au ciel? Je laisse de côté un certain nombre d'ordres aberrants et anciens (cf. Boll, *Hebdomas* col. 2561 sq.). En fait, depuis l'époque alexandrine, les astronomes ont opté pour un système après tout raisonnable (même s'il repose sur le postulat faux que toutes les planètes se déplacent à la même vitesse dans l'espace) selon lequel les planètes les plus éloignées mettent le plus de temps à parcourir leur orbite. Ainsi Mars, Jupiter et Saturne se situent au-dessus du soleil, dans cet ordre, puisque leurs révolutions (apparentes) durent respectivement 2 ans, 12 ans et 30 ans; la lune est au-dessous du soleil, ce qui ne fait pas de doute. Restait le cas épineux des planètes inférieures qui, circulant entre l'orbite terrestre et le soleil qui est au centre (mais cela les Anciens ne le savaient pas) ne s'écartent guère du soleil et semblent finalement avoir même durée apparente de révolution (c'est ce que les Grecs appelaient l'*isodromie* de leurs révolutions).

On a pu ainsi hésiter sur leurs positions respectives par rapport au soleil (je laisse de côté le système attribué à Héraclide qui les faisait tourner autour du soleil; il n'intéresse pas directement notre sujet[7]). Pratiquement les Anciens ont retenu deux ordres, selon que Mercure et Vénus étaient placés au-dessus ou au-dessous du soleil: Macrobe attribue aux «Egyptiens» le premier et aux «Chaldéens» le second. Mais à l'intérieur de chaque ordre on peut hésiter sur le positions respectives de Mercure et de Vénus, ce qui donne au total quatre ordres:

Egyptien I: Lune, Soleil, Vénus, Mercure, Mars... (Platon)
Egyptien II: Lune, Soleil, Mercure, Vénus, Mars... (Eratosthène)
Chaldéen I: Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars...
Chaldéen II: Lune, Vénus, Mercure, Soleil, Mars...

(On voit immédiatement que dans les ordres E. I et C. I, E. II et C. II, les positions de Vénus et de Mercure sont symétriques par rapport au soleil[8]). En fait, l'ordre Chaldéen II n'apparaît presque jamais; mais l'ordre Egyptien I (Platon et son école, Eudoxe, Callippe, Aristote, Chrysippe etc. ...) et Egyptien II (Eratosthène) sont tous les deux bien attestés.

Pour en finir avec les considérations astronomiques, il faut encore rappeler ceci:

1) l'ordre «égyptien» est peut-être plus ancien que l'autre (Tannery); mais le second est adopté par les astronomes de l'époque alexandrine, depuis Archimède peut-être (contre Tannery). Cet ordre a certainement été privilégié pour des raisons philosophico-religieuses; il faisait en effet du soleil le «cœur» du monde (3 planètes + soleil + 3 planètes) et il n'est pas impossible que ce soit les Stoïciens qui aient fortement contribué à l'accréditer.

2) l'astrologie porte les traces des deux ordres: en effet, la semaine planétaire, dont tout le monde s'accorde à dire l'origine astrologique, dérive, quel que soit le système par lequel on y parvient[9], de l'ordre chaldéen I; mais la domiciliation des planètes s'est faite selon l'ordre égyptien II (Lune, Soleil, Mercure, Vénus, Mars...). Il n'est donc pas impossible que les deux ordres soient bien, respectivement, «chaldéen» et «égyptien», comme le soutient Macrobe, pourvu que l'on entende par là, la «Chaldée» des astrologues Gréco-babyloniens et l'«Egypte» alexandrine.

3) les commentateurs de Platon, à partir de l'époque alexandrine, vont se trouver en présence de deux ordres d'égale autorité: celui qui bénéficie du prestige de Platon, (l'«égyptien») et celui qui a pour lui la science astrologique officielle (le «chaldéen»). Or jusqu'à la fin de l'Antiquité — et même bien au-delà — tout exposé astronomique aussi bien que tout développement sur la migration des âmes se réfère à la *République* ou au *Timée* de Platon, ou, tout au moins, y fait allusion. De là naissent des difficultés inextricables auxquelles certains essaient de trouver des solutions ingénieuses mais évidemment artificielles et vaines (pour mémoire citons celle de Macrobe, cf. n. 8).

Les premiers documents faisant état d'une eschatologie à sept planètes appartiennent peut-être à la littérature des pseudépigraphes juifs.

Bousset citait *Hénoch*, I, 71; mais la question des dates est encore obscure: le chapitre 71 fait partie des chapitres qui ne sont jamais cités à Qûmrân; sont-ils alors postérieurs au I-er siècle av. J.C.[10]? Inversement, les textes iraniens cités par Bousset sont naturellement tardifs (IVème - VIème siècle) ap. J.C.) mais transmettent souvent (quand?) des traditions anciennes. Or la «révolution astronomique» s'est produite bien avant les premiers témoignages: notre étude ne peut servir de critère chronologique; il faut nous tourner vers les spécialistes, et l'accord est loin d'être réalisé entre iranisants, hébraïsants... Le plus sage est de demander à ces spécialistes de procéder eux-mêmes à une enquête dans leur domaine, en tenant compte des données astronomiques que nous venons d'esquisser ici.

Il en est de même pour les mystères de Mithra; les sept planètes y jouent un rôle très important[11] mais les documents proviennent tous d'une époque où l'astrologie, les doctrines gnostiques, s'étaient largement répandues. Il est difficile de faire le départ entre ce qui est originairement propre aux mystères et ce qui a été surajouté par le milieu environnant. Là encore il faut demander aux spécialistes de relever, au cours de leurs différentes recherches, tout ce qui peut avoir trait à cette question. Sur un point pourtant, je crois qu'on peut faire dès à présent une remarque de fond. Le texte du *Contra Celsum* (VI, 22) qui énumère 7 portes correspondant à 7 planètes et à 7 métaux, par lesquelles l'âme s'élève au ciel, donne ces planètes dans l'ordre des jours de la semaine (inversé: de Saturne au soleil), ordre confirmé par les reliefs de Bologne et de Brigetio; on trouve même parfois une série qui commence par l'ordre hebdomadaire (Saturne, Sol, Luna) et se termine par l'ordre céleste (Jupiter, Mars, Vénus, Mercure), ordre initiatique. De même, lorsque l'échelle zodiacale remplace l'échelle planétaire[12], l'ordre de succession des signes n'est pas toujours respecté, ce qui montre que les sectateurs de Mithra n'attachaient pas une importance particulière à cet ordre.

Mais, comme l'a bien vu R. Turcan[13], cela prouve surtout que la *Klimax* symbolise «non pas l'ordre spatial des sphères planétaires, mais l'ordre des temps». Il s'agit ici de quelque chose de tout à fait différent, la vision spatiale de l'*H.R.* se substitue à une conception temporelle; l'âme parvient au ciel après un certain nombre de périodes[14]. Doit-on voir là un reste des anciennes eschatologies iraniennes? Il y a certainement eu interaction entre les deux systèmes, spatial et temporel, tous deux placés sous le parrainage des mêmes divinités planétaires. Notons au passage une trace de cette combinaison chez Servius (*In Aen.* VI, 127 et 714)[15].

Il est certain que le thème de l'ascension de l'âme prend une importance exceptionnelle dans la Gnose, au point qu'on a pu en faire parfois le thème central de la doctrine gnostique (Anz): les sept, l'hebdomade, l'ogdoade, autant de noms familiers aux gnostiques; malheureusement dans leur procréation frénétique de symboles les gnostiques négligent un peu l'aspect cosmographique de l'ascension de l'âme, et nous trouvons peu de choses sur l'ordre de cette ascension, sauf dans le *Poimandres* (I, 24-26) que le P. Festugière range parmi les livres d'inspiration gnosticisante du *Corpus hermeticum.*

De fait, les témoignages les plus intéressants proviennent de néoplatoniciens tardifs, Macrobe, Proclus, Servius. Je crois qu'on peut raisonnablement faire remonter la source commune de Macrobe et de Proclus à Numénius qu'ils auraient connu à travers Porphyre (sans que pour autant Numénius soit l'inventeur de la doctrine). I. P. Culianu pense que tout cela remonte à l'astrologie égyptienne. Nous n'ouvrirons pas ici un débat sur l'épineuse question des sources. Je voudrais seulement rappeler dans quel ordre et en quelle occasion se présentent chez ces auteurs les différentes échelles planétaires.

Macrobe (*In Somn.* I, 12, 13-14) évoque la descente de l'âme (*Descensus vero ipsius quo anima de cœlo in hujus vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur*: I, 12, 1) et mentionne à cette occasion les qualités qu'elle acquiert des différentes planètes. Proclus (*In Tim.* D. I, 147, 30 — 148, 13 = Fest. 1, 199) évoque les qualités acquises dans les cinq planètes (il omet la lune et le soleil) pour résoudre une difficile question de chronologie dans laquelle interviennent les années (2000) passées par l'âme à chaque niveau planétaire. Dans un second texte (*In Tim.* D. III, 355, 13-17 = Fest. p. 237) il énumère cette fois les sept qualités de l'âme acquises dans les sept planètes, à l'occasion d'une digression sur le thème bien connu microcosme — macrocosme. Servius, enfin, commentant *Aen.* VI, 439 (*et novies Styx interfusa cœrcet*) explique que la terre est l'enfer, puisqu'elle est le plus bas des sept cercles (sept planètes) *et duorum magnorum* (nous y reviendrons); commentant *Aen.* VI, 714, il explique l'eau du Léthé, comme les *mathematici*, par les passions que les sept planètes communiquent à l'âme (ordre aberrant, cf. *infra*); et commentant *Aen.* XI, 51, (*nil jam cœlestibus ullis debentem*) il énumère, d'après les *physici* cette fois, les qualités que les planètes communiquent à l'homme (la lune, le corps; Mars, le sang etc... ordre de la semaine). Rappelons que le *Poimandres* évoquait, dans le même ordre à peu près que

Macrobe, les mêmes qualités dont l'âme, cette fois, se dépouillait à la remontée (les noms des planètes ne sont pas prononcés, mais celles-ci sont facilement identifiables). L'ordre dans lequel sont énumérées les planètes est le suivant (nous nous bornons, le cas échéant, à redresser le sens qui s'inverse selon qu'on envisage l'ascension ou la descente de l'âme):

Poimandres I, 24-26: Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne
Macrobe, *In Somn.* I, 12, 13-14: Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne
(tous deux: Chaldéen I)
Proclus, *In Tim.* I, 147: Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne
(soit Chaldéen I, soit plutôt Egyptien II)
Proclus, *In Tim.* III, 355: Lune, Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter, Saturne
(Egyptien I, = Platon)
Servius, *In Aen.* VI, 127: Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne
(Chaldéen I)
Ibid. VI, 714: Saturne, Mars, Vénus, Mercure, Jupiter
(Egyptien I, si l'on remet Jupiter à sa place; ancien ordre égyptien?)
Ibid. XI, 51: Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne
(ordre de la semaine)

Observons que Macrobe qui avoue une préférence pour l'ordre «égyptien» (qu'il essaie cependant de concilier avec l'autre) donne ici l'ordre «chaldéen», alors que Proclus, pour qui seul l'ordre «chaldéen» est valable, ordonne les sept sphères selon l'ordre «égyptien II» (?) et «égyptien I» (Platon). Servius n'a pas de préférence et donne l'ordre «chaldéen» et l'ordre de la semaine (selon les *physici*), et un ordre aberrant (selon les *mathematici*, qui peut se ramener à Eg. I si l'on remet Jupiter à sa place — mais qui peut correspondre aussi à un vieil ordre égyptien, par l'intermédiaire, en tout état de cause, de l'astrologie égyptienne, selon Culianu).

Il resterait à expliquer pourquoi Proclus donne l'ordre égyptien qu'il rejette par ailleurs, tandis que Macrobe fait exactement le contraire. Je crois avoir montré qu'ils pourraient utiliser tous deux Porphyre: ce dernier aurait utilisé un document antérieur (probablement Numénius) donnant l'ordre chaldéen, mais il aurait «platonisé» cet ordre dans son *Commentaire au Timée*, alors que dans son *Commentaire à la Républi-*

que (où les considérations astronomiques sont moins essentielles) il aurait maintenu l'ordre chaldéen; Macrobe dériverait du *Commentaire à la République*, Proclus du *Commentaire au Timée*, mais à l'origine des deux textes se trouverait une source commune retenant l'ordre «chaldéen».

En définitive, c'est cet ordre qui apparaît le plus souvent dans les développements traitant directement ou indirectement du passage de l'âme à travers les sphères planétaires.

L'interprétation de ce fait est délicate. Si l'ordre que Macrobe dit «chaldéen» l'est réellement, cela pourrait signifier (surtout si l'on rapproche les apocryphes juifs) que la doctrine aux sept sphères s'est perfectionnée, développée, et définitivement constituée en Chaldée. Mais rien n'est moins sûr: l'ordre «chaldéen» est lié au plein épanouissement de l'astronomie scientifique et de l'astrologie grecques. C'est tout naturellement dans ce cadre cosmologique que les doctrines de salut, qui se développent à la même époque, font circuler les âmes de la terre vers le ciel.

Persistance du système à trois cieux

Il est toutefois remarquable que l'ancienne conception du monde à trois cieux n'ait jamais été complètement refoulée, et qu'elle reparaisse constamment à toutes les époques. Tout le monde connaît l'extase de l'apôtre Paul (II Cor. 12): «Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans — était-ce en son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais, Dieu le sait — ... cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel». Ce n'est bien sûr qu'une image, comme le prouve la suite, puisque Paul assimile ce troisième ciel au paradis alors que, nous l'avons vu, dans l'ancienne conception, le paradis se situe *au-delà* du troisième ciel. Pour les autres textes, on se reportera à l'article de Bousset (*Die Himmelsreise...* p. 234): *Henoch slave* 8, *Apocalypse de Moïse* 37, et même de nombreux textes gnostiques[16].

Cette vieille cosmologie avait l'avantage de correspondre aux doctrines classiques de la tripartition de l'âme[17]. Le système à trois cieux s'est maintenu aussi dans la religion mandéenne (à côté de l'autre) et constitue le fond de l'eschatologie manichéenne[18]. Nous ne reprendrons pas ici tous ces textes bien connus. Il suffit de remarquer que la persistance de l'ancienne cosmologie prouve au fond que les théologiens de l'*H.R.*, à quelque secte qu'ils appartiennent, n'attachent pas une importance capitale à la topographie du voyage; l'essentiel est, à leurs yeux, que l'âme remonte au ciel ou, plus exactement, au paradis, par le ciel.

La neuvième sphère

Je voudrais pourtant m'arrêter ici quelques instants sur un point assez curieux. On oppose souvent (Cumont et Bousset, par exemple) l'eschatologie à trois sphères et l'eschatologie à sept sphères: la correspondance n'est pas tout à fait exacte; aux trois étages de la vieille représentation des cieux (étoiles, lune, soleil) correspondent, d'un point de vue astronomique les huit étages de l'époque récente (sept planètes + étoiles fixes); la huitième sphère étant, par exemple, l'Ogdoade, chère aux écrits hermétiques. Cependant les anciens documents iraniens mentionnent en outre un quatrième étage «hyperouranien» celui-là, où se trouve le paradis, demeure des élus qui ont franchi, après le pont Çinvat, les trois étapes célestes; c'est pour cela que Bousset parle d'une conception à 3/4 étages (p. 234: «... die Annahme von drei resp. vier Himmelsetagen»). Théoriquement donc il faudrait opposer un système à 3/4 étages à un autre à 8/9 étages; théoriquement seulement, car dans la pratique la huitième sphère, celle des fixes, joue le rôle du quatrième étage hyperouranien du système archaïque[19].

Toutefois la coupure radicale entre le monde matériel et celui de la transcendance, coupure qui apparaît avec le moyen Platonisme[20] en même temps que dans la Gnose, tendait à réintroduire un au-delà des huit sphères où l'âme échappe totalement au monde (et au mal, dans les systèmes gnostiques et gnosticisants) — soit qu'elle ne soit pas encore tombée ici-bas, soit qu'elle ait parachevé son ascension-retour. Tel est le thème du retour de l'âme dans le *Poimandres* (I, 25-26): après avoir abandonné dans «l'armature» (Festugière) ou «l'harmonie» (Jonas) des sept sphères ses habitudes vicieuses, l'homme «entre dans la nature ogdoadique, ne possédant que sa puissance propre; et il chante avec les êtres des hymnes au père... et devenu semblable à ses compagnons, il entend aussi certaines puissances qui siègent au-dessus de la nature ogdoadique»; «devenues puissances à leur tour, les âmes entrent en Dieu»[21]. Remarquons toutefois: 1) que ce neuvième étage n'est pas numéroté: il est simplement au-delà de tout ce qui existe dans le ciel; 2) que la purification de l'âme est achevée lorsqu'elle parvient à la huitième sphère qui est, en quelque sorte, une «antichambre» du paradis hyperouranien (on notera que dans les systèmes gnostiques, il y a sept archontes ou mauvais démons présidant aux sept sphères, la nature — vicieuse ou non — de la huitième sphère restant plus ambiguë).

Numénius, qui se situe au confluent de la Gnose et du moyen-Platonisme, expose la même doctrine lorsqu'il décrit la chute de l'âme (Des Places 34-35, d'après Macrobe et Proclus) à travers les portes du ciel; il précise bien que «lorsqu'elles n'ont pas encore abandonné la Voie Lactée, les âmes sont encore au nombre des dieux» (*In Somn.* I, 12, 4). On pourrait dire, d'un point de vue strictement théologique, qu'un paradis à deux étages succède, dans l'ordre ascendant, aux sept sphères planétaires, paradis comprenant les fixes et l'au-delà; mais jamais les choses ne sont présentées ainsi; les huit sphères sont généralement opposées à un au-delà qui n'a ni détermination ni numérotation cosmique.

Je dis «généralement»; car certains textes, parfois, font mention de neuf sphères. A quelle topographie céleste cela peut-il correspondre? La réponse n'est pas toujours aisée car les textes en question sont peu explicites.

Une première hypothèse est que cette neuvième sphère est inférieure aux huit autres, c'est-à-dire qu'elle est constituée par l'air autour de la terre; qu'une telle théorie ait circulé, un texte du *C.H.* (XVI, 17) l'atteste: «en outre, tout autour du soleil gravitent huit sphères — les six sphères des planètes, celle des astres fixes, et la sphère unique qui entoure la terre» (περὶ-γειος) — ce qui fait, en ajoutant le soleil, neuf. Mais je ne crois pas que le texte de Servius (*In Aen.* VI, 439, avec renvoi à VI, 127) fasse allusion à la même topographie, ainsi que le suggère le P. Festugière[22]. Evoquant la doctrine de ceux qui identifient la terre aux enfers, Servius ajoute: «parce qu'elle est de tous les cercles la plus basse, à savoir des sept planètes ... et des deux grands cercles». Il ne peut s'agir évidemment du περίγειος, ni non plus de l'équatorial et de l'écliptique (Norden) car la sphère céleste comporte d'autres grands cercles (comme les colures). Je crois bien plutôt qu'il s'agit d'une neuvième sphère extérieure aux autres, analogue à l'αὐγή des Stoïciens (?)[23]; le contexte eschatologique (Servius essaie de transférer dans le ciel la topographie infernale de Virgile) montre en tout cas que cette neuvième sphère est bien en relation avec le séjour des âmes avant (ou après) la mort.

Un texte curieux d'Origène (*De Principiis*, II, 3, 6) parle aussi d'une «autre sphère» sise au-dessus de la sphère des fixes et destinée à accueillir les âmes saintes. Nous sommes donc dans le même contexte eschatologique.

Quelle serait donc cette neuvième sphère distincte de celle des fixes? Etant donné le milieu alexandrin dans lequel a été formé Origène, on serait tenté de reconnaître ici la neuvième sphère animée du mouvement de précession des équinoxes, mouvement découvert au IIème siècle av. J.C. par Hipparque qui fixait la durée de sa révolution à 36 000 ans. Bien que cette découverte ait laissé quelques souvenirs dans la littérature philosophique[24], rien ne permettrait d'étayer notre hypothèse si deux textes curieux ne nous mettaient sur la voie. Bousset cite en effet des Sabéens de Harran qui connaîtraient une période de 36 425 ans pour la vie des âmes[25]; un texte mandéen, également, mentionne une période de 36 000 ans pendant laquelle deux gardiens placés au-dessus des sept planètes veillent sur elles et les empêchent de se faire la guerre. Le premier de ces anges doit siéger sur la sphère des fixes et le second sur l'ultime (celle de la précession), ainsi que l'atteste la durée de 36 000 ans.

Il y aurait donc eu dans les milieux gnostiques ou proches des gnostiques des gens pour assimiler l'au-delà à la neuvième sphère céleste dont Hipparque avait découvert le mouvement. Origène et peut-être Servius, par des voies obscures, auraient conservé un écho de cette théorie. Si notre hypothèse était exacte, on aurait un exemple de l'utilisation par les théologiens de l'*H.R.* d'une théorie astronomique qui se situait à l'extrême pointe des découvertes de la science[26].

Conclusion

Que peut-on conclure de cette très rapide esquisse? Premièrement, que le schéma dégagé par Bousset il y a près d'un siècle est toujours valable: il existe deux types d'ascension de l'âme, l'un à 3/4 cieux, l'autre à 7/8 cieux; le second type plus récent, fondé sur la disposition des planètes retenue par la science hellénistique, n'a cependant jamais réussi à supplanter entièrement le premier; deuxièmement, que ces hésitations mêmes montrent que la topographie céleste n'est pas un élément déterminant dans la plupart des systèmes sotériologiques; elle n'engage pas, en tout cas, la doctrine: on peut avoir une ascension à sept étages de type gnostique (les âmes abandonnent dans les sphères planétaires les vices qu'elles y ont contracté à la descente) ou de type platonicien (ce sont des vertus que les âmes ont acquises dans les planètes). Toutefois la huitième sphère, l'Ogdoade, est plus généralement du côté du Bien.

Des deux ordres selon lesquels sont étagées les sept sphères, le plus fréquemment adopté semble être l'ordre «chaldéen» (si l'on tient compte des témoignages explicites); cela ne doit pas nous étonner puisque l'apogée de la science hellénistique coïncide avec le plein épanouissement des doctrines de l'*H.R.* Mais l'autorité de Platon en cette matière est parfois un puissant appui pour l'ordre «égyptien».

Enfin, il faut tenir compte du fait que les partitions en 3, 4 ou 7, si elles ne font pas référence directement aux systèmes planétaires, peuvent provenir de considérations arithmologiques. Et même, lorsque les planètes sont nommées, il peut s'agir d'un ordre chronologique et non spatial, comme le prouve l'ordre hebdomadaire présenté par l'échelle mithriaque du *Contre Celse*.

Cependant, dans cette conception d'un paradis céleste qui a survécu jusqu'à nos jours au moins pour sa valeur d'image, c'est la science hellénistique qui a fixé le cadre du voyage de l'âme. Aussi, lorsque Khrouchtchev fait dire un peu vite au premier homme envoyé dans le Cosmos qu'il n'y a pas rencontré Dieu, il commet une erreur grossière: dans le περίγειος où naviguait le cosmonaute, tout au plus pouvait-il rencontrer quelques âmes se hâtant de rejoindre la lune pour commencer, de là, leur ascension à travers les cieux...

NOTES

[1] *Die Himmelsreise der Seele, ARW* (1901) 4, p. 136-169 et 229-273. Contre Anz, Bousset rejetait l'origine babylonienne de la doctrine de l'*Himmelsreise*, au profit de l'origine iranienne. Cette attribution a été ensuite vivement combattue, bien qu'elle conserve encore quelques partisans (cf. la communication, au même colloque de I. P. Culianu qui, pour sa part, rejette catégoriquement l'hypothèse de Bousset); quelques réserves qu'on puisse faire sur ce point, l'article de Bousset reste à la base de toute étude sur le sujet qui nous occupe ici.

[2] *Die Himmelsreise...* p. 159; cf. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, éd. fr. 1968, p. 125.

[3] Cf. F. Cumont, *Lux perpetua* p. 143, et G. Widengren, op. cit. p. 54-55 et 125.

[4] R. E. 20, 2, art. *Planeten*, col. 2025 sq.

[5] *Ibid.* col. 2046.

[6] J. Flamant, *Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IV-ème siècle*, 1977, p. 423 sq.

[7] I. P. Culianu rejette l'idée qu'Héraclide ait pu intervenir dans la genèse de l'*Himmelsreise* (*«Démonisation du Cosmos» et dualisme gnostique, RHR* (1979) n° 3, p. 17-20).

[8] Ce qui permet de concilier les deux, le cas échéant, en faisant tourner ces deux planètes autour du soleil, comme l'aurait fait Héraclide. Cette tentative de conciliation est peut-être soutenue par Macrobe (cf. J.F. *op. cit.* p. 426 sq.)

[9] Cf. Boll, art. *Hebdomas* in *RE* VII, col. 2557 sq.

[10] Sur cette question, cf. A. M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs* d'A.T. p. 15 sq.

[11] Cf. le résumé que donne M. J. Vermaseren dans *Mithra, ce dieu mystérieux*, p. 128 sq. Prudentes réserves de R. Turcan sur les théories de F. Cumont, *Mithras Platonicus* p. 44 sq.

[12] *Ibid.* p. 129.

[13] *Mithras Platonicus*, p. 51.

[14] De très vieux textes chaldéens évoquent une catabase infernale à 7 portes (ou 7 double-portes): cf. la version babylonienne du mythe de Nergal et d'Ereshkigal, trouvée dans la bibliothèque polyglotte d'Aménophis IV, in J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...* (1950) p. 103 sq. et la version assyrienne plus récente trouvée à Harran en 1951 (*Anatolian Studies* (1960) 10, p. 105-131), textes commodément réunis et traduits par R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, p. 98-113. Or une anabase n'est souvent qu'une catabase renversée, comme l'a bien vu I. P. Culianu; la symbolique du chiffre sept est antérieure au système astronomique à sept sphères, puisque le document

trouvé dans la bibliothèque d'Aménophis IV (1372-1354) remonte à un original encore plus ancien (E. A. Speiser in J. B. Pritchard, *loc. cit.*). Les théologiens chaldéens n'ont pu que se réjouir de l'invention d'une cosmographie qui cadrait si bien avec leur antique théologie.

[15] *Ibid.* Cf. l'art. de I. P. Culianu, *Ordine e disordine delle sfere* (*Macrobe, In Somn. Scipionis*, I, 12, 13-14).

[16] Cf. aussi, de Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis, Kap. I* (p. 9-58).

[17] J. Flamant ... p. 517.

[18] Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua* p. 173 et 185 et H. Puech, *Mani et le Manichéisme*, p. 172, n. 321.

[19] En rencontrant ici une vieille croyance qui situait le séjour des bienheureux dans la Voie Lactée (cf. Cicéron, *Somn. Scipionis* 3, 16, et les commentaires *ad loc.* de P. Boyancé, A. Ronconi.)

[20] Cf. H. Dörrie, *Controversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus*, dans *Hermes* t. 85, 4, 1957, p. 414-435.

[21] A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste...* t. 3, p. 130.

[22] *Ibid.* t. 3, p. 122-123.

[23] *Etudes sur le Songe de Scipion* 1936, p. 66 sq.

[24] Cf. les références que nous donnons dans *Macrobe et le Néo-Platonisme...* p. 404 sq.

[25] W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 1907, p. 24 et 33. Le savant allemand voit dans ce chiffre un multiple de la période sothiaque (1461): 1461 × 25 = 36 525; ce qui ne correspond pas exactement; d'autre part, pourquoi ce multiplicateur 25? S'il y a lien avec la période sothiaque, ce lien a dû être établi après coup.

[26] Cette contamination se serait produite dans le milieu alexandrin où la découverte d'Hipparque a du susciter quelques échos, même en dehors des cercles scientifiques. On sait qu'elle fut rejetée, essentiellement parce qu'elle ruinait les dogmes astrologiques, malgré l'effort de conciliation tenté par Ptolémé lui-même (cf. A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 129 et p. 574.

DISCUSSION

M. Flamant a fait précéder la discussion de son texte par l'introduction suivante.

FLAMANT: Je suppose que, suivant les instructions du Professeur Bianchi, vous avez déjà lu mon *pensum*: aussi me bornerai-je à quelques remarques qui pourront l'éclairer.

Le sujet que j'ai traité se rapproche beaucoup de celui de M. Culianu qui traitera au fond, cet après-midi, le problème, capital pour les religions orientales de l'Antiquité, de la montée au ciel de l'âme après la mort, ce que les Allemands appellent l'*Himmelsreise*. A la demande du Professeur Bianchi, je me suis attaché à l'aspect technique du problème: comment les âmes cheminent-elles à travers le ciel jusqu'à leur séjour éternel? Ou, plus précisément, à travers quels systèmes planétaires se déroule leur voyage?

Pour bien comprendre comment se posait la question pour un ancien, il faut faire ici un petit *excursus* du côté de l'histoire de la science astronomique. En effet, lorsque les hommes ont reconnu la rotondité de la voûte céleste et la régularité de son mouvement, ils ont observé aussi que certains astres n'étaient pas fixes sur la voûte, comme la multitude des étoiles, mais qu'ils parcouraient en un temps plus ou moins long une bande circulaire inclinée par rapport à l'équateur céleste (on attribuait à Oenopide — IVème siècle — l'invention de cette obliquité, mais elle avait dû être observée beaucoup plus tôt). Pour deux de ces astres errants («planètes» en grec), l'observation était immédiate et le mouvement à première vue régulier et uniforme: je parle de la lune et du soleil. Aussi a-t-on imaginé très tôt une sorte de système céleste à trois étages, où l'on plaçait ces deux luminaires *au-dessus* de la voûte céleste; c'est ce système simplifié que l'on voit apparaître dans les premières eschatologies (Bousset, contesté depuis, en attribuait la paternité aux Iraniens.)

Mais on avait déjà remarqué que d'autres astres moins brillants sans doute et plus proches des étoiles fixes étaient eux aussi animés de mouvements, à première vue tout à fait aberrants, si ce n'est qu'ils se reproduisaient avec une certaine périodicité: 30 ans environ pour Saturne, 12 ans pour Jupiter, 2 ans pour Mars, 1 an pour Vénus et Mercure. Comme on tenait les astres pour divins, et qu'il n'est pas convenable pour un dieu d'aller à gauche et à droite sans raison, on pensa qu'il fallait expliquer ces errances par le moyen de mouvements circulaires et uniformes combinés entre eux; Géminus (*Elementa*, 1) attribue ce raisonnement aux premiers Pythagoriciens. En tout cas, dès le temps de Platon, on avait imaginé un système de 7 sphères emboitées les unes dans les autres, mues d'un mouvement propre et entraînées, en outre, par le mouvement de la sphère des fixes (cette fois-ci extérieure aux 7 sphères planétaires).

Ce système, attribué à Eudoxe, perfectionné par Callippe, sera modifié par l'intervention des épicycles et des excentriques, mais il en restera des traces indélébiles dans toutes les conceptions du monde céleste, à savoir:

1) il y a 7 sphères planétaires entourées d'une sphère d'étoiles fixes.

2) chacune des 7 planètes est animée d'un mouvement complexe sans doute, mais qui est la résultante de mouvements circulaires et uniformes: rechercher ces mouvements et en calculer les lois s'appellera «sauver les apparences» (σώζειν τά φαινόμενα).

Je n'ai pas à faire ici l'historique de la longue élaboration d'une mécanique céleste qui aboutira à cette magnifique impasse que constitue le système de Ptolémée: impasse dont nous délivrera un jour Copernic, et surtout Képler qui reconnaîtra que la trajectoire des astres se fait selon des coniques (ellipse, parabole ou hyperbole), le mouvement circulaire n'étant qu'un cas particulier, et pratiquement jamais réalisé.

Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'à une conception que nous appellerons, faute de mieux, «primitive» à trois cieux, se substitue un jour un système à sept cieux plus un, et que les deux systèmes ont — dans l'imagination du vulgaire — coexisté quelque temps, le second n'ayant d'ailleurs jamais totalement supplanté le premier. Tel était donc le cadre géographique — ou plutôt cosmographique — dans lequel devait se dérouler le voyage de l'âme après la mort.

Il faut d'ailleurs bien voir que la démarche des savants astronomes était commandée par des motivations religieuses: leur but était moins de «sauver les apparences» comme ils disaient, (car celles-ci s'imposaient immédiatement aux regards) que de sauver la divinité des astres en leur reconnaissant à la fois des mouvements éternels (c'est-à-dire circulaires et uniformes) et une position supérieure à la terre supposée au centre du monde (domaine de la «génération et de la corruption», pour reprendre les termes d'Aristote). On ne saurait trop louer Hipparque, dit Pline l'Ancien, (*Nat. Hist.* 2, 24, 26) d'avoir montré mieux que personne la parenté de l'homme et des astres et prouvé que nos âmes sont une partie du ciel. Quelque crédit qu'on puisse accorder ici à Pline, sa déclaration est révélatrice d'une collusion essentielle entre l'astronomie et la théologie. Si l'âme est divine et céleste, elle ne peut, après la mort, que tendre à retourner vers les astres d'où elle est venue: *hinc profecti huc revertuntur*; on reconnaît le thème du *Songe de Scipion* par lequel Cicéron a clos sa *République*.

Or il se trouve que l'astronomie grecque (et sa sœur indigne, l'astrologie: mais les anciens les confondaient facilement, comme ils ont confondu «astronomie» et «astrologie» jusqu'à Isidore de Séville) s'est imposée dans tout l'Orient hellénisé, au moment même où l'idée d'une survie céleste commençait à se répandre un peu partout (aux deux premiers siècles av. J.C.). Mais les progrès de leur diffusion respective ne se sont pas faits au même pas, d'autant que sont intervenues alors d'autres complications.

La première concerne l'ordre des planètes, question d'importance puisqu'elle commande l'ordre des degrés de l'échelle qui mène au Paradis! En admettant confusément (parfois explicitement) que la vitesse de rotation des planètes était la même, on arrivait à la conclusion que leur éloignement de la terre était proportionnel à la durée de la révolution: la lune étant la plus basse et Saturne la plus haute. Mais les deux planètes inférieures (Vénus et Mercure), du fait de leur position, semblent s'écarter peu du soleil et le suivre dans sa course annuelle (c'est ce qu'on appelait leur «isodromie».) La loi des vitesses constantes ne permettait pas de les situer par rapport au soleil. De fait, l'antiquité a connu deux ordres, le premier, dit «égyptien», plaçait les deux sphères inférieures au-dessus du soleil; le second, «chaldéen», les situait au-dessous. L'ordre «égyptien» semble le plus ancien; c'est celui que retient Platon; l'ordre «chaldéen» s'est imposé à la plupart des astronomes, peut-être dès le troisième siècle av. J.C. (je laisse de côté les variantes possibles, selon l'ordre respectif de Vénus et de Mercure, ainsi que les discussions compliquées sur la validité de ces appellations «égyptienne» et «chaldéenne»).

Ce qui importe à notre propos, c'est que les théologiens de l'*Himmelsreise* se trouvent confrontés à deux ordres planétaires; l'un à peu près unanimement reçu par les astronomes, a pour lui l'autorité de la science, mais l'autre bénéficie du patronage prestigieux de Platon. Or le *Timée* et la *République* constituent la bible de ces théologiens; quiconque traitait d'eschatologie faisait référence à ces deux ouvrages et quiconque commentait ces deux ouvrages en tirait une eschatologie céleste. J'ai expliqué autrefois comment Macrobe a essayé de concilier les deux ordres (pour lui, celui de Platon et celui de Cicéron) en faisant appel à une théorie héliocentrique (restreinte aux deux planètes inférieures) du type de celle attribuée à Héraclide Pontique; mais cela n'était pas facile... et l'on voit les deux ordres coexister de façon contradictoire chez les astrologues.

Une autre difficulté a surgi, lorsqu'Hipparque (au IIème siècle av. J.C.) a découvert que le ciel des fixes lui-même était animé d'un lent mouvement dont il estimait la période à 36 000 ans (il s'agit de la «précession des équinoxes» dont la durée est en réalité de 26 000 ans). Cette découverte comportait deux conséquences graves du point de vue théologique: 1) elle ruinait l'astrologie (puisque les signes se déplaçaient dans le ciel); 2) aux huit sphères connues (celle des étoiles et celles des 7 planètes) elle en ajoutait une neuvième (le lent mouvement des étoiles les dissociant de la sphère du mouvement diurne).

Ptolémée crut résoudre la première difficulté en distinguant les signes théoriques des signes réels (ce que font encore les astrologues qui raisonnent sur les signes du temps d'Hipparque!); mais le plus souvent on préféra donner raison aux «Chaldéens» contre Hipparque (ce que fit Proclus). Pourtant, je crois avoir trouvé quelques traces de cette neuvième sphère même chez des «théologiens».

Enfin il faut remarquer que le système des sept sphères a pu rencontrer d'autres systèmes commandés par la seule symbolique du nombre 7. Ainsi R. Turcan a eu raison, je pense, de soutenir que l'échelle «mithriaque» ou prétendue telle, mentionnée par Celse, repose sur un ordre hebdomadaire des jours planétaires et ne recouvre aucune réalité topographique. De même, bien avant la constitution d'un système astronomique à 7 sphères, et bien avant les premières ébauches de l'*Himmelsreise* on voit dans les eschatologies infernales des Chaldéens (dès le IIème millénaire) une succession de sept portes qui tient aussi plus à la symbolique du nombre 7 qu'à la topographie céleste.

Je voudrais terminer en évoquant une doctrine analogue qui, bien que ne concernant pas directement la sotériologie, n'est pas moins instructive. Vous savez que la musique des sphères (engendrée par la rotation des sphères astrales) est une invention qui remonte au moins aux Pythagoriciens et qui a laissé des traces jusqu'à la Renaissance et même au-delà. Eh! bien, chaque fois qu'on a essayé de retrouver la formule exacte de cette musique en essayant d'adapter les rapports des distances des planètes aux proportions mathématiques qui règlent les accords musicaux élémentaires, on a abouti à des absurdités et à des incohérences, comme l'a montré au début de ce siècle Th. Reinach. Pourtant le charme de cette musique était tel que même un chrétien comme Grégoire de Nysse s'y est laissé prendre. Peu importait l'échelle effective des sons, pourvu qu'on crût à l'existence de cette musique céleste.

Je crois de même que, pour le voyage de l'âme après la mort, la cosmologie des Grecs a fourni moins un cadre précis et fixe qu'une sorte de décor merveilleux dans lequel les Anciens se sont complus, parce qu'il leur donnait une image de l'Eternité. Et c'est pour cela que nos représentations de la béatitude *post mortem* sont encore nourries d'images célestes.

CULIANU: J'ai deux questions à poser à M. Flamant. Mais d'abord j'aimerais rappeler que M. Flamant est l'auteur d'une contribution vraiment fondamentale à l'explication des rapports entre l'ordre «égyptien» et l'ordre «chaldéen» des planètes. Jusqu'en 1978, quand M. Flamant a publié les résultats de ses recherches dans les *Hommages à M. J. Vermaseren*, personne n'avait encore compris les rapports pourtant assez simples qui existent entre ces deux ordres. Et quand je dis *personne* je pense, sans aucune exagération, aux anciens aussi bien qu'aux modernes. C'est donc à cette ingénieuse théorie de M. Flamant que je me rapporte dans ma première question:

Est-ce que vous croyez que Platon (*Timée* 38c) et l'auteur de l'*Epinomis* (986c ss) étaient-ils déjà au courant de la théorie héliosatellitique qu'on attribue à Héraclide du Pont?

FLAMANT: Personnellement je ne pense pas. J'ai moi-même défendu l'attribution à Héraclide du Pont de la théorie qui faisait tourner les deux planètes autour du soleil; mais je signale qu'il y a eu, contre cette attribution, un article très ferme d'Evans. Vous me posez une question encore plus compliquée quand il faut remonter au maître, à Platon. Héraclide passait un peu pour un farceur, dans l'antiquité; aussi c'est toujours difficile de savoir ce qu'il en a été vraiment. Je ne pense pas quand même qu'on puisse trouver une trace d'héliocentrisme chez Platon.

CULIANU: Deuxième question. Je ne suis ni assyriologue, ni iranisant. Mais je crois que la théorie de W. Anz et de W. Bousset, c.-à-d. de la *religionsgeschichtliche Schule*, est surtout basée sur un *argumentum e silentio.* Anz et Bousset ne peuvent pas partir de l'idée que le schème iranien comprend trois cieux, car celui-ci pourrait ne pas être le seul (et, d'ailleurs, il ne l'est absolument pas) schème de ce genre. Ils en déduisent son origine iranienne *seulement* d'après son absence à Babylone. Même chose avec *die Lehre der Himmelsreise der Seele.* Or, c'est déjà en 1920 que le hollandais J. L. Palache (dans une thèse écrite — malheureusement pour sa diffusion — en hollandais) s'est élevé contre toute interprétation univoque, en démontrant qu'à Babylone le nombre des cieux pouvait être n'importe lequel, de un à dix, à l'exception de *six.* Dans ce cas, le premier *argumentum e silentio* d'Anz tombe. Et le deuxième tombe aussi, puisqu'il y a des mythes babyloniens, peut-être tout aussi célèbres que les *descensus ad inferos*, où il s'agit d'ascension céleste (les mythes d'Etana et d'Adapa). Enfin, il y a aussi des textes d'oneirocritique où l'on interprète l'ascension du sujet en rêve. Ecartés donc les arguments de Bousset, je me demande franchement si l'on peut encore affirmer que l'Iran était la patrie de l'idée de l'ascension céleste et que le schéma à trois cieux est iranien. Mais je n'en sais rien. C'est peut-être aux spécialistes de se prononcer.

FLAMANT: Moi non plus. J'attend la réponse des spécialistes. Bousset citait des textes avestiques. Un spécialiste comme Widengren retrouve dans ces textes une théorie déjà ancienne; mais souvent ce sont des textes qui nous sont parvenus par des rédactions plus tardives. Je soulève le problème; je reconnais que les arguments donnés par Bousset sont assez séduisants. C'est aux iranisants de répondre. L'ennui c'est que les iranisants tirent un peu la couverture à eux. Finalement chaque spécialiste donne sa réponse...Nous risquons de retomber dans le célèbre débat sur les origines de la Gnose...Je crois que ce que nous devons faire, c'est signaler aux spécialistes qu'il y a un problème...

EDOUARD DES PLACES

ÉLÉMENTS DE SOTÉRIOLOGIE ORIENTALE DANS LE PLATONISME À LA FIN DE L'ANTIQUITÉ

Note préliminaire: Platon et l'Orient

Avant d'aborder la période qui intéresse directement notre enquête, il ne sera peut-être pas inutile de rappeler brièvement l'état d'une question longtemps débattue: Platon et l'Orient.

C'est W. Jaeger qui, dans son *Aristoteles* de 1923, s'est le plus nettement prononcé en faveur d'une influence orientale sur l'Académie platonicienne[1]. Il notait, en particulier, l'admiration de celle-ci pour l'astronomie chaldéenne et le «tribut à Zoroastre» que constituait la mauvaise âme des *Lois*[2]. La thèse rencontra un assentiment presque unanime[3]. J'ai, pour ma part, exploité l'argument de l'étranger chaldéen qui appartenait à l'Académie dans les dernières années de Platon[4] et pourrait avoir converti le maître à la théologie astrale dont témoignent les *Lois* et l'*Epinomis*[5]. Peu après, J. Bidez et F. Cumont rattachaient la mauvaise âme du monde au dualisme perse[6]. En 1945, l'ouvrage posthume du premier, *Eos*, regroupait une série d'articles publiés, pour la plupart, dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* et amplifiait la thèse, sinon la démonstration[7]. Car l'étude approfondie où A.-J. Festugière analysait et discutait le livre limitait fortement l'influence du dualisme iranien[8]. Et, la même année que l'*Eos* de Bidez, avait paru à Stuttgart l'ouvrage, presque entièrement négatif, de Jula Kerschensteiner[9], dont le «minimalisme» revient, encore accentué mais moins solidement fondé, chez W. J. W. Koster en 1951[10].

Ce dernier livre est écrit en français et rentre, à ce titre, dans le tableau de la littérature platonicienne de langue française dressé récemment par E. M. Manasse[11]. Koster, dit-il, arrive aux mêmes résultats que J. Kerschensteiner sans avoir connu l'ouvrage de sa devancière. Contre Bidez, Manasse tient avec Festugière et Koster que la doctrine de Platon sur les deux âmes du monde n'est pas vraiment dualiste[12]. Mais sur l'astrolâtrie chaldéenne il est moins réservé; rien ne prouve qu'elle n'ait pu enrichir la pensée du *Timée* et des *Lois*[13]. D'ailleurs il retient, contre Festugière, que Platon n'a pas attendu Eudoxe, entré à l'Académie vers 370, pour s'initier à l'astronomie orientale[14].

Parmi les publications de langue française E. M. Manasse, qui cite parfois de simples articles, aurait pu signaler celui de W. Spoerri, auquel je me suis plusieurs fois reporté[15]. Depuis 1957, date de cet article, la question «Platon et l'Orient» semble arrivée au point mort. Un livre récent de J. Teixidor, qui étudie la «religion populaire dans le Proche-Orient gréco-romain», ne s'occupe de Platon qu'incidemment, la première fois pour noter les incertitudes de sa pensée à propos de l'immortalité[16], ailleurs pour rapprocher l'Aphrodite Ourania du Banquet et l'Astarté phénicienne[17].

Après ce coup d'œil sur les antécédents platoniciens, nous ne nous attarderons pas à l'Ancienne Académie. Deux de ses membres, cependant pourraient avoir subi une influence orientale; ils ont, en tout cas, des rapports avec l'Orient. Le premier est Xénocrate, scolarque de l'académie après Speusippe, de 339/8 à 315/4; il nous intéresse comme précurseur de Numénius; sa démonologie se rattachait à celle du premier pythagorisme, si celui-ci avait des relations, encore mal éclaircies, avec l'Orient[18]. L'autre est Eudoxe de Cnide (c. 408-355: mais les dates sont controversées), dont les relations avec Babylone lui permirent d'introduire dans l'Académie l'«étranger chaldéen» que Platon accueillit dans sa vieillesse[19].

Franchissons cinq siècles, par-dessus le stoïcisme et la Nouvelle Académie, pour arriver au platonisme moyen. Plutarque s'y rattacherait peut-être, dans la mesure où il peut passer pour un philosophe; sa connaissance de l'Orient, de l'Egypte en particulier, apparaît dans le *De Iside et Osiride*. L'«école de Gaïus», s'il faut, malgré J. Dillon[20], garder cette appellation traditionnelle, fournirait Albinus et, à un degré moindre, Apulée; la sotériologie orientale affleure au 1. XI des *Métamorphoses*, dans les admirables prières de Lucius à Isis. Le grand nom, pour les relations avec l'Orient, est Numénius, qui semble à J. Dillon «la figure la plus fascinante de la philosophie du IIe siècle[21].

Numénius d'Apamée

Commençons par écarter un problème destiné peut-être à rester sans solution: le sémitisme de Numénius; plus précisément son origine juive. E. R. Dodds ne l'écarterait pas: J. G. Gager la considère comme probable. Pas plus que pour Porphyre, un autre sémite, la question n'est résolue par la connaissance que l'un et l'autre avaient de la Bible. Pour Numénius, je l'ai traitée en une série d'articles[22].

Parcourons le recueil des fragments, dans l'édition de 1973.

Le fr. 1 a (9 a Leemans) en appelle aux *eudokimoûnta ethnè*, Brahmanes, Juifs, Mages et Egyptiens. La même tétrade se retrouve «à propos des études de Pythagore, des voyages d'Apollonius...chez Porphyre ...chez Arnobe ... chez S. Jérôme... chez S. Augustin. En effet, ces peuples, d'une antiquité proverbiale, sont les initiateurs de la philosophie», et leur philosophie «était infiniment plus antique et plus vénérable que celle des Grecs»[23].

Fr. 8. Le «Moïse qui parle attique», — ainsi que Numénius caractérise Platon, — nous a été transmis par Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée[24]. L'expression vise surtout le «Celui qui est» du fr. 13 (22 L.). Mais faut-il garder la lecture des manuscrits d'Eusèbe, ὁ μέν γε ὤν? E. R. Dodds conjecturait γε α΄ ὤν (= πρῶτος ὤν), comme au fr. 16 il propose ἐπεὶ ὁ α΄ (= πρῶτος); ni dans un cas ni dans l'autre ces conjectures ne paraissent s'imposer[25]. Le γεννῶν conjecturé par P. Thillet, d'après Timée 41 a 6, a été mieux accueilli[26]; J. Dillon pense à γεωργῶν[27]. On a suspecté également la valeur «biblique» du «législateur», νομοθέτης, que le même fr. 13 oppose à «Celui qui est», comme le Second Dieu Démiurge s'oppose au Dieu Premier et, dans l'interprétation de W. Scott, le planteur au cultivateur, le journalier au chef-jardinier[28].

Le fr. 14 (23 L.), sur la transmission du feu qui n'appauvrit pas la source initiale de lumière, s'achève par une évocation de Prométhée qui doit venir du Philèbe de Platon (nommé expressément), 16 c 6-7.

Notons la fin du fr. 15 (24 L.), nettement «sotériologique»: «La stabilité inhérente au Premier est un mouvement inné, d'où provient l'ordre du monde, sa fixité éternelle, et d'où le salut se répand sur l'univers, ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα». Le «salut» paraît donc provenir du moteur non mû d'Aristote.

Le fr. 17 (26 L.) est de première importance pour notre propos: nulle part Numénius n'apparaît aussi marqué d'influences orientales, et Norden rapprochait la rhésis, qu'il qualifiait de «sotériologique», de la 61e sourate du Coran comme des appels au salut que les prophètes ambulants de l'Orient et les gnostiques eux-mêmes mettaient au service de la vraie γνῶσις θεοῦ[29]. Voici la traduction de la *rhèsis*: «Hommes, celui en qui vous conjecturez l'Intellect n'est pas le Premier; il est avant lui un autre intellect, antérieur et plus divin». Sur quoi A.-J. Festugière: «Il suffit de lire non pas ce seul fragment, mais toute la suite des extraits du π. ἀγαθοῦ, pour reconnaître la fantaisie de cette assertion»[30]. Sans insister sur la forme, — adresse qui a des parallèles grecs, style prophétique connu depuis au moins Parménide, — la progression «de la notion d'*asômaton* à celle de *l'aïdion*, qui est l'*on*, qui est le *noèton*...est la stricte doctrine platonicienne». Et la méthode pour remonter vers l'Un est celle du *Phédon* et de la *République*. Rien ici d'une notion «orientale» du Dieu totalement inconnaissable des gnostiques opposée à la notion platonicienne d'un Dieu «indicible et saisissable par le seul intellect», selon la formule d'Albinus. «Nulle différence, sur ce point,... entre Albinus et Numénius»[31]. «Toute l'erreur de l'école «orientaliste» provient de ce qu'elle n'a pas reconnu (la) valeur propre du noûs platonicien»; grâce au noûs, purifié et dûment exercé, le Premier Intellect n'est pas «complètement ignoré»; il ne l'est que du *logos*[32].

Fr. 30 (Test. 46 L). Dans l'*Antre des Nymphes*, Porphyre cite expressément Numénius et lui attribue une citation du «prophète», c'est-à-dire de Moïse, dans la Genèse. (1, 2): «le souffle de Dieu planait sur les eaux». Une citation du verset suivant (1, 3), dans le Traité du sublime du Pseudo-Longin, a suscité une autre étude d'E. Norden, reprise dans ses Kleine Schriften[33].

Le fr. 53 (33 L.) rapporte sur Sérapis «une histoire longue et incohérente». Origène raconte, d'après «le Pythagoricien Numénius», la formation du dieu et de son culte: le dieu venait habiter sa statue et celle-ci devenait le dieu lui-même. Les détails pittoresques de la narration témoignent d'un certain intérêt pour les cultes orientaux; mais on ne peut parler ici d'influence, et Sérapis n'apparaît pas spécialement comme dieu sauveur. La curiosité de Numénius s'étendait à toutes les formes de religion, et on l'accusait d'avoir divulgué les mystères d'Eleusis (fr. 55, 39 L.).

Le fr. 56 (34 L.) rejoint une scolie de Lucain que j'ai commentée en même temps que lui[34]. Le «dieu incertain» de Lucain est chez Numénius «sans partage», *akoinônètos*, parce qu'«il juge tout autre que lui indigne d'avoir part à son culte». *L'akoinônètos* platonicien peut s'entendre de plusieurs façons; Calcidius le traduit par «*nullius societatis indiguus*» «qui n'a pas besoin de société»; en ce dernier sens, *akoinônètos* est proche d'*autarkès*, «qui se suffit à soi-même», un des attributs majeurs de la divinité[35]; mais l'autarcie n'exclut pas le partage; celui-ci, à son tour, se subdivise: Dieu refuserait de partager avec les hommes, mais ce refus s'opposerait à la conception traditionnelle dans le platonisme depuis le *Timée*, d'un Dieu bon, sans envie (Tim. 29 e 30 a), le *bonum diffusivum sui* de la scolastique médiévale; ou bien Dieu n'admet pas de partager avec d'autres l'adoration et l'amour des siens, et c'est le «Dieu jaloux» de la Bible (*Exode*, 20, 5...); ce dernier sens est celui de Numénius. A-t-il pris le mot à la *Sagesse de Salomon*, où l'épithète *akoinônètos*, appliquée au nom divin, est un hapax de la Septante[36]?

Reste un fragment «douteux», le 60e de mon édition, qui manquait à celle de Leemans. Comme pour les fragments 30-33, la source est l'*Antre des Nymphes* de Porphyre. La présence d'une même formule, *eikona phérein*, aux chapitres 6 et 21 de cet opuscule, la seconde fois à côté du nom de Numénius, ferait remonter à celui-ci le présent fragment, où l'autorité alléguée, il est vrai, n'est pas Numénius, mais Eubule; seulement cet historien de Mithra, qui vivait sous Commode, a pu s'inspirer de Numénius. Le texte, commenté à plusieurs endroits par J. Bidez et F. Cumont dans *Les Mages hellénisés*, les intéressait par la mention de Zoroastre et de Mithra. S'il est de Numénius, il prouve chez notre auteur une certaine connaissance des mystères iraniens; mais après le «séminaire» de 1978 sur le mithraïsme à Rome et en présence de J. Duchesne-Guillemin[37], il semble inutile d'insister.

Les Oracles Chaldaïques

Les *Oracles chaldaïques* ne peuvent se séparer de Numénius, dont ils s'inspirent probablement; j'ai donné dans l'édition d'Atticus les raisons qui feraient dépendre Atticus de Numénius, et assigner à celui-ci, par conséquent, une date plus haute: la première moitié du IIe siècle de notre ère[38]. Les auteurs présumés des Oracles, Julien le Chaldéen et son fils Julien le théurge, vivaient sous Marc-Aurèle, vers la fin de ce IIe siècle. Même si le «chaldaïsme» des fragments n'est qu'un vernis, comme l'orientalisme de Numénius, leur sotériologie prête à comparaison avec le mazdéisme ou les mystères orientaux.

Nos textes insistent sur la «descente du dieu tombé qu'est chacune des âmes incarnées, mercenaire, puis esclave au service du corps sur lequel elle est «entée»: résidu fluent de la matière, dont la part dans l'intellection n'apparaît pas nettement. Retournée au ciel et sortie de l'«oubli», l'âme sera «entièrement enivrée» d'en-haut. Dans sa remontée, elle aura dépouillé les enveloppes matérielles dont elle s'était chargée en pénétrant dans le monde sensible, *pneumata* («souffles») ou *okhèmata* («véhicules»); à son arrivée, elle chante le péan. La voilà sauvée.

Le salut, en effet, c'est pour l'âme quitter le «troupeau» soumis au destin, «intraitable, pesant, sans part à la lumière»; éviter «l'aile impudente du sort fatal», le précipice souterrain où elle «épouserait le corps inerte», les peines du Tartare. D'où la nécessité pour elle de laver ses souillures et de dominer ses passions. La théurgie y aidera, elle qui peut «sauver même le corps», cette «enveloppe mortelle de la chétive matière».

Ce résumé s'appuie sur les fragments suivants:

Le fr. 110, qui décrit la descente de l'âme asservie et sa remontée: «Cherche le canal de l'âme: d'où elle est, en travaillant à gages pour le corps, descendue à un certain ordre, et comment tu la relèveras à son ordre en joignant l'acte à la parole sacrée»;

Le fr. 113: «il faut, quand on est un mortel doué d'intellect, refréner son âme, pour qu'elle ne se heurte pas à la terre maudite, mais trouve son salut»; cf. le «salut» du fr. 117, et celui du corps fr. 128-129.

Fr. 102-103. «Ne regarde pas la nature; son nom est marqué par le destin. Et n'ajoute pas au destin...». Fr. 130: «Du sort fatal elles évitent l'aile impudente et restent fixées en Dieu, tirant à elles des torches florissantes qui descendent du Père: à ces torches, quand elles descendent, l'âme cueille la fleur, nourrissante pour elle, de fruits embrasés». Au v. 1, *pheugousi* est à rapprocher du fr. 134, v. 4: «(le monde hostile à la lumière), voilà ce que doit fuir qui veut aimer l'Intellect père». Plotin reprendra le thème de la fuite («Fuyons vers notre chère patrie»): ce thème remonte au *Théétète* de Platon (176 b 1). Il s'agit d'échapper à la Fatalité, au «troupeau fatal» (fr. 153-154). Pour H. Lewy, il ne s'agirait pas ici de fatalisme astral, mais du monde sensible avec sa génération et sa corruption. Pourtant le fr. 107 invite à «fuir» (v. 9) les observations fondées sur la procession des astres et les entrailles des victimes: tout le platonisme moyen et ensuite le néoplatonisme s'opposent à la religion du *fatum*.

L'*anagôgos*, «élevant», du fr. 190, épithète chez Julien des rayons du soleil qui élèvent les âmes, chez Proclus des torches ou des puissances, qualifie chez Damascius le salut conçu comme une «montée», *tès anagôgou sôtèrias* (*Vita Isidori*, 3 a; p. 7, 7 Zintzen). L'*anagôgos* «élevant» de Proclus *In Timaeum* pourrait être Attis, et l'*heptaktis* du fr. 194, «à sept rayons», que Proclus nomme immédiatement après, pourrait être Mithra. Ainsi les *Oracles*, comme Numénius, feraient-ils une part au mithraïsme.

L'idée d'une ascension de l'âme nécessaire à son salut est au centre des *Extraits chaldaïques* de Proclus, que j'ai réédités après Pitra et Jahn. Elle s'exprime particulièrement dans l'hymne qui termine le second extrait (p. 207-208): «Abandonnons l'essence fluente; allons au vrai but, l'assimilation à Lui; faisons connaissance du Maître, aimons le Père: obéissons à son appel; courons vers le chaud, fuyant le froid; devenons feu, faisons route à travers le feu. Nous avons la voie libre pour la remontée: le Père nous guide, après avoir ouvert les routes du feu de peur que par oubli nous ne coulions en un flot misérable.»

Porphyre

La sotériologie de Porphyre est liée à sa représentation du monde et de la matière. Mais cette représentation est hésitante: en De abst. II 46, à quelques lignes d'intervalle, il s'appuie «sur deux conceptions en principe rigoureusement contradictoires, l'une moniste qui fait du monde sensible un temple de Dieu, et l'autre dualiste qui suppose une matière mauvaise productrice de démons mauvais»[39]. Un peu plus haut dans le même traité (II 42), il met à la tête des mauvais démons un chef que deux textes parallèles du *De mysteriis* de Jamblique (III 30 et 31) permettent d'identifier avec Satan et l'Ahriman mazdéen[40].

Nous ne reconnaîtrons qu'un orientalisme de surface dans le symbolisme d'Attis et d'Adonis au fr. 7 Bidez du Culte des images, dans le passage conservé par Eusèbe au 1. III (11, 12) de la Préparation évangélique et raillé par lui (*ibid.*, 17-19).

Jamblique: Les mystères d'Egypte

Est-ce aux *Oracles chaldaïques* que Jamblique de Chalcie en Célésyrie (c. 250-325) doit sa conception du salut de l'âme? Il pouvait la tenir de son maître Porphyre, comme celui-ci de Platon à travers Numénius et Plotin. A propos des apparitions, le chapitre 6 du livre II des *Mystères d'Egypte* associe d'un bout à l'autre la montée de l'âme et son salut. «La venue des dieux nous donne santé du corps, vertu de l'âme, pureté de l'intellect, montée, en somme, de tout notre intérieur vers ses principes propres» (p. 81, I. 13-15 P.). Peut-être la «montée», est-elle ici plus proche du sens platonicien que du sens «chaldéen»: moins méthode pour libérer l'âme de corps et élévation dans le feu mystique, comme chez les Chaldéens, qu'ascension de l'âme à la contemplation du Bien, comme au 1. VII de la *République*. Mais Jamblique et avec lui tout le néoplatonisme tardif identifient l'opération théurgique et le procès métaphysique.

Voilà pour l'apparition des dieux. Celle des démons «retient dans les régions d'ici-bas ceux qui s'empressent vers le feu et ne libère pas des liens de la Fatalité» (p. 82, 13-14 P.): comme au 110e fragment des *Oracles chaldaïques*, il s'agit pour l'âme de s'affranchir de la servitude que sont tout à la fois la descente dans le corps et le *fatum*. La vue des âmes immaculées, elle, «fait monter l'âme et la sauve», *anagôgos esti kai psykhès sôterios* (83, 3-4 P.). Il faut rapprocher ce passage de celui qui marque plus explicitement le retour des âmes: VIII 8 (272, 8-10): «dès leur première descente, Dieu a envoyé les âmes dans l'intention qu'elles retournent à lui.»

Au I. V, le ch. 18 oppose les théurges au troupeau esclave de la Fatalité: «La masse du troupeau humain est assujettie à la nature; ...elle exécute les dispositions de la Fatalité, reçoit l'ordre de ce qui s'accomplit selon la Fatalité»; ici le terme *agélè* pourrait venir de l'*oracle* 153; cf. l'*agélèdon* du fr. 154.

Cette sotériologie n'a rien de très original; l'essentiel remonte aux *Oracles chaldaïques* et à Porphyre. D'une manière générale, Porphyre est plus sobre, comme en témoignent les œuvres qui nous sont parvenues à peu près intégralement: le *De abstinentia, l'Antre des Nymphes*, le traité *Des images* ou *Des Statues* (*Peri agalmatôn*) au 1. III de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, surtout la *Vie de Pythagore*, que celle de Jamblique paraît souvent paraphraser. Jamblique n'a jamais cessé, comme avant lui Numénius, de se vouloir pythagoricien; pour eux, Platon et Pythagore représentaient la même doctrine. Les influences orientales que Jamblique a pu subir seraient alors finalement celles qui se retrouveraient chez Pythagore et qu'on voudrait pouvoir déterminer avec précision[41].

L'Egypte doit avoir particulièrement intéressé Jamblique, puisqu'il consacre un traité entier à ses *Mystères*. L'auteur qu'il lui prête, «Maître Abammon», est un prêtre égyptien[42] qui invoque l'exemple de «Pythagore, Platon, Démocrite, Eudoxe», et de «bien d'autres parmi les anciens Grecs» pour donner à son disciple Anébon la direction d'un maître vivant (I 1; 2, 10-3, 2 P.). Hermès Trismégiste, dont le *Corpus* s'accorde si souvent avec les *Oracles chaldaïques* et avec le *De mysteriis*, était par excellence «l'Egyptien»[43]. La majeure partie de l'ouvrage expose une théosophie et une théurgie qui n'ont rien de spécifiquement égyptien. Le symbolisme de la religion égyptienne occupe le ch. 5 du 1. VI (mystères d'Isis, secret d'Abydos, menaces proférées à la face des astres), puis le ch. 7 et une partie des livres VII et VIII, avec la mystagogie du limon, du lotus, de la barque (VII 2), du zodiaque (VII 3), des noms barbares (VII 4-5) et la délivrance de la Fatalité par la théurgie (VIII 6-8). Théurgique est encore la question du démon personnel au 1. IX, comme celle du bonheur au 1. X[44].

L'Empereur Julien

Jamblique amène tout naturellement le nom de Julien: l'empereur le reconnaissait pour son maître et faisait de lui l'égal de Platon. Le discours V (VIII Rochefort), composé au printemps de 362, abonde en souvenirs des *Mystères d'Egypte* et d'allusions aux *Oracles chaldaïques*, source commune de Jamblique et de Julien[45]. Nous devons à celui-ci le fr. 129, «Sauvez aussi l'enveloppe mortelle de l'amère matière», où le *pikrâs* des manuscrits de Julien, changé en *mikrâs* par Talbot et Rochefort, est confirmé par le témoignage de Plotin (II 3, 17, 24-25). Il y est constamment question d'Attis, conçu comme «la substance de l'intelligence féconde et créatrice qui engendre tout jusqu'au dernier degré de la matière, qui contient toutes les raisons et toutes les causes des formes matérielles» (§ 3)[46]. A la fin de la même année 362, Julien rédigeait «en une nuit» le discours IV (XI Lacombrade) sur Hélios-Roi, où «les spéculations de Julien...couronnent la sagesse millénaire de l'hellénisme, mieux encore en marquent l'accord avec l'expérience religieuse des peuples de l'Orient»[47]. «Il n'est guère d'emprunts que le zélateur d'Hélios hésite à contracter pour faire prévaloir sa foi. Il puise indifféremment, au hasard des rencontres, à toutes les sources qui s'offrent, soit grecques, soit mêmes barbares»[48]. Mais c'est surtout de Mithra que Julien se fait le myste et le prosélyte; il avait déjà célébré l'action «anagogique» du dieu dans le discours Sur la Mère des dieux (172-d-173 a)[49].

NOTES

[1] W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 133-138.

[2] Id., *ibid.*, p. 334.

[3] W. Spoerri, in *Revue de philologie*, 1957, p. 220, n. 6. Accord de W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy V, Cambridge, 1978, p. 365, n. 3.

[4] *Index acad. herculan.*, ed. S. Mekler, Berlin, 1902, col. III, p. 13.

[5] «Platon et l'astronomie chaldéenne», in Mélanges Franz Cumont (Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales, IV, Bruxelles, 1936, p. 129-142); cf. *La religion qrecque*, Paris, 1969, p. 256-259.

[6] J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I, p. 12.

[7] J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.

[8] A.-J. Festugière, «Platon et l'Orient», in *Revue de philologie*, 1947, p. 5-45 (surtout 28-29 et 44).

[9] J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.

[10] W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens* (Mnemosyne, Suppl. III), Leyde, 1951.

[11] E. M. Manasse, *Bücher über Platon*, III, *Werke in französischer Sprache* (Philosophische Rundschau, 23. Jahrgang, Beiheft 7), Tübingen 1976.

[12] Id., *ibid.*, p. 452-453, contre Bidez, *Eos*, p. 99-100; avec Festugière, 1947, p. 38 sv. et *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 123 sv.; et p. 517 avec Koster (cf. Spoerri, 1957, p. 210-212).

[13] Manasse, ibid., p. 518.

[14] Id., *ibid.*, p. 454; sur Eudoxe, cf. aussi W. Spoerri, p. 214-215.

[15] W. Spoerri, «Encore Platon et l'Orient», in *Revue de philologie*, 1957, p. 209-233.

[16] J. Teixidor, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton, 1977, p. 5, n. 5.

[17] Id., *ibid.*, p. 37 et n. 64.

[18] Cf. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Metaphysik*, Amsterdam, 1964, p. 63-92; E. des Places, *Platonismo*, Milan, 1976, p. 62 et n. 341.

[19] *Platonismo*, p. 66-68 et 98-100; et cf. ci-dessus, p. 2 et n. 14.

[20] J. Dillon, *The Middle Platonists*, Londres, 1977; cf. ma recension du Bulletin de l'Ass. G. Budé, 1977, p. 431-432.

[21] Id., *ibid.*, p. 381.

[22] «Le «dieu incertain» des Juifs» (*Journal des Savants*, 1973, p. 289-294); «Numénius et la Bible» (*Homenaje J. Prado*, Madrid, 1975, p. 497-502): «Un terme biblique et platonicien: *akoinônètos*» (*Forma futuri. Studi... M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 154-158); «Du Dieu jaloux au nom incommunicable» (*Le monde grec. Hommages à Cl. Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 338-342).

[23] A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, p. 20-23; cf. J. C. M. van Winden, cité dans la Notice de Numénius, *Fragments*, 1973, p. 23 et n. 1-2.

[24] Cf. *Numénius*, p. 51-52.

[25] Pour la seconde, cf. *Numénius*, p. 57, n. 4.

[26] Cf. M. Baltes, ap. *Vig. Chr.* 29, 1975, p. 262, n. 88.

[27] J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 368, n. 1.

[28] *Numénius*, p. 108, n. 3-4.

[29] E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, p. 73; p. 191 et n. 2.

[30] A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, 1954, p. 130.

[31] Id., *ibid.*, p. 131.

[32] Id., *ibid.*, p. 132.

[33] Munich, 1968, p. 286-313.

[34] *Journal des Savants*, 1973, p. 278-294.

[35] *La religion grecque*, 1969, p. 341-343.

[36] Cf. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (13-15), Rome 1973, p. 131: «Le stique 14, 21 c, à l'intersection entre l'exposé sur l'intervention des idoles et celui sur l'immoralité qui en découle, reçoit une certaine solennité: «le Nom incommunicable, c'est à des pierres et des lois qu'ils l'ont appliqué!»

[37] Parmi ses travaux, rappelons un des plus anciens: «Persische Weisheit im griechischen Gewande», in *Harvard Theological Review*, 49, 1956, p. 114-122.

[38] Cf. *Atticus, Fragments*, Paris, 1977, p. 19-20.

[39] J. Bouffartigue et M. Patillon *ap. Porphyre. De l'abstinence*, livre 1 (Coll. des Univ. de France), Paris, 1977, p. XLIII.

[40] I id., ibid., p. XLI-XLII; et voir Jamblique, *Les mystères d'Egypte*, 1966, p. 143, n. 1; 145, n. 1.

[41] Sur les rapports, en grande partie légendaires, de Pythagore avec l'Orient, surtout l'Egypte, cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, I, 1944, p. 19 sv, et W. Burkert, *Lore...*, Harvard, 1972, *passim.*

[42] Cf. H.-D. Saffrey, «Abamon, pseudonyme de Jambique», in *Philomathès... Studies ...P. Merlan*, La Haye, 1971, p. 277-239.

[43] A.-J. Festugière, in *Revue des études grecques*, 49, 1936, p. 595; cf. *Les mystères d'Egypte*, 1966, p.41, n. 1.

[44] Sur la théurgie dans le *De mysteriis*, cf. ma *Religion de Jamblique*, ap. *(Fondation Hardt.) Entretiens sur l'antiquité classique*, XXI, 1975, p. 69-101.

[45] Voir l'index des passages cités ap. *Oracles chaldaïques*, p. 243, s.v. «Julien (L'empereur)».

[46] Cf. G. Rochefort ap. *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, II. 1, 1963, p. 95.

[47] Chr. Lacombrade, ap. *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, II. 2, 1974, p. 84.

[48] Id., *ibid.*, p. 92.

[49] Id., ibid., p. 93-94. On complétera ces brèves indications par l'exposé de R. E. Witt, «Iamblichus as a forerunner of Julian», in *Entretiens sur l'antiquité classique*, 21, 1975, p. 35-64.

DISCUSSIONE

TURCAN: Personnellement, je me permets de rappeler qu'à mon sens l'empereur Julien n'a jamais été initié aux mystères de Mithra. Dans son œuvre le nom de Mithra est un autre nom du Soleil, mais il me semble que l'analyse attentive de son *Discours sur la Mère des dieux* et de son discours sur le Soleil-Roi ne laisse détecter aucune trace de doctrine spécifiquement mithriaque. D'ailleurs l'empereur Julien aime à se proclamer le disciple de Jamblique et il est notable que Mithra n'apparaisse nulle part dans l'œuvre de Jamblique. D'autre part, quant aux *Oracles chaldaïques*, je ne vois pas qu'on puisse les rapprocher de ce que nous savons du mithriacisme.

DES PLACES: Je me suis bien gardé de les en rapprocher. Il s'agit plus d'une atmosphère que de rapports directs; je suis frappé de cette terminologie symbolique qui affleure partout; nous en avons vu tout à l'heure un spécimen particulièrement poétique, mais elle n'est pas spéciale aux Oracles, ni à Numénius ou à Porphyre: toutes ces images étaient communes aux poètes grecs; elles étaient, quelques-unes au moins, chez Platon. On ne peut pas prétendre trouver des nouveautés au IV^{e} siècle de notre ère, quand déjà les présocratiques avaient fondé leurs systèmes sur un des éléments, que ce fût l'eau ou le feu ou l'infini — l'infini n'étant pas un des éléments, mais les englobant plus ou moins ...; si je ne suis pas sûr de rapports directs, je crois que l'étude du milieu mérite considération.

TURCAN: Sans aucun doute. Nous n'avons pas d'attestation des Oracles chaldaïques avant la fin du IIIème siècle. L'attribution au prétendu Julien le théurge, si je me souviens bien, nous la devons à un lexicographe.

DES PLACES: Oui, à «Suidas».

TURCAN: ... je ne sais pas à quelle source puisait ce lexicographe, mais j'ai constaté qu'à l'époque de Numénius, à l'époque prétendue de Julien le théurge donc ... à la fin du IIème siècle, on ne trouve aucun de ces Oracles chaldaïques.

DES PLACES: Voilà. D'abord, pour Numénius, si Numénius est antérieur aux Oracles, comme j'incline maintenant à le croire, il est bien évident qu'il ne peut pas y faire allusion ... Julien le théurge est-il ou non l'auteur des Oracles? Je n'en mettrais pas la main au feu. Les citations commencent au IIIème siècle; au début du IV^{e}, et en plein IVème siècle, nous devons parler d'une influence très probable sur Jamblique, plus indirecte sur Julien; à la fin du V^{e}, cette influence rebondit très forte sur Denys l'Aréopagite à travers Proclus.

TURCAN: Et je vous demande si le lexicographe n'a pas tiré son renseignement d'un pseudépigraphe qu'il a pu lire sur quelque manuscrit.

DES PLACES: C'est possible. Je ne sais pas d'ailleurs si cela change grand'chose à la question des rapports entre les différents auteurs. Là où nous trouvons une citation qui semble littérale, comme tel vers cité par Julien l'Empereur, nous pouvons conclure à une connaissance des Oracles. Mais encore une fois, ceux-ci peuvent être antérieurs de 50 ou 100 ans, même de 150 ans, puisque Julien est mort en 363. Vers 210, si Julien le théurge vivait à la fin du règne de Marc Aurèle, les Oracles devaient exister déjà.

TURCAN: Ma question porte sur la chronologie. Qu'ils soient de Julien le théurge ou de tout autre, peu importe; mais comme on situe Julien le théurge à la fin du II^e siècle, il est intéressant de savoir si les Oracles ont été rédigés vers cette époque.

DES PLACES: Oui, s'ils sont l'œuvre de Julien le théurge. S'ils sont d'un autre, cela peut être à 50 ans près.

PEPIN: Pour revenir sur cette formule qui me fascine un peu, de Platon considéré comme un «Moïse» qui parle attique, je crois que l'interprétation que l'on en donne n'est pas sans incidence sur le problème de l'origine sémite de Numénius. Comment peut-on comprendre cette formule? Je vois deux interprétations qui viennent à l'esprit: ou bien cela veut dire: Platon occupe dans la culture grecque la même place que Moïse dans la culture hébraïque, donc une espèce de proportion; ce serait déjà bien de la part d'un Grec, même un peu oriental, d'admettre une telle proportion. Mais il y a une autre interprétation qui a plus de chances d'être la bonne, c'est que Numénius aurait voulu dire que Platon s'est borné à mettre en grec des enseignements antérieurs de Moïse.

Pourquoi cette interprétation a-t-elle plus de chances? Parce que c'est ce que Clément d'Alexandrie et Eusèbe font dire à cette formule et c'est le contexte dans lequel ils l'emploient.

À ce moment-là évidemment on voit mal quelqu'un qui ne serait pas juif (ou qui ne serait pas chrétien, mais je pense que ne viendrait à personne l'idée que Numénius ait pu être chrétien) on voit mal qu'un non-juif puisse soutenir que Platon n'a fait que mettre en grec des enseignements de Moïse.

Il y aurait — et je termine là-dessus — un raffinement de cette deuxième interprétation qui ferait fond sur le mot *attikizein*; est-ce qu'il n'y a pas dans la pensée de Numénius, à supposer qu'il ait écrit cette formule, une opposition entre *attikizein* et puis *hellenizein*, entre parler un grec raffiné et parler un grec commun? Peut-être alors y aurait-il là l'idée d'opposer le grec parfait de Platon et le grec de la *koinè* tel qu'il était dans la Septante. Moïse parlait grec déjà, dans la Septante, mais un grec mauvais, alors que Platon parlait un grec raffiné.

Je serais content d'avoir votre sentiment.

DES PLACES: Je vous remercie beaucoup et je réponds surtout à votre dernier point. En effet, pour moi je n'ai jamais beaucoup raffiné sur le sens d'«attikizôn»; mais je ne l'aurais pas opposé à «hellenìzôn». J'ai l'impression que pour Eusèbe, c'est l'attique qui était devenu la koiné. Un attique, évidemment, plus grossier, ce n'est pas l'attique de Platon, bien sûr, ni de Xénophon, ni même le vieil attique, si l'on veut, de Thucydide. Mais, en gros, c'était la même langue, de sorte qu'il ne me paraît pas opposer «parler grec» (hellenízein) et «parler attique» (attikízein). Ce qu'on pourrait se demander, c'est s'il s'agit de «parler attique» ou de «penser attique»?

Admettre alors un Moïse qui pense en grec? Ce serait faire plus large place à la transformation de la doctrine de Moïse en une doctrine acceptable pour un Grec classique comme l'était Platon.

TURCAN: Voilà l'idée si chère aux apologistes que le christianisme est la réalisation de la vraie philosophie, et rejoint, par conséquent, la philosophie par excellence, qui était le platonisme, au IIème et IIIème siècles.

JEAN PÉPIN

RÉACTIONS DU CHRISTIANISME LATIN A LA SOTÉRIOLOGIE MÉTROAQUE

FIRMICUS MATERNUS, AMBROSIASTER, SAINT AUGUSTIN

A la mémoire de Pierre Courcelle

C'est un fait bien connu que la fortune religieuse et politique de l'adjectif σωτήρ à partir de l'époque hellénistique. Les dieux et les héros grecs reçoivent cette épithète nouvelle[1], que s'attribuent également les rois successeurs d'Alexandre, imités plus tard par les grands personnages de la république romaine et par les empereurs[2]; il n'est pas jusqu'au philosophe à qui l'on ne décerne ce titre[3]. Cette circonstance de vocabulaire reflète, dans l'esprit du temps, un appétit grandissant de salut personnel; si les dieux orientaux ont conquis l'Occident avec la facilité que l'on sait, c'est en partie, à coup sûr, parce qu'ils comblaient cette attente en ce qu'ils étaient «sauveurs»[4].

Parallèlement, le monothéisme juif, puis chrétien, allait plus loin dans la même ambition: il entendait, non seulement que son Dieu fût sauveur, mais qu'il fût l'unique sauveur; c'est ainsi que la formule μόνος σωτὴρ θεός revient plusieurs fois chez Clément d'Alexandrie[5], et vraisemblablement chez bien d'autres Pères grecs. On sait d'autre part que «le Sauveur» est une désignation ancienne de Jésus, favorisée par une étymologie hébraïque de ce nom propre. Ce fait de langue est attesté implicitement déjà en *Matthieu* 1, 21, quand l'ange enjoint à Joseph, à propos de l'enfant qui va naître: «tu lui donneras pour nom Jésus. *Car* il sauvera son peuple du péché». La tradition chrétienne ancienne verra là l'étymologie du nom de Jésus, et l'indice que celui-ci est «le Sauveur» par antonomase: si l'on traduit en grec le nom hébreu «Jésus», l'on obtient σωτήρ, écrit Justin Martyr[6], avant que l'on ne retrouve la même observation sous le nom d'Athanase[7]. Dans le christianisme latin, l'hébraïsant saint Jérôme confirme que l'évangéliste Matthieu a voulu en effet marquer l'étymologie du nom de Jésus, dont la traduction devient maintenant *saluator*[8]; le mot a ceci de remarquable qu'il constitue un néologisme chrétien, destiné à supplanter *conseruator* de la littérature latine antérieure; avant d'intéresser les linguistes d'aujourd'hui[9], le fait a été mis en valeur par saint Augustin, qui en dégage les implications théologiques et spirituelles[10].

Si le christianisme avait seulement promis le salut, il aurait pu cohabiter pacifiquement, fût-ce dans l'émulation ou la surenchère, avec les cultes orientaux qui offraient la même promesse. Mais dès là que les chrétiens revendiquaient pour eux seuls le monopole du vrai salut, il n'y avait pour eux d'autre choix que l'hostilité et la lutte contre la prétention des dieux de l'Orient à exercer la même fonction. Une phrase de Clément d'Alexandrie rend bien leur état d'esprit: «Les démons sont célébrés comme des sauveurs, mais leurs fidèles demandent le salut à ceux qui justement conspirent contre le salut»[11].

On manque d'un travail d'ensemble sur les attitudes du christianisme ancien en présence du salut ainsi promis par les religions orientales[12]. Il ne pourra sans doute être tenté qu'à partir de plusieurs études particulières. C'est l'une de celles-ci dont on trouvera ici une première esquisse. Elle se place sous le signe d'une double restriction: d'une part, elle se bornera à quelques pages de trois auteurs latins assez rapprochés dans le temps, puisque les textes mis à contribution ne sont séparés que par à peine plus d'un demi-siècle (du milieu du IVe siècle aux premières années du Ve); d'autre part, le culte oriental considéré sera seulement celui de Cybèle et d'Attis, encore que cette identification, comme on le verra, ne soit pas toujours assurée; aussi bien, je ne pourrai m'interdire totalement de regarder parfois hors de la religion métroaque, ce qui n'étonnera personne étant donné que les auteurs chrétiens interrogés sont souvent syncrétistes, et amalgament fréquemment des éléments d'information hétérogènes difficiles à démêler. Enfin, je m'empresse de signaler que les textes ou groupes de textes que je vais offrir au débat sont tous connus depuis longtemps: ceux de Firmicus Maternus et de saint Augustin figurent déjà dans le recueil de Hepding[13]; celui de l'Ambrosiaster y manque, mais c'est de très peu, puisqu'il a été signalé et étudié par Cumont[14] l'année même où paraissait ce recueil.

I

Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, passim

L'apologie de Firmicus Maternus contre les religions païennes doit être antérieure de très peu d'années à 350[15]. Sans être la seule cible visée, les cultes orientaux y tiennent la plus grande place, et c'est l'occasion de quantité de renseignements précieux, depuis longtemps exploités par les historiens. Du culte d'Attis, Firmicus connaît une formule mystérique qui fait état de l'absorption d'un aliment et d'un breuvage (*De errore* XVIII 1), dont la nature n'est d'ailleurs pas précisée; ce cérémonial le fait penser à l'eucharistie chrétienne, qu'il lui oppose comme la vie à la mort et le *salut* au châtiment: *Cibum istud mors sequitur semper et poena [...] Alius est cibus qui salutem largitur et uitam* (XVIII 2, 15-19, éd. Pastorino, p. 190-191); l'exhortation qui s'ensuit est de rompre avec la nourriture du tambourin pour s'attacher à l'eucharistie, aliment de salut et coupe d'immortalité: *Quare nihil uobis sit cum tympani cibo [...] Salutaris cibi gratiam quaerite, et inmortale poculum bibite* (XVIII 8, 92-94, p. 196). C'est, on le voit, sous l'angle sotériologique que sont affrontés les deux repas sacrés[16].

Plus loin, Firmicus décrit une succession de rites, où il est question de lamentations nocturnes psalmodiées en l'honneur d'une idole couchée sur une litière, suivies d'un retour de la lumière et d'une onction administrée sur la gorge des affligés par le prêtre; celui-ci prononce enfin une adresse solennelle, que l'auteur livre en langue grecque: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· | ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία (XXII 1, 5-13, p. 222-224). Cette formule mystérique, dont on n'a nulle part ailleurs l'équivalent, revêt une importance considérable pour la sotériologie intégrée au culte païen; le fidèle y est exhorté à l'apaisement *en raison* du salut qui lui est assuré, et qui est lui-même gagé sur le fait que son dieu a triomphé de la mort; aussi devrait-on traduire, ce qui n'est pas le cas le plus souvent[17]: «Confiance, mystes, le dieu est sauvé; car pour nous viendra, de nos peines, le salut». Malheureusement, aucun nom de divinité n'est prononcé à cette occasion; les historiens ont pensé tantôt à Osiris[18], tantôt à Attis lui-même[19]; en faveur de ce dernier, Heuten[20] a rappelé un témoignage qui le concerne nommément, et qui est lui aussi de première valeur touchant la doctrine du salut dans les mystères orientaux; c'est l'exégèse que le philosophe Damascius (VIe siècle) donnera d'un songe qu'il eut à Hiérapolis en Phrygie, et où il se vit devenu Attis et honoré par la Mère des dieux de la célébration des *Hilaria*: «ce songe montrait que nous étions sauvés de l'Hadès» (ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ ᾅδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν)[21]. La promesse et l'appétit du salut individuel étaient bien au cœur du culte d'Attis, comme d'ailleurs des autres cultes venus de l'Est.

Firmicus ne l'ignore pas, et c'est sur le registre sotériologique qu'il prend à partie le diable, regardé comme l'inspirateur des rites qui viennent d'être décrits: *Quam illis spem, quam salutem funesta persuasione promittis?* (XXII 2, 15-17, p. 226). Cette apostrophe au diable n'est pas sans importance pour déterminer la façon dont le polémiste chrétien conçoit l'origine de ces cultes païens, et en particulier de leur prétention sotériologique; car, avant de se lancer dans le récit de la liturgie que l'on a vue, il a dit pourquoi il veut l'exposer au complet: c'est *ut aput omnes constet diuinae dispositionis legem peruersa diaboli esse imitatione corruptam* (XXII 1, 3-5, p. 222); entendons que la promesse de salut consignée dans la formule mystérique proviendrait d'une contrefaçon diabolique du plan divin de rédemption, ce qui expliquerait le caractère monstrueux de la fantasmagorie païenne, mais aussi ses ressemblances avec la doctrine du christianisme. Firmicus adopte la même explication pour rendre compte d'autres *symbola* et d'autres rites du paganisme (relatifs à Cybèle, à Osiris, à Proserpine); il sait d'ailleurs que ces institutions païennes sont le plus souvent antérieures à la naissance du christianisme; il tourne la difficulté en supposant que l'activité falsificatrice du diable a pris pour objet, non les réalités dogmatiques et cultuelles chrétiennes, de date relativement récente, mais leur anticipation chez les prophètes, bien plus anciens: *probemus nequissimum hostem generis humani de sanctis haec uenerandisque prophetarum oraculis ad contaminata furoris sui scelera transtulisse* (XXI 1, 2-5, p. 214-215). Firmicus n'est aucunement original en faisant sienne une représentation de ce genre, qui avait été celle de Tertullien, et surtout de Justin Martyr[22].

Peu après avoir cité la formule θαρρεῖτε, etc., il semble y revenir, il évoque en tout cas un schéma sotériologique identique qui pourrait en être la transcription au discours indirect; le prêtre païen, dit-il, exhorte ses compagnons à la confiance puisque leur dieu est délivré: *Liberato deo suo bonum animum gerere socios, fiduciam bonae spei habere persuadet* (XXIV 1, 3-5, p. 231-232)[23]. Mais qui est l'auteur de cette libération? demande Firmicus; à qui profite cette passion?

Dès le début de son apologie, il avait attaqué le culte d'Osiris sur le même problème du salut; au fidèle de ce dieu qui perd son âme, il conseille de tendre plutôt au vrai salut, et seulement alors de prononcer sa formule mystérique de naguère, librement adaptable à la perspective chrétienne: *Quaere potius spem salutis [...] et cum ueram uiam salutis inueneris, gaude, et tunc erecta sermonis libertate*[24] *proclama*: εὑρήκαμεν συγχαίρομεν (II 9, 91-96, p. 33-34). Firmicus imagine ensuite une prosopopée du Soleil, considéré comme la divinité unique dont les dieux traditionnels, Osiris, Attis, Liber, etc., ne seraient que des figures; le Soleil presse les hommes de rejeter ces folies mortelles et de se laisser persuader par la recherche du vrai salut: *salutari persuasione conuenti, ueram salutis uiam quaerite* (VIII 2, 24-26, p. 114). On aura relevé dans ces deux dernières citations l'expression *uera uia salutis*, et l'on trouverait dans les parages plusieurs autres textes où le salut (comme aussi la perdition) est donné pareillement pour le terme d'une *uia*[25].

Cette façon de dire, ainsi réitérée dans l'espace de peu de pages, n'est peut-être pas l'effet du hasard. Elle peut devoir quelque chose au souvenir du verset de *Jean* 14,6 sur le Christ comme *uia* (la citation en est d'ailleurs absente du *De errore*). Elle fait penser surtout à d'autres textes latins chrétiens un peu postérieurs: par exemple au poète Prudence écrivant: *Vna* [sc. *uia*] *Deum sequitur*[26], dans l'intention de rétorquer ainsi la célèbre formule du sénateur païen Symmaque: *Vno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*[27]; de son côté, saint Augustin se prononcera avec force dans la *Cité de Dieu* pour l'existence d'une *liberandae animae uniuersalis uia, quae non est alia quam religio Christiana*[28], et pareillement regrettera dans les *Retractationes* de s'être exprimé jadis *quasi alia uia sit praeter Christum qui dixit: Ego sum uia*[29] (il déplore dans ce dernier texte l'inspiration malheureuse qui lui avait fait écrire dans les *Soliloques: non ad eam* [sc. *sapientiae coniunctionem*] *una uia peruenitur*[30]).

Or il se trouve que, de façon quasi certaine, toutes ces déclarations remontent, plus ou moins directement, à une origine commune. Si Augustin énonce dans la *Cité de Dieu* l'affirmation que l'on vient de lire, c'est en effet, comme il le dit lui-même peu auparavant, pour corriger l'affirmation contraire de Porphyre: *dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam, quod uniuersalem contineat uiam animae liberandae*[31]. Dès lors, comme on l'a supposé avec la plus grande vraisemblance[32], c'est la même thèse porphyrienne qui a toutes les chances d'avoir inspiré, a contrario encore le vieil Augustin des *Retractationes*, et positivement en revanche le jeune Augustin des *Soliloques* ainsi que Symmaque[33]. Quant à Prudence, il se trouvera combattre objectivement l'assertion du *De regressu*, mais probablement sans la connaître pour telle.

A la différence de Prudence, Firmicus Maternus connaît bien Porphyre; il cite expressément sa *Philosophie des oracles* dans le *De errore*[34]; d'autre part, il a été établi[35] que la *Mathesis* du même Firmicus encore païen supposait la lecture de la *Vie de Plotin* par Porphyre et de l'édition porphyrienne des *Ennéades*; on a encore subodoré dans la prosopopée du Soleil, au début du *De errore* (VIII 1-3), l'influence d'un écrit de Porphyre, encore que l'on n'ait pu se mettre d'accord sur son identité[36]. Toutes ces circonstances permettent d'avancer sans grand risque l'hypothèse que c'est pour faire pièce à la thèse porphyrienne rappelée ci-dessus que Firmicus aura revendiqué de façon répétée pour le christianisme la qualité d'être l'unique *uera uia salutis*, face à la pluralité des itinéraires offerts par les différents cultes grecs et orientaux, et dont Porphyre professait la validité concourante, sans exclusive; il est d'ailleurs appelé par Firmicus, outre *hostis dei* et *ueritatis inimicus* qui sont des qualifications courantes, *defensor sacrorum*[37].

II

Ambrosiaster, *Quaestio* 84

Les historiens sont aujourd'hui d'accord pour voir dans l'auteur chrétien que notre ignorance nous fait appeler «Ambrosiaster» un Romain contemporain du pape Damase (366-384). L'un des deux ouvrages qui lui sont attribués avec certitude est un recueil de *Quaestiones Veteris et Noui Testamenti*, où l'on trouve un essai de réponse à quantité d'arguments antichrétiens qui sont ainsi révélés et pourraient provenir, en partie au moins, du *Contra Christianos* de Porphyre[38]. Or la 84e de ces *Questions* contient, comme Cumont[39] semble avoir été le premier à le détecter, un témoignage fugace, mais réel relatif au culte d'Attis. Il se trouve que le contexte dans lequel l'écrivain chrétien amène ce témoignage est du plus haut intérêt, et mérite d'être analysé de près.

Le point de départ réside dans l'attitude, que l'Ambrosiaster juge opposée, des païens et des chrétiens vis-à-vis de la Lune: les païens, *siderum cultores*, soumettent aux phases lunaires leur activité et leur vie; nous, nous n'adorons pas la Lune, mais nous comptons les lunes pour fixer la date de Pâques (§ 1). Après un § 2 sans intérêt pour nous, l'auteur en vient au § 3 à exposer ses vues sur le rapport entre la rédemption chrétienne et la rédemption métroaque. Le diable, dit-il, voulant donner à ses mensonges les couleurs de la vérité, choisit le premier mois où il sait que doivent se célébrer les mystères du Seigneur pour instituer des mystères à observer par les païens (*primo mense quo sacramenta dominica scit celebranda [...] paganis quae obseruarent instituit mysteria*). S'il a cherché cette coïncidence, c'est pour plonger les païens dans l'erreur à un double titre: d'une part, étant ainsi plus ancienne que la vérité chrétienne, l'imposture prendrait des airs de vérité[40] et lui porterait préjudice (*ut, quia praeuenit ueritatem fallacia, ueritas fallacia uideretur, quasi antiquitate praeiudicans ueritati*); d'autre part, ainsi placée dans le même mois de l'équinoxe, l'observance païenne comporte une expiation par le sang qui rappelle, chez nous, la croix (*et quia in primo mense, in quo aequinoctium habent Romani, sicuti et nos, ea ipsa* *obseruatio ab his custoditur, ita ut et per sanguinem dicant expiationem fieri, sicut et nos per crucem*). Dans ces conditions, notre vérité passe aux yeux des païens pour une imitation forgée par esprit de concurrence (*ut putent ueritatem nostram imitationem potius uideri quam ueritatem, quasi per aemulationem superstitione quadam inuentam*); et Ambrosiaster va jusqu'à citer textuellement le principe sur lequel les païens assoient cette appréciation: «*Nec enim uerum potest*», *inquiunt*, «*aestimari quod postea est inuentum*». Pourtant, conclut-il, c'est chez nous que la vérité réside de tout temps; il en appelle au témoignage de ce qu'il nomme la Puissance (*uirtus*), et il termine en posant lui-même le principe indéniable: *illic esse ueritatem, ubi uirtus apparet*[41].

Telle se présente en substance la page de l'Ambrosiaster[42]. On doit en dégager trois informations, également importantes bien qu'à des points de vue différents. L'une est l'allusion à une cérémonie païenne du mois de mars, susceptible d'être décrite par les mots *per sanguinem expiationem fieri*; Cumont, suivi par l'ensemble de la critique, l'a identifiée comme désignant le *dies sanguinis* ou *sanguis* célébré en l'honneur d'Attis le 24 mars[43] et mentionné dans quantité de textes anciens; peut-être l'apport propre d'Ambrosiaster serait-il que ce rite opérait une *expiation*.

Mais l'auteur chrétien livre un autre renseignement, non moins précieux dans son genre. C'est que les païens étaient sensibles à la ressemblance de cette liturgie avec le mystère pascal des chrétiens; double ressemblance, pensaient-ils: par le temps liturgique d'abord, qui était de part et d'autre le mois de l'équinoxe (du moins à prendre les choses grosso modo; alors que le *dies sanguinis* se célébrait à date fixe le 24 mars, la semaine pascale était mobile, et mars n'en était que le *primus mensis* possible); par le contenu ensuite, le sacrifice de la croix étant comparable à l'expiation par le sang versé en l'honneur d'Attis. Bref, les païens ne doutaient pas que l'une de ces cérémonies fût la copie déloyale de l'autre; convaincus d'autre part que leur liturgie était des deux la plus ancienne, et forts de leur axiome sur la fausseté de l'invention venue après coup[44], ils concluaient que le rite chrétien n'était qu'un plagiat du leur, *imitationem potius uideri quam ueritatem*, inspiré par la rivalité superstitieuse[45]. Les attestations d'une telle mentalité, d'ailleurs compréhensible, dans le milieu païen sont rares, et c'est ce qui fait le prix de celle-ci, remarquablement précise.

La troisième donnée intéressante concerne la façon dont Ambrosiaster réagit à cette accusation. Il ne cherche pas à démentir le principe païen relatif à la priorité chronologique de la vérité. Il ne conteste pas davantage, me semble-t-il, que l'institution du *dies sanguinis* en l'honneur d'Attis ait précédé en apparence celle des *sacramenta dominica*[46]; car c'est ainsi qu'il faut entendre l'affirmation qu'il prend à son compte: *praeuenit ueritatem fallacia*, «l'imposture devance la vérité». L'habileté est dans l'intervention du diable, qui permet de renverser l'antériorité chronologique apparente (c'est-à-dire historique) du rite païen: le diable, dont il ne faut pas minimiser les capacités (*non mediocris potentiae est*), savait bien avant l'événement ce que seraient la date et la signification des cérémonies pascales; c'est ainsi que je comprends, au début du § 3, *primo mense quo sacramenta dominica scit celebranda*: «le premier mois où il sait que les mystères du Seigneur *devront* être célébrés». Fort de cette prescience, le diable se mêle de prendre de vitesse l'institution chrétienne en inventant pour les païens des mystères qui se célébreront à la même époque et comporteront semblablement une expiation par le sang versé. Satan (ou les démons) connaissant d'avance, grâce aux prophéties (dont le mot n'est d'ailleurs pas prononcé ici), l'essentiel du christianisme, et ainsi capable d'en monter des contrefaçons avant qu'il n'apparût, telle est la parade que les chrétiens, presque depuis l'origine, opposaient aux griefs païens; on a vu ici même en Firmicus Maternus un témoin de cette tradition; l'Ambrosiaster en est un autre.

III

Augustin, *Tractatus in Johannem* VII 6

Voici une page du 7e des sermons prêchés par saint Augustin sur l'évangile de Jean; le texte commenté est 1, 35-36, où l'on voit Jean Baptiste dire de Jésus qu'il regarde marcher: *Ecce Agnus Dei.*

Fratres mei, si agnoscimus pretium nostrum quia sanguis est Agni, qui sunt illi qui hodie celebrant festiuitatem sanguinis nescio cuius mulieris, et quam ingrati sunt! Raptum est aurum, dicunt, de aure mulieris, et cucurrit sanguis, et positum est aurum in trutina uel statera, et praeponderauit multum de sanguine. Si pondus ad inclinandum aurum habuit sanguis mulieris, quale pondus habet ad inclinandum mundum sanguis Agni, per quem factus est mundus! Et quidem ille spiritus nescio quis, ut premeret pondus, placatus est sanguine[47].

Dans la vingtaine de lignes qui suivent ce début, Augustin se livre à un certain nombre de réflexions, dont voici l'analyse. Les esprits impurs savaient par les anges et les prophètes que Jésus-Christ viendrait, et ils l'attendaient, mais ils en ignoraient le temps; c'est ce qui ressort de textes scripturaires, qui sont cités (on voit dès à présent combien Augustin fait sienne la perspective qui vient d'être rappelée sur les démons capables, grâce aux prophètes, d'avoir la prescience du Christ). Singulier Agneau que le Christ: les loups le craignent, et par sa mise à mort sanglante il tue le lion (*leonem occisus occidit, sanguine Agni uictus est leo*); car le lion est un nom du diable dans la *Prima Petri* 5, 8, qui est citée. Tels sont les *spectacula christianorum*, spirituels et vrais, alors que ceux des autres sont charnels et vains; spectacle digne d'exclamation et répandu par toute la terre: *uictum leonem sanguine Agni, educta de dentibus leonum membra Christi, et adiuncta corpori Christi*[48].

Augustin reprend alors: *Ergo nescio quid simile imitatus est quidam spiritus, ut sanguine simulacrum suum emi uellet, quia nouerat pretioso sanguine quandocumque redimendum esse genus humanum. Fingunt enim spiritus mali umbras quasdam honoris sibimetipsis, ut sic decipiant eos qui sequuntur Christum. Vsque adeo, fratres mei, ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomem Christi; quia iam non possunt seducere Christianos, ut dent uenenum, addunt mellis aliquid [...] Vsque adeo ut ego nouerim aliquo tempore illius Pilleati sacerdotem solere dicere: «Et ipse Pilleatus christianus est». Vt quid hoc, fratres, nisi quia aliter non possunt seduci Christiani*?[49].

Le début de ce dernier paragraphe tire une conséquence de la thèse de la prescience démoniaque, et par là met sur pied une interprétation de la *festiuitas sanguinis* décrite au commencement du chapitre: sachant qu'un jour (*quandocumque* marque parfaitement qu'il s'agit d'une connaissance anticipée) le genre humain serait racheté par le précieux sang de l'Agneau, un démon entreprit de copier de façon dérisoire cette rédemption, car les esprits du mal se fabriquent ainsi pour eux-mêmes des simulacres d'honneurs. On reconnaît trait pour trait le principe d'explication appliqué par l'Ambrosiaster; Augustin se serait-il donc souvenu de cette page de son devancier? Sans doute a-t-il probablement lu un ou deux textes d'Ambrosiaster, sans d'ailleurs les identifier comme étant de cet auteur[50]; mais, quoi que l'on ait pensé[51], rien n'indique que ce soit ici le cas, et aucune affinité littéraire ne se dégage entre les deux pages que l'on vient de parcourir.

Augustin, me semble-t-il, passe ensuite à une autre idée, qu'il n'a pas encore abordée (et qui ne se trouve pas chez Ambrosiaster): si les démons se revêtent ainsi d'honneurs fictifs en contrefaisant le mystère chrétien, c'est pour tromper les chrétiens (entendons: en décorant leurs pratiques d'un faux air chrétien attaché à la contrefaçon). Sont alors rapportées, introduites chaque fois par *Vsque adeo ut*, deux illustrations extrêmes de cette habileté démoniaque. C'est d'abord les experts en amulettes, incantations et artifices diaboliques qui, pour séduire les chrétiens, mêlent à leurs poisons, comme un miel, le nom du Christ[52]. Puis l'histoire, connue d'Augustin, du prêtre de Pilleatus, le dieu au bonnet phrygien, qui avait coutume de dire: Pilleatus lui aussi est chrétien!

Qui est Pilleatus? Les dieux porteurs du bonnet phrygien ne sont pas rares dans les cultes orientaux, ni même dans la religion grecque classique. Pour celui-ci, on avait d'abord pensé à Mithra; Cumont avança le nom d'Attis, mieux en rapport, estimait-il, avec les cérémonies sanglantes décrites plus haut par Augustin[53], et cette identification s'imposa généralement, à commencer par Hepding[54]. Sans rien dire pour l'instant de la validité de l'intuition de Cumont, il faut convenir de la faiblesse de son argument; car le lien qui rattacherait la mention de Pilleatus à la description de la *festiuitas sanguinis* est, on vient de le voir, extrêmement ténu, pour ne pas dire inexistant; le mot qui pourrait indiquer ce lien, à savoir *ILLIUS Pilleati*, peut avoir plusieurs autres sens, parmi lesquels celui de l'emphase dérisoire, sans aucune connexion avec ce qui précède. Il me semble à vrai dire que, dans toute cette page[55], Augustin emploie régulièrement *ille* pour désigner les païens et leurs dieux: *illi qui hodie celebrant festiuitatem sanguinis, ille spiritus nescio quis, illi oculis carnis uident uanitem, illi ipsi qui seducunt per ligaturas*; dans cette perspective stylistique, le trait relatif à Pilleatus ferait davantage corps avec l'ensemble du morceau, et l'argument de Cumont s'en trouverait moins évanescent; on pourrait même conjecturer que c'est *ille spiritus nescio quis*, l'instigateur de la *festiuitas sanguinis*, qui réapparaîtrait, pourvu d'un nom propre (ou presque), sous les espèces de *ille Pilleatus*.

Même si, comme je le fais, on accepte cette hypothèse, il reste évidemment que préciser l'identité de Pilleatus suppose que l'on ait d'abord identifié la *festiuitas sanguinis*. Les mots mêmes, c'est certain, font penser au *dies sanguinis* d'Attis. Telle était l'idée de Cumont, souvent acceptée, à tort, comme si elle allait entièrement de soi[56], au point même que l'on en tira argument pour dater le sermon d'Augustin d'une année où le 24 mars tombait un dimanche![57]; il arriva inversement que l'on rejetât l'identification des deux fêtes pour la raison que la date du sermon, conjecturée à partir d'autres bases, excluait qu'il ait été prêché un 24 mars[58]. Sans entrer dans cette querelle, il faut convenir qu'il n'y a pas grand-chose de commun entre le culte païen décrit par Augustin et ce que l'on sait du *dies sanguinis*[59]. Le récit d'Augustin, qui ne procède certainement pas d'une connaissance de visu, est d'ailleurs des plus obscurs[60]. Voici les quelques données qui semblent émerger de ce magma: une boucle d'oreille fut arrachée à une femme mystérieuse, le sang qui coula rejoignit l'or dans une balance et l'alourdit beaucoup; ainsi un démon, voulant extorquer le poids du tribut (? *ut premeret pondus*), s'est-il laissé fléchir par le sang; ce poids d'or était destiné à acheter l'image du démon, en sorte que c'est en définitive le sang qui a servi à cet achat[61]. S'il s'agit tout de même du *dies sanguinis*, ce n'en serait alors qu'une forme bâtarde ou provinciale (Hippone), totalement méconnaissable, qui n'aurait gardé de son origine qu'un peu de sang versé en rachat.

Rien n'oblige en fait à voir dans la *festiuitas sanguinis* d'Hippone le *dies sanguinis* du 24 mars, même travesti par l'éloignement. Mais rien davantage n'empêche d'y voir pourtant une cérémonie métroaque. Quelques indices, d'ailleurs légers, suggèrent cette hypothèse. Augustin, qui connaissait de longue date le culte de la Grande Mère, savait qu'il promettait le salut: *uitam cuiquam pollicentur aeternam*[62]; or c'est bien une religion de même ambition qu'il décrit ici, puisqu'il ne craint pas de mettre la *festiuitas sanguinis* en parallèle avec la rédemption chrétienne par le sang de l'Agneau. L'insistance très perceptible avec laquelle il revêt le diable des traits du lion, au point de présenter le combat du lion et de l'Agneau comme le *spectaculum christianorum* par excellence, rappelle la familiarité bien connue (et d'Augustin lui-même[63]) de Cybèle et de son lion; d'autre part, on a vu le sermon faire, à cette occasion, mémoire des martyrs jetés aux lions et, en définitive, triomphant d'eux; or il se trouve que déjà Tertullien avait rapproché les fauves du cirque déchaînés contre les chrétiens et ceux qui composent le cortège de la Mère des dieux[64]. Augustin oppose ce *spectaculum* à ceux qui se déroulent chez les païens pendant qu'il prêche; mais il a assisté lui-même jadis aux *spectacula* sacrilèges offerts à la Bérécynthienne[65]. A deux reprises[66], le sermon déplore que la *festiuitas sanguinis* concomitante ait vidé l'église, non pas tant des hommes, venus au complet, que des chrétiennes; c'est le moment de se rappeler que, point sur lequel Cumont a insisté[67], le culte de Cybèle s'adressait spécialement aux femmes.

La façon dont Augustin relate la cérémonie concurrente semble indiquer qu'elle comporte le récit (*dicunt*) d'un mythe (que configurent les verbes au parfait: *raptum est, cucurrit, positum est*, etc.), peut-être mimé rituellement. Je ne me risquerai pas à vouloir en savoir plus qu'Augustin sur celle qu'il désigne seulement par *nescio quae mulier*.

Mais l'on sait, notamment depuis les travaux de Chr. Mohrmann[68], que les tournures adjectives telles que *quidam* et *nescio qui* servent couramment à Augustin à prendre ses distances par rapport à un nom, commun ou propre, à peu près comme le font, du moins dans le cas d'un nom commun, nos guillemets; dans cette perspective, «femme» pourrait à la limite désigner un être qui ne fût pas véritablement du sexe féminin. Il est connu d'autre part que, spécialement dans l'appréciation sommaire des auteurs chrétiens, les castrats d'Attis, non seulement ressemblaient à des femmes et vivaient en femmes, mais étaient purement et simplement devenus des femmes: *abscisi in mulieres transformantur*, écrit d'eux Ambrosiaster[69]. Et c'est le même auteur qui rappelle que les Galles (comme d'ailleurs les images de Cybèle) portent des boucles d'oreille à la mode des femmes perses: *Persae mulierum more inaures habent*[70].

Ces différents indices, dont je ne me dissimule aucunement la fragilité, permettent au moins d'envisager que la *festiuitas sanguinis* d'Augustin ait été, à défaut du *dies sanguinis* traditionnel, du moins une fête en l'honneur d'Attis, déployée chaque année[71] dans la rue[72] comme c'était le cas de celles que l'on connaît mieux; dans cette perspective également, c'est Attis qui continuerait d'être visé, à la fin du texte, par le nom plus ou moins transparent de Pilleatus. En faveur de la même hypothèse pourrait être encore invoqué un argument d'un tout autre ordre. Quelque soixante ans avant le sermon d'Augustin, Firmicus Maternus avait déjà mis en balance le sang que verse l'Agneau et celui que répandent les paganismes orientaux; il cite comme Augustin le mot de Jean Baptiste sur Jésus Agneau de Dieu; dans les mêmes termes qu'Augustin, il parle du sacrifice rédempteur: *Pro salute hominum agni istius uenerandus sanguis effunditur, ut sanctos suos filius dei profusione pretiosi sanguinis redimat*; comme lui, il dresse en antithèse le sang répandu devant les idoles pour la tromperie et la perdition, sang de souillure et non de rédemption: *Neminem aput idola profusus sanguis inueniat, ne cruor pecodum miseros homines aut decipiat aut perdat: polluit sanguis iste, non redemit*[73]. Le sang mortifère exécré par Firmicus n'est pas toutefois, comme à Hippone, celui d'on ne sait quelle femme, mais celui du taurobole et du criobole; cependant, comme on sait que ces deux pratiques avaient cours dans le culte métroaque plus que dans aucun autre[74], c'est encore vers lui que le parallèle avec Firmicus Maternus tirerait la description d'Augustin.

NOTES

[1] C'est ainsi qu'à Délos, Zeus et Athèna abandonnent leurs épithètes traditionnelles de πολιεύς et πολιάς pour celles de σωτήρ et σώτειρα, comme le rappellent L. Gernet et A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, collect. «L'évolution de l'humanité», 11 (Paris 1932), p. 401.

[2] Cf. les études classiques de P. Wendland, «Σωτήρ. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung», dans *Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft*, 5 (1904), p. 336-347; de F. Dornseiff, art. «Σωτήρ», dans *RE* III A 1 (1927), col. 1212-1215; et de W. Foerster, art. "σωτήρ" (monde grec), dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, VII (trad. ang., 1971), p. 1004-1012. Ce n'est pas seulement Ptolémée Soter, auquel on pense d'abord, ce sont tous les membres de sa dynastie qui se font diviniser comme «dieux sauveurs», cf. L. Gernet et A. Boulanger, *op. cit.*, p. 477.

[3] C'est ce que fait pour Proclus son biographe Marinus, *Vita Procli* 29, éd. Boissonade^{2}, p. 165, 51: les affligés venaient à Proclus ὡς ἐπὶ σωτῆρα ἀγαθόν.

[4] L. Gernet et A. Boulanger, *op. cit.*, p. 426.

[5] Par exemple *Strom.* II 5, 24, 3; VII 7, 41, 7; cf. IV 16, 103, 2.

[6] *I^{re} Apol.* 33, 7; Justin cite tout de suite après *Matth.* 1,21, qu'il a amalgamé peu auparavant avec *Luc* 1, 31-32, probablement d'après un *testimonium*.

[7] Ps.-Athanase, *Expos. fidei* 3, *PG* 25, 205 AB; *Oratio IV contra Arianos* 36, *PG* 26, 524 B.

[8] Jérôme, *Comment. in Matth.* I, ad 1, 21, *PL* 26, 25 A; cf. *Liber de nominibus hebraicis, PL* 23, 795.

[9] Ainsi Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. II: *Latin chrétien et médiéval*, collect. «Storia e Letteratura», 87 (Roma 1961), p. 310-311; et déjà F. Dornseiff, *art. cit.*, col. 1219-1220.

[10] Augustin, *Serm.* 299, 6, *PL* 36, 1371; *De trin.* XIII 10, 14, *PL* 42, 1025; pour la simple étymologie, voir encore *Serm.* 175, 7, 8, *PL* 36, 944; 293, 11, *PL* 1334; *De ciu.dei* XVII 18, 2; XXII 22, 4.

[11] *Protrept.* III 42,8: Οἳ μὲν σωτῆρες εὐφημούμενοι, οἳ δὲ σωτηρίαν αἰτούμενοι παρὰ τῶν ἐπιβούλων σωτηρίας; dans une page sur les sacrifices humains auxquels prennent plaisir les faux dieux (les «démons»), Clément ironise sur leur φιλανθρωπία et joue sur le mot σωτηρία.

[12] Rien n'a trait à la sotériologie dans l'article de S. Janacconne, «Polemiche nella letteratura cristiana contro le religioni d'Oriente», dans *Aevum*, 22 (1948), p. 67-74.

[13] H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, collect. «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», 1 (Giessen 1903), p. 49-50 et 70.

[14] F. Cumont, «La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens», dans *Revue d'Histoire et de Littér. religieuses*, 8 (1903), p. 417-440; cf. d'ailleurs H. Hepding, *op. cit.*, p. 220, n° 1.

[15] Cf. A. Pastorino, édit. de Iuli Firmici Materni *De errore profanarum religionum*, collect. «Bibliot. di Studi super.», 27 (Firenze 1956), p. XIX-XX.

[16] Voir le commentaire de A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris ^{2}1930), p. 107-109.

[17] Cf. par exemple A. Loisy, *op. cit.*, p. 102: «pour vous (?) aussi des peines viendra le salut»; G. Heuten, trad. de Julius Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, collect. «Travaux de la Fac. de Philos. et Lettres de Bruxelles», VIII (Bruxelles 1938): «Pour nous aussi, de nos peines viendra le salut».

[18] Pour la raison notamment que Firmicus fait état peu après (XXII 3, 26-28, p. 227) du dieu dont on rassemble et redresse les membres de pierre épars: *tu iacentia lapidis membra conponis, tu insensibile corrigis saxum*, — ce qui pourrait porter la trace du mythe d'Osiris dépecé et reconstitué; c'est la thèse de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris ^{4}1929), p. 226, n. 46; de A. Loisy, *op. cit.*, p. 102; de M.-J. Lagrange, «Attis et le christianisme», dans *Revue biblique*, 16 (1919), p. 447-449; de M. P. Nilsson,

Geschichte der griechischen Religion, II: *Die hellenistische und römische Zeit*, collect. «Handbuch der Altertumswiss.», V 2, 2 (München 1950), p. 612-613, etc.

[19] Ainsi H. Hepding, *op. cit.*, p. 166-167 et 196-197 (qui laisse d'ailleurs la porte ouverte à l'autre attribution); H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, collect. «Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome», 107 (Paris 1912), p. 131; plus récemment, D. M. Cosi, «Salvatore e salvezza nei misteri di Attis», dans *Aevum*, 50 (1976), p. 67, et «Firmico Materno e i misteri di Attis», dans *Annali della Fac. di Lettere e Filos. di Firenze*, 2 (1977), p. 72-73.

[20] *Op. cit.*, p. 183-184; cf. déjà H. Hepding, *op. cit.*, p. 197; et encore D. M. Cosi, «Salvatore...», p. 67.

[21] Damascius, *Vita Isidori*, éd. Zintzen, p. 176, 13 (= Photius, *cod.* 242, 131, 345 *a* 7-8).

[22] Cf. K. Hoheisel, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat «De errore profanarum religionum» des Iulius Firmicus Maternus* (Diss. Bonn 1972), p. 339-342.

[23] F. Cumont, *Lux perpetua* (Paris 1949), p. 404, estime que, ce texte étant un commentaire de la formule liturgique grecque précédente, «l'on peut inférer que la *bona spes* équivaut pour Firmicus au salut»; pris, comme ici, dans leur sens eschatologique, ces deux mots proviendraient du rituel d'Éleusis, et ils se retrouvent dans de très nombreux textes (*ibid.*, p. 401-405); l'un de ceux-ci est la fin du discours *Sur la Mère des dieux* (*Orat.* VIII 20, 180 *c*), dont l'empereur Julien implore le *bon espoir* d'aller jusqu'à Elle; cette coïncidence pourrait suggérer que Firmicus vise ici, et donc aussi au chap. XXII, le culte d'Attis (bien que le *bon espoir* soit attesté également dans d'autres liturgies).

[24] Dans cette notion, chère à Firmicus, de la liberté du discours chrétien, G. van der Leeuw, «The ΣΥΜΒΟΛΑ in Firmicus Maternus», dans *Egyptian Religion*, 1 (1933), p. 68-69, au moyen d'ingénieux rapprochements (VIII 4, 50, p. 115: *institutione formatus*, et l'introduction au Pater de la Messe romaine: *diuina institutione formati audemus dicere*), voit une référence à la παρρησία du Nouveau Testament.

[25] Ainsi VIII 3, 45-46, p. 115: «hoc homines ad salutis uiam ducit»; XII 7, 75-76, p. 138: «facinorum uia de deorum monstratur exemplis»; XXI 3, 19-23, p. 217: «Mortis tuae uiam didicimus [...] Hoc est salutare remedium scelerum tuorum» (apostrophe au diable); XXVIII 9, 152-153, p. 276: «... ut manifestius uiam salutis ostendat».

[26] *Contra Symmachum* II 855.

[27] *Relatio* 10, dont on verra le commentaire par J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, collect. «Études prélim. aux Religions orient. dans l'Empire rom.», 56 (Leiden 1977), p. 277-280.

[28] *De ciu.dei* X 32, éd. Hoffmann, I, p. 505, 15-16.

[29] *Retract.* I 4, 6, éd. Knöll, p. 23, 18-24, 1.

[30] *Solil.* I 13, 23, *PL* 32, 881.

[31] *De ciu.dei* X 32, p. 504, 3-5, = *De regr. animae*, fgt 12 Bidez, p. 42*, 6-9. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* (Paris 1968), t. I, p. 89, n. 2, rapproche avec raison Porphyre, *De philos. ex orac.*, dans Eusèbe, *Praep. euang.* XIV 10,5, = p. 141 Wolff, où il est question, comme ici, de la σωτηρία τῆς ψυχῆς et de la πρὸς θεοὺς ὁδός, laquelle comporte de nombreux sentiers; parallèle déjà signalé par J. J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959), p. 10-12, cf. p. 138-145.

[32] P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris 1963), p. 72-73.

[33] Il n'est pas impossible que le pluralisme porphyrien soit encore à l'origine de certaines prises de position rencontrées chez des correspondants païens d'Augustin; l'un d'eux, Longinianus, décline l'invitation d'adhérer à la seule vraie Voie, et reconnaît seulement une voie «meilleure»: «Via est in deum melior, qua uir bonus [...] uia est, inquam, qua purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis [...] deproperant» (*Epist. ad Augustinum* 234, 2, éd. Goldbacher, p. 520, 10-20); un autre, le grammairien Maxime de Madaure,

avait, quelques années plus tôt, montré dans les divers cultes autant d'approches, partielles mais légitimes, en direction d'un Dieu commun: «eius quasi quaedam membra carptim uariis supplicationibus prosequimur» (*Epist. ad August.* 16, 1, p. 37, 16-17). On verra sur ces deux lettres P. de Labriolle, *La réaction païenne.* Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle (Paris 7 1942), p. 445-446.

[34] XIII 4, 47-52, p. 152-153, = p. 111 Wolff.

[35] Par P. Henry, *Plotin et l'Occident.* Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe, collect. «Spicil. sacrum Lovan.», Études et docum., 15 (Louvain 1934), p. 25-43.

[36] G. Heuten, «Le 'Soleil' de Porphyre», dans *Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. orientales et slaves* de Bruxelles, 4 (1936), = *Mélanges Franz Cumont*, I, p. 253-259, hésite entre la *Philos. des oracles* et le *Soleil*, et envisage comme intermédiaire le *De oraculo Apollinis Clarii* de Cornelius Labeo; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, collect. «Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome», 159 (Paris 2 1948), p. 17-20, identifie le *Soleil* de Porphyre à son *De diuinis nominibus* et croirait à une connaissance directe (du moins par Macrobe et Servius).

[37] *De errore* XIII 4, 44-45, p. 151-152.

[38] Cf. P. Courcelle, «Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster», dans *Vig. christ.*, 13 (1959), p. 133-169.

[39] «La polémique de l'Ambrosiaster...», p. 423-424.

[40] Et non pas «la vérité paraissait donc mensonge» (P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 496).

[41] Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Noui Testam.* LXXXIIII 3, éd. Souter, p. 145, 5-26. In fine, le privilège revendiqué pour les chrétiens de détenir la *uirtus*, gage de vérité, est une notation chère à l'auteur, cf. encore *Quaest.* CXIIII 19, p. 312, 7-8: «Quae enim maior poterit esse testificatio ueritatis quam est operatio uirtutis?», etc., et C. Martini, *Ambrosiaster*, De auctore, operibus, theologia, collect. «Spicil. Pontif. Athenaei Anton.», 4 (Romae 1944), p. 78, n. 2, et p. 80-81.

[42] Sur laquelle cf. P. Courcelle, «Critiques exégétiques...», p. 162.

[43] Dont on verra la description par exemple dans H. Graillot, *Le culte de Cybèle...*, p. 126-131.

[44] Sur cette prétention des païens à la vérité, liée par eux à l'ancienneté, cf. encore (avec P. Courcelle, «Critiques exégétiques...», p. 161) *Quaest.* CXIIII 24, p. 314, 10-13: «pagani antiquitatis causa uerum se tenere contendunt, quia 'quod anterius est', inquiunt, 'falsum esse non potest'. Quasi antiquitas aut uetus consuetudo praeiudicet ueritati»; la dernière proposition (leur ancienneté ne peut rien contre notre vérité) marque la riposte d'Ambrosiaster.

[45] C'est le point de vue païen, qu'Ambrosiaster ne partage évidemment pas. Aussi est-il difficile d'approuver H. Stern, *Le Calendrier de 354.* Étude sur son texte et sur ses illustrations, collect. «Biblioth. archéol. de Beyrouth», 55 (Paris 1953), écrivant p. 108: «L'Ambrosiaster nous dit que la passion du Christ a été fixée au 24 (?) mars pour combattre la célébration du Dies Sanguinis».

[46] Bien vu par A. Loisy, *op. cit.*, p. 118, n. 2.

[47] *Tract. in Joh.* VII 6, 1-10, éd. Willems, p. 69, dont je modifie légèrement la ponctuation.

[48] *Ibid.*, lignes 10-30, p. 69-70. In fine, allusion aux martyrs suppliciés dans les jeux du cirque et incorporés au Corps mystique. Plus haut, la mention des loups doit venir de *Matth.* 10, 16, cité auparavant en VII 5, 4-5.

[49] *Ibid.*, lignes 30-44, p. 70.

[50] Cf. J. H. Baxter, «Ambrosiaster cited as 'Ambrose' in 405», dans *The Journal of Theol. Studies*, 24 (1922-1923), p. 187; C. Martini, *op. cit.*, p. 45-46; P. Courcelle, «Critiques exégétiques...», p. 168 et n. 181.

[51] A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne* (Paris 1965), p. 49.

[52] Cette stratégie fait penser à l'attitude de l'auteur de la *Philosophie des oracles*: dans cet ouvrage largement antichrétien, Porphyre avait pris soin d'introduire des oracles favorables au Christ (cf. fgts du livre III, p. 180-183 Wolff).

[53] F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. II (Bruxelles 1896), p. 59; de fait, *pilleatus* convient particulièrement à Attis, chez qui le *pileus* a valeur symbolique (orné d'étoiles, il est la voûte céleste, dit Julien, *Sur la Mère des dieux, Orat.* VIII 5, 165 *b*); aussi bien l'Attis auquel doit penser Augustin n'est-il pas, aux yeux de Cumont (p. 461), le pâtre eunuque de la vieille légende phrygienne, «qui n'aurait pu être rapproché du Christ», mais le dieu tardif assimilé à Mithra et au nom duquel on célébrait le criobole.

[54] *Op. cit.*, p. 70.

[55] A la fin du sermon (24, 2-3, p. 81), Augustin désigne de la même façon les femmes chrétiennes qui ont déserté l'église pour se mêler à la fête païenne: «arbitramur iam illas (meilleurs mss) peregisse uanitatem suam».

[56] Ainsi P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 447. On trouvera, sur ce point et sur les autres problèmes posés par le chapitre d'Augustin, un utile état de la question dans la traduction commentée de M.-F. Berrouard, *Homélies sur l'évangile de saint Jean* I-XVI, collect. «Biblioth. augustin.», 71 (Paris 1969), p. 414-419 et 883-885.

[57] Car ce sermon fut prêché un dimanche, cf. 24, 4, p. 81: «diem dominicum». Supposant ainsi que les deux fêtes n'en font qu'une, J. Huyben, «De Sermoenen over het Evangelie van Johannes. Bijdrage tot de Chronologie van Augustinus' Werken», dans *Miscellanea Augustiniana* (s. l. 1930), p. 261-263, proposait le dimanche 24 mars 418. Partant de la même prémisse, A.-M. La Bonnardière, *op. cit.*, p. 48 et 50, penche pour le dimanche 24 mars 407, pour la raison que la *festiuitas* n'aurait pu se célébrer après le 15 novembre 408, date de promulgation des lois antipaïennes en Afrique.

[58] C'est le cas de M. Le Landais, «Deux années de prédication de saint Augustin. Introduction à la lecture de l'In Joannem», dans H. Rondet, etc., *Études augustiniennes*, collect. «Théologie», 28 (Paris 1953), p. 68-71: le sermon date de 415, année où le 24 mars fut un mercredi; «ces données chronologiques s'opposent à l'identification proposée» (p. 68).

[59] F. J. Dölger, «Pilleatus oder die Attisfeier bei Augustin», dans *Theologische Revue*, 13 (1914), col. 181-182, a tenté de faire concorder les deux rituels. Il n'a pas convaincu D. de Bruyne, «Un texte de S. Augustin sur le culte de Cybèle», même revue, 30 (1931), col. 227-228, selon qui, si la cérémonie d'Hippone est bien encore le *dies sanguinis*, c'est au terme d'une évolution qui ne conserve presque rien de celui-ci, pas même, à la rigueur, la date du 24 mars.

[60] Même P. Courcelle, «La littérature latine d'époque patristique. Directions de recherches», dans les *Actes* du 1er congrès de la Fédér. internat. des assoc. d'études classiques (Paris 1951), p. 300 et n. 2, avoue son embarras; l'appel à la lumière qu'il a lancé de cette tribune a rencontré peu d'écho.

[61] *Tract.* VII 6, lignes 1-10 et 30-33, p. 69-70.

[62] *De ciu.dei* VII 24, p. 337, 10-11; cf. M.-J. Lagrange, *art. cit.*, p. 476.

[63] Cf. *De ciu.dei* VII 24, p. 336, 9: (citation de Varron) «Leonem, inquit, adiungunt [*sc.* Matri Magnae] solutum ac mansuetum»; p. 337, 10: «confictio leonum»; F. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 45, envisage que le lion ait pu être le totem de tribus anatoliennes où naquit le culte de la Grande Mère. Le sermon d'Augustin, on l'a vu, reprend aussi la comparaison scripturaire des loups; mais on sait que Cybèle était plus généralement la «maîtresse des fauves» (*ibid.*, p. 45 et p. 222, n. 8).

[64] Tertullien, *Apol.* XII 4, éd. Waltzing, p. 31: «Ad bestias impellimur: certe quas Libero et Cybele et Caelesti applicatis».

[65] *De ciu.dei* II 4, p. 63, 21-25: «Veniebamus etiam nos aliquando adulescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum [...] ludis turpissimis, qui dis deabusque exhibebantur, oblectabamur, Caelesti uirgini et Berecynthiae matri omnium». Quand le sermon argumente que les chrétiens ont eux aussi leurs spectacles (VII 6, 24-25, p. 70: «Ne putetis, fra-

tres, quod sine spectaculis nos dimisit Dominus Deus noster»), Augustin pourrait répondre à une objection dont on trouve trace dans *l'Octauius* de Minucius Félix, XII 5, sur les lèvres de l'interlocuteur païen Cécilius: «non spectacula uisitis».

[66] *Tract.* VII 2, 14-18, p. 68: «Quantum pertinet ad numerum fratrum, difficile est ut quisquam illa celebritate raptus fuerit ex uiris; quantum autem ad sororum numerum, contristat nos, et hoc magis dolendum est, quia non ipsae potius ad ecclesiam currunt»; l'autre passage appartient au chapitre 24, 2-3, p. 81, et a été cité *supra*, p. 271, note (55).

[67] *Les religions orientales...*, p. 56 et 62; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle...*, p. 146-147; les hommes étant seuls admis aux mystères de Mithra, leurs femmes et filles s'empressaient à ceux de Cybèle.

[68] Par exemple sa recension de M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron* (Paris 1958) dans *Vig. christ.*, 13 (1959), p. 239: *quidam*, appliqué par Augustin à Cicéron dont il est évidemment familier, marquerait la distance et la réserve.

[69] *Quaest. Vet. et Noui Testam.* CXV 18, éd. Souter, p. 324, 10-13: «testantur antestites Matris, quae appellatur Magna [...] in omni orbe terrarum hi soli hoc fato nascuntur, ut abscisi in mulieres transformentur?»; cf. de même *Quaest.* CXIIII 7, p. 306, 7-12: «Propterea enim absciduntur et habitum inmutant, ut de uiris quasi feminae fiant et contra naturam subiecti muliebria patiantur, ut tunc demum apti et digni sint ministri superstitionis illorum. Numquid accusari potest huius modi, quem lex fecit talem? ideo enim amisso uiri et actu et habitu in mulierem transformatur, ut licenter muliebria patiatur»; 11, p. 308, 8-11: «paganorum traditio antestites et ministros idoneos sibi esse non posse, nisi ex uiris transfigurentur in feminas, ut licenter et publice muliebria patiantur»; sur quoi cf. F. Cumont, «La polémique de l'Ambrosiaster...», p. 423 et n. 1. Ajouter Firmicus Mat., *De errore* IV 2, 29-30, p. 56-57: «Negant se uiros esse, et non sunt: mulieres se uolunt credi». Augustin connaissait évidemment ce trait, cf. *De ciu.dei* VI 8, p. 287, 14-21: «agitur de sacris Matris deum [...] uiros muliebria pati».

[70] *Quaest.* CXV 18, p. 324, 8; sur les boucles d'oreille des Galles, cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle...*, p. 299; sur celles des statues de Cybèle, p. 367, n. 1; 375, n. 3; 430; 438, n. 8.

[71] Augustin, *Tract. in Joh.* VII 14, 36-37, p. 75: «celebritas anniuersaria».

[72] *Ibid.* 2, 19, p. 68: les chrétiennes qui ont préféré la fête païenne à celle de l'église, sinon la crainte, du moins la pudeur aurait dû les *de publico reuocare*.

[73] Firmicus Mat., *De errore* XXVII 8, 107-114, éd. Pastorino, p. 264-265. Le rapprochement avec le *Tract.* VII 6 d'Augustin a été proposé par F. Cumont, *Textes et monuments...*, t. II, p. 461, et «La polémique de l'Ambrosiaster...», p. 424, n. 2.

[74] H. Graillot, *Le culte de Cybèle...*, p. 542, attribue au culte métroaque «le monopole du sacrifice taurobolique»; sur la confrontation instituée aux IVe et Ve siècles entre la rédemption chrétienne et le taurobole, sur une certaine spiritualisation qui s'ensuivit pour celui-ci, et sur les accusations réciproques de contrefaçon, cf. *ibid.*, p. 542-546. Sur les mêmes points, voir aussi R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, collect. «Études prélim. aux Religions orient. dans l'Empire rom.», 10 (Leiden 1969), p. 112-121.

DISCUSSIONE

TURCAN: Depuis plusieurs années je prépare une édition commentée de ce texte et j'ai donc eu l'occasion d'y revenir plusieurs fois. Le contexte nous parle de la recomposition d'une statue. Et, par conséquent, je pense — comme Nilsson — que ce détail rituel s'applique assez mal à Attis, mais convient, en revanche, assez bien à Osiris.

PÉPIN: C'est également l'opinion de Loisy. Mais enfin, je n'ai aucune idée très arrêtée. Effectivement c'est l'argument qu'avancent les partisans d'Osiris, à savoir que le démembrement convient beaucoup mieux à Osiris; mais je crois que l'unanimité est encore loin d'être faite aujourd'hui parmi les spécialistes.

TURCAN: De toute façon, le rapprochement proposé par G. Heuten, dans son commentaire, n'est pas vraiment pertinent, me semble-t-il. Il n'y a pas, entre le texte de Damaskios et la formule citée par Firmicus Maternus, même une analogie vraiment démonstrative, sauf le verbe «sauver» qui est employé dans les deux cas. C'est tout. Mais il n'est pas question, chez Damaskios, d'une liturgie nocturne comparable à celle que décrit Firmicus Maternus.

PÉPIN: Certes le point commun entre le texte de Firmicus et ce passage de Damaskios est un lieu commun. Mais il reste des ressemblances qui seraient difficilement des coïncidences.

TURCAN: Et j'ajouterais, d'ailleurs — mais je ne veux pas entrer dans le détail —, que certaines expressions du chapitre 22 du *De Errore* me semblent faire directement écho à certaines autres expressions du chapitre 2, qui est consacré au culte d'Isis et d'Osiris.

BIANCHI: A propos de ce thème des *ponoi*, il me semble qu'en restant dans l'esprit de votre observation concernant le vocabulaire des cultes mystériques, il vaudrait la peine d'insister sur une interprétation majorée du sens de *ponoi* dans ce contexte. Pour revenir à cette distinction d'intramondain et extramondain, peut-être que *ponoi* a la possibilité d'embrasser les deux perspectives; dans ce cas, il faudrait donner une signification sotériologique assez spécifique et poussée à cette expression, je crois.

TURCAN: Les *ponoi*, ce sont les épreuves, à proprement parler, les peines. Les épreuves, les travaux au sens propre, comme on parle des travaux d'Héraclès ou de la geste d'un dieu, mais bien évidemment, dans le texte de Firmicus Maternus, il y a cette idée de peine, de souffrance aussi.

BIANCHI: Je dirais quelque chose de moins spécifique pour une part et de plus existentiel d'autre part. Ces *ponoi*, ce serait donc tout ce qui, dans la vie humaine, insiste particulièrement sur la souffrance, comme vous le dites, mais révèle quand même spécifiquement une insuffisance fondamentale qui, d'autre part, fonde l'espérance mystérique.

Et j'insisterais volontiers, pour cet aspect, sur le mot de Plutarque quand il nous raconte pourquoi Isis a fondé ses rites: Ces rites seront pour tous ceux qui, hommes ou femmes — donc il s'agit d'une situation humaine, universelle, existentielle —, seront éprouvés par des difficultés, par des *pathē* semblables.

Alors, je voudrais assimiler presque complètement ces *ponoi* et ces *pathemata* — chez Firmicus *de err.* 22, texte mystérique, et chez Plutarque *de Is.* 27, texte probablement mystérique — tout à fait existentiels: c'est bien l'homme, c'est l'être humain en tant que tel, qui est interpellé par le culte mystérique. Car je crois qu'au chap. 27 du *de Iside* il est question de la fondation du culte mystérique des dieux égyptiens. Nous sommes à une époque où la chose est bien vraisemblable. Il s'agit donc de rattacher ces *pathe(mata)* à ces *ponoi*, et, par analogie, de voir aussi, dans ces *ponoi*, tenant aussi compte du contexte, une signification existentielle profonde. On doit guérir l'homme, de quoi? Peut-être — et malgré la notation finale de votre conférence d'aujourd'hui —, cette «guérison», ce «salut» impliqué par *ces deux textes*, de Firmicus et de Plutarque (et à la différence des autres textes sotériologiques de Plutarque lui-même) ne vont pas dans la direction anticosmique — absolument pas —, mais bien dans la direction d'une pensée et d'une expérience humaine qui se sent fondamentalement, je ne dirais pas blessée — ce serait chrétien justement — mais qui se sent insuffisante, qui se sent pauvre existentiellement. Cette pauvreté s'exprime par les *pathé* et les *ponoi*, qui, donc, ne sont pas seulement les épreuves, pour ainsi dire, banales et profanes, même graves, de la vie, mais cette insuffisance typiquement marquée par une religiosité mystérique, donc sotériologique. Je ne sais pas si vous êtes d'accord.

TURCAN: Je crois que vous avez raison en ce qui concerne du moins les textes cités, de Firmicus Maternus et de Plutarque. Autrement dit, la *sotéria* s'explique en fonction des *ponoi.*

BIANCHI: Oui, c'est bien ça.

BERGMAN: Seulement deux petites remarques sur cette prescience des esprits impurs. Le point de départ de cette tradition est bien, à mon avis, une spéculation sur le fait que, au début de l'Evangile de Marc (I, 24), un esprit impur reconnaît en Jésus «le Saint de Dieu» avant que les disciples aient connu sa nature. Or, je me demande s'il n'en est pas de même — à savoir qu'il y a là une spéculation sur un logion canonique — pour l'idée que les esprits impurs savaient bien que Jésus viendrait mais ils ne savaient pas le temps exact. Il y a ici, me semble-t-il, une sorte de parallélisme entre la première et la seconde parousie. Quant à la seconde parousie il est bien souligné (Marc XIII, 32) que personne, pas même les anges, n'en sait le temps, seul le Père le sait.

Pensez-vous que nous avons ici le point de départ de cette idée-ci un peu étrange? Autrement, n'est-ce pas, dans cette perspective d'une opposition, il serait assez opportun pour les esprits impurs de spéculer sur les dates et sur l'heure de la parousie, chose que les chrétiens ne devraient pas faire.

PÉPIN: Je n'avais pas pensé à cet aspect, mais en effet il est bien possible qu'il y ait là une espèce de coïncidence des deux parousies. En tout cas, dans les textes qu' Augustin cite, il en cite un certain nombre pour illustrer l'idée que les démons savaient que le Christ viendrait, mais ne savaient pas à quel moment, et là il n'y a pas de texte concernant la seconde parousie. Mais je crois l'idée intéressante.

Ce qu'Augustin veut dire, comme plusieurs autres, c'est que les chrétiens sont impressionnés par l'idée que les réalisations païennes qu'ils tiennent pour des imitations du Christianisme sont antérieures au christianisme. Alors il leur faut bien faire intervenir le démon, ou les démons, qui auraient connu, par les prophètes, ce que serait le christianisme, et auraient été capables de fabriquer une imitation du christianisme avant même l'institution historique du christianisme.

BERGMAN: Il faut bien noter que ces arguments sont d'ordre populaire, ou vulgaire. Les opposants païens comptent aussi avec les anges, les prophètes, etc. Si l'on voulait argumenter plus strictement dans l'ordre théologique, le logion johannique que tout est créé par Jésus-Christ (I, 3) servirait de bon point de départ. De même les idées sur des objets de culte, etc. existant au ciel dans un état antérieur à la création auraient été d'une certaine utilité ici.

I. P. CULIANU

L'«ASCENSION DE L'ÂME» DANS LES MYSTÈRES ET HORS DES MYSTÈRES

Ce que les savants allemands appellent *Himmelsreise, Himmelfahrt* ou *Aufstieg der Seele*[1] et que nous appellerons ici, faute de mieux, «ascension de l'âme» (AA), ne représente pas un thème ou un «mythologème» unique, mais un ensemble inextricable de problèmes concernant l'histoire comparée des religions. Le mérite d'avoir signalé l'existence et l'importance de ce complexe, ainsi que d'avoir mis à jour ses articulations internes, revient aux savants du XIXe siècle. Bien que beaucoup plus nuancées et, parfois, plus équilibrées dans leurs jugements, les recherches depuis le début de notre siècle ne font que prolonger les observations de J. J. Bachofen, W. Brandt, A. Dieterich, E. Rohde, W. Anz, M. Friedländer, M. Gaster, etc. Dès lors, les directions d'investigation du phénomène s'étaient déjà contourées: on retrouve, parmi ces quelques noms cités, deux des fondateurs de la *religionsgeschichtliche Schule* (RS), deux judaïsants, un grand classiciste qui s'ouvrira lui aussi aux suggestions de la RS, un savant qui s'intéresse aux données «profondes» du complexe, enfin un autre grand savant qui esquisse, pour la première fois, l'hypothèse des origines chamaniques du phénomène. Sauf la théorie d'apparence mécaniciste assez vétuste formulée par W. Anz, il n'y a, à la fin du siècle passé, qu'une seule théorie «organiciste», celle de J. J. Bachofen (1867)[2]. Presque rien ne subsiste aujourd'hui de la théorie de la RS et très peu des synthèses «organicistes» comme celle que W. Koppers résumait en 1944 dans son article *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Ethnologie*[3]. En revanche, une autre théorie «organiciste», celle de R. Pettazzoni (1923)[4], se retrouve dans la nouvelle formulation d'Ugo Bianchi[5], tandis que H. Jonas est l'auteur d'une explication philosophique du phénomène[6]. Nous signalons que, sauf les deux dernières, il n'y a pas, de nos jours, d'autre tentative d'intégrer le complexe dans une *théorie générale des formes religieuses*. Le temps des synthèses semble, pour le moment, révolu. A cela ont contribué, sans doute, la caducité de la théorie dominante jusqu'après la Deuxième Guerre, celle de la RS, aussi que l'interruption de la production de l'Ecole de Vienne, dont les idées n'ont pas attiré le consensus des savants.

Par contre, l'essor du structuralisme, une méthodologie dont le but paraît celui d'empêcher la formulation des théories générales, a considérablement contribué à freiner tout essai de synthèse. Le structuralisme a eu son côté positif, dans le sens qu'il a imposé aux historiens des religions une prudence salutaire dans la formulation de leurs concepts. Mais, en revanche, il a abouti à une déstruction systématique des catégories opératives que l'histoire des religions s'était forgé, non sans beaucoup de peine, pendant plus d'un siècle. Une de ces catégories est celle de *forme* religieuse, sans laquelle toute recherche diachronique devient impossible. Appliquée systématiquement au complexe de l'AA, la méthodologie structuraliste ne saurait établir aucune distinction entre, disons, l'AA dans le chamanisme et l'AA dans le gnosticisme. On arriverait ainsi à une révalidation de la conception statique du «mythologème» qui a permis les comparaisons parfois aberrantes de la RS.

1. *Historiographie*

L'histoire des études concernant l'AA nous aidera à mieux comprendre non seulement les directions de la recherche moderne (à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle), mais aussi les articulations internes du complexe. Car, ainsi que nous avons déjà remarqué, l'AA n'est pas un «mythologème», mais un ensemble de *problèmes* historiques, tels que l'eschatologie céleste, la «démonisation» du cosmos dans le gnosticisme, l'origine astrale de l'âme, le cadre cosmologique où se déroule la psychanodie, etc. L'AA ne se réfère pas à une simple technique extatique ou sotériologique, mais à la manière dont cette technique s'intègre dans nombre de *formes religieuses* et d'autres phénomènes plus généraux.

Nous renonçons à une présentation rigoureusement chronologique des études fondamentales sur l'AA. Il y a, dans la multiplicité débordante des noms d'auteurs et des titres, trois ou quatre directions fondamentales de la recherche[7] que nous essayerons de mettre à jour.

Le livre de Wilhelm Anz *Sur la question des origines du gnosticisme* (1897)[8] avait été préparé par toute une série de recherches concernant l'eschatologie de l'*Avesta* récent et des textes pahlavi. Parmi ces derniers, l'apocalypse rédigée tout au plus au VIe siècle sous le nom d'*Ardâ Virâf Nâmak* avait été l'objet d'une polémique entre les savants iranisants et les savants judaïsants[9]. La thèse de l'ancienne origine zoroastrienne du texte, défendue par Martin Haug, l'emportait apparemment sur celle de l'origine judaïque[10]. En 1892, Wilhelm Brandt essayait lui aussi de démontrer que l'eschatologie mandéenne est d'origine iranienne[11]. Tout en signalant la présence de motifs juifs chez les Mandéens (le Paradis, l'Arbre de Vie, les vêtements de gloire des Justes, le sort des impies, etc.), il affirmait que l'origine ultime de ces représentations était «sans aucun doute» (*ohne allen Zweifel*) zoroastrienne. Nous retrouvons ici les mêmes opinions soutenues de nos jours, seul parmi les savants, par Geo Widengren.

W. Anz, tout en prêtant l'oreille à ces théories, était aussi persuadé que l'AA représentait la «doctrine centrale» du gnosticisme. Il citait à l'appui de sa thèse quelques textes classiques concernant les sept divinités astrales dans le gnosticisme et hors du gnosticisme: L'«Hymne des Naassènes» (Hippol. V 10, 2)[12], Celse (*ap.* Orig., *c.Cels.* VI 21 et 30-31), la doctrine des Ophites d'Irénée (I 28, 3-6), *Pistis Sophia* et les deux *Livres de Jeû* publiés par Carl Schmidt[13], Plotin (*Enn.* II 9), la doctrine de Bardésane chez Ephrem (*Hymn.* 51, 550d), l'«Hymne de la Perle» des *Actes de Thomas*[14], les *Actes de Philippe* (38), les *Actes de Jean* (ch. 21), l'*Historia Josephi fabri* (ch. 13), etc. Anz observe que le *dualisme* présent dans ce qu'il appelle «doctrine» (*Lehre*) de l'AA chez les gnostiques, ne saurait provenir du Judaïsme[15]. Il en tire, assez hâtivement, la conclusion que cette doctrine a dû naître à Babylone, car les noms des régents du cosmos chez les Mandéens son babyloniens[16]. Mais comment résoudre le problème, puisque les babyloniens, selon Anz, ne connaissaient pas d'ascension céleste, mais seulement le *descensus ad inferos* de dieux et de héros?[17]. Cela veut dire que l'idée de l'ascension provient de l'Iran, qu'elle a gagné ensuite Babylone, où elle a adopté une théorie cosmologique locale. Elle s'est propagée ensuite dans l'Empire Romain par l'intermédiaire des mystères (iraniens!) de Mithra[18].

La théorie d'Anz gagne en cohérence sous la plume du grand savant que fut Wilhelm Bousset. Une partie de son livre *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) est résumée d'abord en un long article paru en 1901, *Die Himmelsreise der Seele*[19]. Bousset ajoute à la liste des témoignages fournis par Anz un nombre considérable de documents, en établissant ainsi un corpus presque complet de l'AA[20]. Il considère, lui aussi, que l'idée d'une ascension céleste est originaire de l'Iran. Mais l'ancienne cosmologie iranienne ne prévoyait qu'un nombre de trois étages célestes[21]. La doctrine des sept cieux représente une innovation d'origine babylonienne assez récente[22]. Enfin, au complexe qui en résulte, une nouvelle influence iranienne vient s'ajouter, qui produit la «démonisation» des divinités célestes babyloniennes[23]. Raisonnement tout aussi mécanique mais, il faut le reconnaître, plus cohérent que celui d'Anz. Il n'y a eu qu'une voix isolée, celle du hollandais J. L. Palache, qui a protesté indirectement contre ces spéculations[24]. Son livre a passée pratiquement inaperçu; quelqu'un le cite, mais ne paraît jamais l'avoir lu.

Entre temps, l'idée que l'Iran était la «patrie originaire» de l'AA avait gagné même les esprits les plus méthodiques parmi les classicistes, comme par exemple le grand savant Albrecht Dieterich. Celui-ci, dans un célèbre ouvrage de 1893[25], avait démontré que les grands thèmes de l'apocalyptique judéo-chrétienne étaient d'origine grecque. En éditant, en 1910, le texte connu sous le nom de «Liturgie de Mithra»[26], Dieterich reconnaissait désormais que «in den spätern Jahrhunderten die uns interessierende Form der Ekstase namentlich in Persien zu Hause gewesen zu sein scheine»[27].

Il n'y avait qu'un pas à faire pour arriver à la théorie d'un «mystère sotériologique» iranien[28]. Il fallait, pour combler ce pas, neutraliser en quelque sorte les traces très anciennes de l'AA en Grèce, notamment chez Parménide, Empédocle et surtout chez Platon. Richard Reitzenstein, par une des erreurs qui l'ont rendu célèbre, arrive ainsi à affirmer que Platon avait été le disciple de la sagesse contenue dans le *Dâmdâd-Nask*[29]!

Il nous est impossible de nous arrêter ici sur le développement des idées de la RS, sur le nombre de grandes personnalités scientifiques qui y ont été gagnées, ou sur les recherches qui ont démoli une bonne partie des spéculations de l'école allemande et suédoise. Il suffira de rappeler surtout les noms de Gilles Quispel[30], Carsten Colpe[31] et Hans-Martin Schenke[32], liés à la critique radicale de la conception d'un *Erlösungsmysterium* iranien.

Pour ce qui concerne l'AA, toute la construction théorique de la RS s'écroule dès qu'on situe dans le temps l'*Ardây Virâz Nâmeh* et les textes pahlavi, dès qu'on renonce à la fabulation sur les «sept divinités astrales» babyloniennes, enfin, dès qu'on renonce aux conceptions mécanicistes dans l'histoire des religions.

Un courant non moins important que la RS, mais plus ancien qu'elle, cherchait les origines de l'AA en Grèce même, ou chez les voisins nordiques des Grecs. Les deux branches de ce même courant ont été contaminées, elles aussi, par les idées de la RS.

Au moment où les théories historico-religieuses de ces écoles commencent à se cristalliser, l'hypothèse d'une origine pythagoricienne de l'AA prévaut sur celle d'une origine orphique. La *Nekyia* de Dieterich (1893) reste exemplaire dans le sens qu'elle ne s'enlise pas dans des discussions stériles concernant les «pythagoriciens» et les «orphiques». En cela, ce travail est aujourd'hui plus actuel qu'il ne l'était à son époque.

La *Psyché* d'Erwin Rohde, publiée d'abord entre 1890-1894, inaugure les recherches concernant l'influence des «chamans» thraces sur la religion grecque.

Une série d'études extrêmement solides appartenant aux mêmes années, comme le *Xénocrate* de R. Heinze[33], accentuent le rôle de l'Académie dans la transformation de l'eschatologie platonicienne. Plus tard, Franz Cumont[34] et Karl Reinhardt[35] attribuent un rôle similaire au philosophe éclectique Posidonius d'Apamée, maître de Cicéron.

Dans une recherche concernant l'AA, le nom de F. Cumont mérite une place tout à fait spéciale. Avec une compétence et une lucidité inégalables, il a signalé dans ses grands ouvrages *tous* les problèmes que les chercheurs d'aujourd'hui essaient de résoudre. Peu importe que les solutions qu'il leur a donné aient été, inévitablement, conditionnées par l'esprit de son temps. Ainsi qu'il le répétait souvent, la science ne cherche pas de solutions définitives. Or, peu de savants ont jamais eu, comme F. Cumont, le courage de se soumettre à un ajournement continuel dans tous les domaines de l'histoire des religions et de renoncer d'une manière plus élégante aux opinions acquises.

La vogue du Pythagorisme est inaugurée par G. Méautis[36] et prend racine surtout en France. L. Rougier en est l'un des représentants les plus illustres[37], suivi de près par P. Boyancé[38]. Entre temps, gagné par les théories de la RS, Cumont était persuadé que la doctrine de l'AA est iranienne, sans nier pourtant l'importance du Pythagorisme dans sa diffusion en Grèce[39]. En revanche, P. Boyancé nie toute contribution de Posidonius à la cristallisation des idées eschatologiques de la *Spätantike*. Pour lui, comme pour G. Soury[40], M. Detienne[41], etc., le complexe de l'AA a pris naissance dans le Pythagorisme. Boyancé est aussi favorable à l'idée que la transformation de l'eschatologie platonicienne se soit produite dans l'école même de Platon, chez Xénocrate, Crantor et Héraclide Pontique[42]. Le livre de Walter Burkert *Weisheit und Wissenschaft* (1962)[43] a remis toutes ces théories en question. Selon lui, il faut chercher les origines de l'AA dans la Grèce archaïque et en Orient, mais pas nécessairement chez Pythagore et les Pythagoriciens. Enfin, Platon n'est pas redevable à une idéologie iranienne[44], et il n'y a aucun profit à tirer de l'idée qu'il a été influencé par le Pythagorisme. Le *Posidonius* de Marie Laffranque[45] a mis fin aux spéculations concernant le sage apaméen. Quant à Héraclide du Pont, son rôle dans la transformation du platonisme a été jugé comme important après la publication des Fragments par Fritz Wehrli[46]. Mais ce rôle a été sans doute exagéré par J. D. P. Bolton dans son livre sur Aristéas[47].

Il faut absolument ajouter à cette liste si sommaire le nom de Joseph Kroll, qu'on associe en général avec la RS. Or, Kroll paraît opter d'abord pour une théorie psychologique de l'AA. La base de la tendance humaine de s'évader du réel pour s'unir aux puissances transcendantes serait à chercher, d'après lui, dans une espèce de «nostalgie du Paradis»[48]. Cela n'empêche que Kroll publie en 1932 un des travaux comparés les plus documentés sur les catabases infernales et les ascensions célestes[49]. La position du savant allemand est très proche de celle de la RS[50], mais il introduit quand même dans son ouvrage une nouveauté essentielle: pour lui, l'AA ne représente qu'une catabase à rebours. Le présupposé de l'AA est souvent[51] le transfert de l'enfer des entrailles de la terre à la surface de celle-ci. Tout le cosmos au-dessous du firmament et même toutes les sphères astrales deviennent, dans cette perspective gnosticisée, un domaine infernal[52].

Les deux chapitres de *Psyché* consacrés par E. Rohde aux manifestations du dionysisme thrace dans la Grèce ancienne[53] étaient susceptibles d'être interprétés d'une manière favorable aux vues de la RS. En effet, dans l'un des articles recueilli dans les *Etudes sur le syncrétisme*[54], H. H. Schaeder avançait l'hypothèse que les indo-iraniens avaient connu l'institution du chamanisme. Cette observation a eu beaucoup d'influence sur l'étude de Karl Meuli (1935) concernant quelques fameux extatiques grecs[55]. Trois ans plus tard, Schaeder traduisait en allemand le livre de Henrik S. Nyberg *Les religions de l'Iran Ancien*[56], dans lequel le savant suédois transformait Zarathuštra en chaman[57]. On ne peut que regretter le fait que l'adversaire traditionnel de Nyberg, W. B. Henning[58], tombe dans l'excès contraire, à savoir celui de juger le possible extatique Zoroastre selon les mêmes paramètres avec lesquels on juge aujourd'hui un drogué. Les savants de Cambridge ont été en revanche très favorables à l'idée des rapports entre les extatiques grecs et les chamans du Nord. A la suite des ouvrages passionnants de H. Chadwick et de N. K. Chadwick[59], E. R. Dodds[60] et F. M. Cornford[61] deviennent les propagateurs de cette idée. Enfin, une dernière synthèse concernant les extatiques grecs est due à Mircea Eliade[62]. Eliade est de l'avis que l'appellatif de «chamans» ne devrait pas leur être appliqué.

Il ne nous reste maintenant que de passer en revue les positions des savants judaïsants. Il va de soi que cette partie de notre exposé, comme celles qui l'ont précédée, ne pourra rendre compte que de quelques idées fondamentales concernant l'AA dans le Judaïsme.

Les premiers textes extracanonïques en hébreu ou en araméen qui décrivent une expérience extatique, les originaux perdus de *1 Hénoch* et du *Testament des XII Patriarches*, ont ceci de particulier par rapport au livre d'Ardây Virâz et aux textes pahlavi: qu'ils ont été rédigés quelques 800 ans avant *Ardây Virâz* et quelques 1000 ou 1100 ans avant le *Bundahishn*! Même dans une culture conservatrice, ces intervaux de temps ne sont pas à ignorer, ce qui rend plus que légitime l'idée que l'Iran a pu être influencé par la littérature apocalyptique juive. Peut-être les *patterns* des voyages d'Hénoch et de Lévi[63] sont-ils différents par rapport aux schèmes les plus fréquents des voyages extatiques à l'époque chrétienne (les apocalypses de Pierre et Paul, etc.)[64]. Moses Gaster croyait que le modèle direct de ces derniers, aussi que des voyages d'Ardây Virâz et de Mohammad, avait été un texte «préchrétien» dont il publia la traduction anglaise sous le nom de *Révélation de Moïse*[65]. C. M. Edsman a trouvé «bien téméraire» l'hypothèse de son origine préchrétienne[66], mais il a rassemblé tout de même des données qui font remonter les «traditions capitales» du texte jusqu'aux rabbins du IIIe siècle[67]. De toute manière, G. Scholem n'inclut pas la *Révélation de Moïse* parmi les «livres hékhalotiques»[68]. Le nom *hekhal* signifie «palais» ou «salle»: il s'agit des sept palais célestes que le mystique traverse pour arriver au trône de Dieu[69]. Cet exploit visionnaire constitue le noyau de ce que Scholem a appelé «le mysticisme de la *merkâbâh*» ou char divin de la vision d'Ezékiel (ch. 1). Dans ses parties les plus anciennes (les hymnes «numineux» aux *hayyoth* ou animaux célestes qui portent le trône de Dieu dans *Ez*. 1, 5 ss), la littérature hékhalotique remonte au IIIe siècle[71], tandis que les passages sur la gloire de Dieu (*kabôd*), faisant partie du traité *Shi'ûr Komah* attribué aux RR. Akiba et Ishmael (IIe siècle) pourraient éventuellement remonter jusqu'au Ier siècle[72]. Les implications historico-religieuses des travaux fondamentaux de Scholem ont été discutées par Johann Maier[73], Carsten Colpe[74] et Kurt Rudolph[75]. Il nous est impossible de nous arrêter ici sur les rapports entre la mystique de la merkâbâh et le gnosticisme. Une observation s'impose: bien que les «périls» de l'ascension soient l'un des motifs constants des textes juifs, ils sont d'un autre ordre que ceux des textes gnostiques et même d'une apocalypse judéo-chrétienne comme l'*Ascension d'Isaïe* (Ier s.). Dans les derniers deux cas, on assiste à un phénomène spécifique pour le gnosticisme, à savoir, la «démonisation du cosmos»[76]. On le chercherait en vain dans la mystique juive du trône, mais il n'est pas exclu qu'il soit redevable à d'autres traditions juives, notamment à celles qui concernent les «anges des peuples»[77].

2. *Les mystères*

A l'état actuel des recherches, il paraît impossible de discuter le problème de l'AA dans le cadre d'une théorie générale de l'enchaînement des formes religieuses, parmi lesquelles les mystères représentent un des anneaux les plus importants. De telles théories, peu nombreuses, ont existé et existent encore. Elles sont liées, ainsi que nous l'avons déjà vu, aux noms de R. Reitzenstein, R. Pettazzoni, W. Koppers, H. Jonas et U. Bianchi. Il y a de très étroits points de contact entre les vues de Pettazzoni, Koppers et Bianchi, d'une part, et, de l'autre, entre celles de Reitzenstein, Jonas et Bianchi.

Pettazzoni met les mystères en rapport avec une «ancienne religiosité agraire»[78]. En s'inspirant aux œuvres d'Andrew Lang[79], il voit une étroite liaison entre les mystères (grecs, phrygiens, égyptiens et sémitiques) et les initiations chez les peuples archaïques. W. Koppers combine les idées de Pettazzoni avec celles de W. Schmidt. Les traits originels des mystères sont, d'après Koppers, les suivants: 1. ils ont une origine pré-indo-européenne et pré-sémitique, 2. on les retrouve dans toute culture de caractère agraire-matriarchal, 3. la divinité centrale de tout mystère est lunaire et féminine, 4. enfin, leur but est celui d'assurer à l'initié un meilleur sort posthume[80]. Tandis que Pettazzoni et Koppers s'étaient occupés seulement des formes religieuses qui précèdent les mystères, U. Bianchi a décrit une série phénoménologique (et historique) qui continue, bien au-delà des mystères, jusqu'à la gnose. Des *cultes de fertilité*, qui célèbrent le «renouveau saisonnier de la vie», surgissent les *mystères*, «où le moment saisonnier (...) s'intègre à une très ancienne perspective 'sotériologique' d'intérêt plus individuel, initiatique et aussi ésotérique». La *mystériosophie*, qui apparaît vers le IVe siècle av. J.-C., «interprète les données mystériques par le recours à une sophie qui est déjà une gnose, parce que la 'vicissitude' de la vie féconde et du dieu mystérique est appliquée par elle à l'élément divin dans l'homme, ou à son âme divine». Enfin, la *gnose*, point terminal de la série, «élimine les références mystiques (...) et identifie franchement la vicissitude comme étant la vicissitude de l'âme divine, le *salvator salvandus*, en fonction anthroposophique et dualiste»[81].

Reitzenstein et Jonas considèrent eux aussi, comme Bianchi, que les mystères et la gnose forment une indissoluble unité. Mais, pour ces deux auteurs, il ne s'agit pas seulement d'une suite historique ou phénoménologique. Mystères et gnose sont deux aspects de la même *forme religieuse*: Reitzenstein lui donne le nom générique de *mystères*, Jonas celui de *gnose*. Pour Reitzenstein, les deux représentent seulement «des degrés différents du syncrétisme» et donc «il n'y a pas de religion gnostique au sens étroit du mot»[82]. Pour Jonas, qui donne d'ailleurs à un de ses fameux livres le titre *Gnostic Religion*, les mystères font partie «de la sphère de manifestation (*Bekundungbereich*) de la gnose»[83]. Tout en renversant la position de Reitzenstein, Jonas ne reste pas moins tributaire aux perspectives de la RS[84]. Dans un article paru en 1969, il analyse l'AA dans les mystères comme un moment du processus d'«objectivation» (*objectification*) d'une expérience fondamentale (ce qui dans les livres en allemand était appelé *existenziale Wurzel*). L'AA des mystères et de la gnose se subjectivise dans le mysticisme (néoplatonicien et monastique), en se transformant en un dépassement graduel de certains états mentaux hiérarchisés[86]. Le noyau des mystères est formé par une représentation sacramentale qui comprend en elle-même l'*extase* en tant qu'«expérience sensible»[87]. Platon ne fait que transformer cette union actuelle en une éthique fondée sur des données métaphysiques[88]. L'union extatique comprend parmi ses formes de manifestation le «voyage céleste de l'âme vers Dieu». Comme pour Anz, l'AA représente, pour Jonas, la «doctrine centrale» du gnosticisme, car la gnose elle-même n'est qu'une technique de l'acosmisme, qu'une *praktisch vollzogene Entweltlichung*.

A l'état actuel des recherches, il paraît qu'on peut, sans trop de difficulté, rejeter la théorie de W. Koppers[89], nier l'existence des «mystères» iraniens[90] et même indiquer les points faibles chez Pettazzoni et Jonas[91]. Cela n'implique pas qu'une théorie générale des mystères ne soit possible et même nécessaire. Mais la prudence exige qu'on étudie le complexe de l'AA dans chaque mystère particulier.

a) *Perspective générale*

La généralisation de l'eschatologie céleste affecte tous les mystères. La Grande Mère chthonienne se transforme en Reine céleste (Jul. *Or.* V 169; *CIL* III 6384), Attis en divinité solaire (Arnob. V 24; Macrob. *Sat.* I 21, 9; Mart. Cap. II 192; Procl. *Hymn. Sol.* 25), mais l'Hadès souterrain apparaît encore dans un rêve de Damascius![92]. Osiris, Sarapis et Sabazios, divinités chthoniennes elles-aussi, deviennent des dieux célestes[93]. Le même sort échoit à la reine infernale par excellence, Perséphone, qui passe, chez Plutarque, en divinité lunaire (*de facie* 27,2-942e).

b) *Isis*

Le célèbre *synthema* isiaque chez Apulée (*Mét.* XI 23) pose maints problèmes interprétatifs insolubles. Ce qui nous intéresse de près dans ce cadre, c'est le passage concernant les éléments: *per omnia vectus elementa remeavi.* Il paraît indiquer un déplacement à travers les éléments et un retour; mais est-ce que l'interprétation spatiale est-elle la seule possible?

Déjà K. H. E. De Jong établissait, dans son *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum Teste* (1900) les trois significations possibles de ce passage:

1) il pourrait s'agir d'une mise en scène[94], hypothèse retenue par R. Merkelbach[95];

2) il pourrait s'agir d'une allusion à l'invulnérabilité du myste[96];

3) enfin, il pourrait s'agir d'un voyage extatique du type qu'on rencontre dans l'Hermétisme (*Ascl.* 28; cf. aussi *Poim.* 25-26). De Jong opte pour cette dernière hypothèse[97].

Dans son édition du Livre XI des *Métamorphoses*, J. Gwyn Griffiths a recueilli toutes les indications bibliographiques concernant ce texte, sans se prononcer sur l'exégèse la plus vraisemblable[98]. Selon Gwyn Griffiths, il pourrait même s'agir d'un motif d'origine égyptienne[99].

De toute manière, deux des hypothèses formulées par De Jong et par Griffiths semblent suggérer qu'il s'agit d'une expérience extatique, réelle ou simulée par des moyens scéniques. Mais nulle indication du texte ne permet d'affirmer qu'Apulée avait en vue le scénario d'une psychanodie.

c) *Dionysos*

Un passage du dialogue plutarchéen *de sera numinis vindicta* (565e-566a) nous indique qu'à la fin du Ier ou au début du IIe siècle, l'eschatologie dionysiaque avait assumé une forme précise. L'extatique Aridée-Thespésius de Soles contemple dans le ciel un gouffre où résident les âmes des initiés: «Ce gouffre, à l'intérieur, ressemblait aux antres bachiques, orné également de lierre, de verdure et de la couleur de toutes les fleurs. Il exhalait un souffle doux et tendre qui laissait échapper une odeur et un singulier mélange de volupté, quelque chose de semblable à l'odeur du vin pour les hommes ivres. Les âmes, se réjouissant de cette odeur, se laissaient amollir comme par une ivresse et se caressaient les unes les autres. Et cet endroit était rempli en cercle de joie, de rires et de tous les plaisirs de ceux qui jouent et qui se réjouissent. On lui dit que c'était par là que Dionysos était monté vers les dieux et qu'il y avait amené Sémélé plus tard. Cet endroit est appelé Léthé» (trad. G. Méautis). Dans l'interprétation de Plutarque, le sort des initiés dionysiaques est inférieur à celui d'autres initiés (probablement ceux d'Eleusis), car leurs âmes, imprégnées par l'humidité de Léthé, retourneront dans le cycle de la métensomatose[100]. Ce passage prouve qu'à l'époque de Plutarque on établissait deux connexions fondamentales entre le mythe, le rite et l'eschatologie:

1) le sort posthume de l'initié était analogue à celui de Sémélé (ce qui, selon H. Jeanmaire, n'était pas le cas pour une époque antérieure);

2) la grotte bachique, une sorte de *locus amoenus* aménagé *réellement* en honneur de l'enfant Dionysus[101], se retrouvait telle quelle dans l'au-delà.

La scène de l'*anagogé* de Sémélé (cf. *Anthol. Palat.* III 1) et l'apothéose de Dionysos apparaissent sur nombre de monuments figurés analysés dans le *Liber in Deum* de M. J. Vermaseren[102]. En particulier, le vase découvert en 1972 à Salò dans une tombe cappucine appartenant fort probablement au cimetière public de l'ancien Salodium[103], nous renseigne sur l'idéologie dionysiaque à l'époque romaine. F. Cumont avait déjà tracé le tableau des thèmes et motifs majeurs du temps. Ceux-ci relèvent surtout d'un système d'*interprétation* mystique, ils n'appartiennent pas à *un seul* mystère, mais à toute l'époque. Le symbole de l'échelle n'en est qu'un exemple[104]. Dans le dionysisme, il apparaît à une époque très reculée: «On sait que l'échelle est avec la feuille de lierre, le lis et le chevreau (ou le faon ou encore le cerf) un des *signacula* dionysiaques, c-à-d. une des quatre marques qui distinguent d'une manière visible et indélébile les initiés du culte de Dionysos...[106].» Enfin, objet magique ou *memento* eschatologique, l'échelle n'est pas un élément typiquement dionysiaque.

d) *Mithra*

Last but not least, l'idéologie mithriaque de l'élévation pose au chercheur le nombre le plus grand de problèmes interprétatifs, surtout après que M. J. Vermaseren et C. C. van Essen ont publié les résultats des fouilles de Santa Prisca[107]. Les sept grades initiatiques mithriaques, du *corax* au *pater*, sont rangés en forme d'échelle et mis chacun sous le patronage d'un dieu planétaire[108].

Peut-on rapprocher cette échelle du *symbolon* mithriaque décrit par Celse dans son *Alethes logos* (*c. Cels.* VI 22)? La *klimax heptapylos*, dont les marches sont rangées dans l'ordre inverse des jours de la semaine (de Saturne au Soleil), ne peut pas avoir une signification *spatiale*[109]. Selon F. Cumont, l'échelle représente symboliquement les âges de l'homme et du monde[110], «la grande semaine cosmique que parachève le millénaire (l'huitième) de l'*ekpyrosis* intégrale»[111]. On ne peut pas en conclure, bien que Celse l'affirme, que le symbole contenait une allusion au «voyage de l'âme à travers les corps célestes» (*Alethes logos* III 72, dans la reconstitution de L. Rougier, 1977, p. 218). Pour ne pas compliquer inutilement cet exposé sommaire, rappelons-nous, avec M. J. Vermaseren, que le symbolisme mithriaque originel «est assez simple, il ne nécessite pas l'interprétation beaucoup plus compliquée des philosophes néoplatoniciens. Cette dernière est une explication de type philosophique qui pourrait bien avoir été cantonnée dans un certain milieu intellectuel»[112]. Dans ce cas, l'interprétation de Celse pourrait n'avoir de commun, avec les mystères de Mithra, que la représentation d'une *échelle*. Il est très probable que le symbolisme de l'échelle était, chez les adeptes de Mithra, de tout autre ordre et beaucoup moins compliqué que chez Celse. Enfin, ni l'échelle figurée, ni celle dont s'occupe Celse, ne peuvent êtres interprétées comme des schèmes de l'ascension céleste. A cela s'oppose l'ordre des marches, qui ne correspond à aucun ordre connu des planètes dans l'univers.

3. *Les problèmes spécifiques concernant l'AA*

Le problème des origines de l'AA n'est que l'un, et peut-être le moins importants, des aspects du complexe. Il n'est devenu obsessif que dans et par les travaux de la RS et, de là, dans toute la recherche moderne. Peu importe, en effet, quelle est la «patrie originaire» de l'idée de l'ascension (si l'on admet qu'une telle «patrie» existe, ce qui est indémontrable). Ce qui intéresse surtout ce sont les *transformations* de l'idéologie de l'ascension dans les formes religieuses et chez les auteurs singuliers d'une certaine époque.

Nous avons signalé quelques uns des problèmes suscités par le complexe de l'AA, en dehors de la question génétique: l'eschatologie céleste, l'enfer céleste, la «démonisation» du cosmos, les stations de l'ascension, le symbolisme anodique, etc. A ceux-ci s'ajoute la phénoménologie visionnaire même, à savoir: le protagoniste de l'extase (vision), la préparation, le moyen (drogue, rapt, etc.), le véhicule (cheval, ange, etc.) de la vision; et le contenu de la vision: portes du ciel, stations, gardiens des portes, douaniers, passeports et mots de passe, classes d'anges, l'enfer, classes de démons et de suppliciés, catégories des suppliciés et la correspondance entre les délits et les peines (*contrappasso*), paradis, divisions internes du paradis et catégories de la béatitude, halles ou palais célestes, les anges qui entourent Dieu, les anges les plus importants (l'ange-écrivain, Metatron, Remiel, etc.), le trône de Dieu, etc.

Dans le cas où les textes pris en considération ne sont pas relatifs à une expérience extatique mais à l'eschatologie individuelle, comme par exemple le *Menokh-i khrat*, il faut tenir compte de l'observation que tous les savants ont répété après A. Dieterich et W. Bousset, à savoir du fait que l'extase n'est qu'une mort suivie d'un retour à la vie, tandis que la mort n'est qu'une extase prolongée éventuellement jusqu'au retour sur la terre (dans le cas d'une idéologie qui utilise l'idée de la métensomatose).

Le chercheur opère en premier lieu avec des textes appartenant à des *formes* religieuses ou à des catégories toujours distinctes. Sans avoir la prétention de citer tous les textes ou classes de textes, ni même toutes les formes religieuses auxquels ils appartiennent, nous essayerons quand même d'établir quelques divisions opératives dans le nombre très élevé de matériaux dont le chercheur dispose:

1) matériaux chamaniques ou du même type;

2) matériaux concernant l'idéologie de l'ascension (voyages extatiques, techniques, catastérismes, etc.) dans les religions archaïques où le protagoniste de l'AA n'est pas un chaman.

Ces deux groupes immenses de témoignages étudiés dans leurs lignes générales par Carsten Colpe pourraient éventuellement être mis entre paranthèses au cours d'une recherche plus spécifique concernant seulement l'époque romaine ou encore l'époque romaine, le néoplatonisme, l'Islam et les textes d'origine iranienne (*Avesta* récent et textes pahlavi), jusqu'aux légendes médiévales comme *La vision d'Albéric, La Vision de Tundal* ou le *Purgatoire de Saint Patrick.*

1) Mythes eschatologiques de Platon.

2) Transformation de l'eschatologie platonicienne chez Xénocrate, Crantor, Cléarque et Héraclide du Pont.

3) Apocalypses juives et judéo-chrétiennes: *1 Hénoch, Test. XII Patriarchorum, Test. Abrah., Assumptio Mosis, 2 Hénoch, Vita Adae, Apoc. Abrahami, Ascensio Isaiae, Apoc. Petri, Apoc. Pauli, Apoc. Esdrae, Apoc. Sedrach, Visio Esdrae*, etc.

4) Les intermédiaires: Cicéron et Sénèque. Philon. Plutarque. Numénius d'Apamée. Cornélius Labéon. Les *Oracles chaldaïques.*

5) Le néoplatonisme.

6) Le *Videvdât*, le *Ardây Virâz Nâmeh*, les textes pahlavi.

7) Légendes du *mi'râj* et de l'*isrâ.*

8) Apocalypses médiévales: *Visio Alberici, Visio Pauli, Tractatus de Purgatorio S. Patricii, Visio Tundali*, etc.

Trois autres catégories de textes ressortissant de la même période présentent un intérêt tout particulier. Nous ne les citons qu'après les autres pour souligner leur importance:

10) Textes gnostiques.

11) Textes hermétiques.

12) Mystique de la merkâbâh.

Il va de soi que le chercheur devra connaître *tous* ces textes et les problèmes particuliers posés par chacun d'eux (datation, filiation, dépendance, etc.), même lorsqu'il ne dispose pas des instruments philologiques qui lui permettent d'étudier l'original d'un texte copte ou pahlavi. Dans ce cas, il devra se laisser guider par les études des spécialistes en ces domaines.

Après ce travail «préliminaire», dont il n'est pas difficile de juger l'importance et le volume, le chercheur aboutira à un nombre de *problèmes* historico-religieux qui concernent sinon *tous* ces textes, du moins une ou plusieurs de leurs catégories. Quelques dasses de textes ou même des textes singuliers comme les *Oracles chaldaïques* ou des auteurs comme Plutarque, Numénius et Labéon représentent déjà, en soi, un de ces *problèmes*, car ils se situent au centre même d'un réseau de relations historiques assez complexe.

Les savants après Hans Jonas ont divisé les noyaux de signification que nous avons appelé «problèmes» en deux catégories[113]:

1) problèmes historiques (exemples: eschatologie céleste, démonisation du cosmos, stations de l'ascension, gnosticisme dualiste et gnose non-dualiste, genèse de la légende du *mi'râj*, genèse des apocalypses médiévales, symbolisme de l'ascension, etc.);

2) problèmes théoriques (exemples: l'AA comme problème philosophique, enchaînement des formes, etc.).

A titre d'exemple, nous allons résumer ici la discussion autour de quelques problèmes historiques que nous avons jugés comme particulièrement importants[114].

a) *L'eschatologie céleste*

Dans la littérature apocalyptique juive et judéo-chrétienne et chez un auteur comme Plutarque, c-à-d. en contexte *non-dualiste*, on rencontre déjà un motif qui pourrait précourir la «démonisation du cosmos» dans l'hermétisme et le gnosticisme. Il s'agit de la localisation de l'enfer *dans* les cieux. Or, on se rappelle que, chez Platon, l'enfer était souterrain. Quel est donc l'auteur ou le courant qui a abouti à la *généralisation* de l'eschatologie céleste, au transfert de l'enfer aux cieux?

Après avoir écarté Posidonius d'Apamée de la liste des possibles concurrents, on a surtout accentué le rôle d'Héraclide du Pont dans cette transformation du paysage eschatologique. Examinons de plus près les témoignages recueillis par J. D. P. Bolton:

1) Philop. *ad Arist. Meteor.* I 8: Empédotimus (le personnage d'un dialogue perdu d'Héraclide, peut-être l'*Abaris*, dont le nom est formé par amalgamation des noms de deux extatiques célébres: Empédocle d'Agrigent et Hermotimus de Clazomène) aurait appelé la Voie Lactée «voie des âmes qui traverse l'Hadès céleste».

2) Olympiod. *in Plat. Phaed.* 238: selon Empédotimus, le royaume de Pluton (Hadès) comprend tout ce qu'il y a au-dessous de la sphère du soleil.

3) Num. *ap.* Procl. *in Plat. Remp.* II 129 Kroll = Fr. 35, p. 86, 27 s Des Places, aurait attribué à Héraclide même la croyance que les âmes habitent la Galaxie. En réalité, le texte chez E. Des Places porte *Pythagore* et non Héraclide.

4) Procl. *in Plat. Remp.* II 113 Kroll: il raconte une histoire attribuée à Cléarque de Soles, concernant la mort apparente d'un certain Cléonymus d'Athènes. L'âme du cataleptique, libérée du corps, se lance vers les espaces sidéraux, d'où elle contemple sur la terre en bas «des places de diverses formes et couleurs et des rivières qu'aucun mortel ne peut voir». Là-bas le rejoint un autre cataleptique de Syracuse. Ils voient les «âmes qui sont jugées et punies et purifiées l'une après l'autre sous le contrôle des Furies». Ils rentrent sur terre et se promettent de se chercher l'un l'autre et de se reconnaître en chair et en os.

5) Une histoire similaire, attribuée à Cornélius Labéon, apparaît chez Augustin, *C.D.* XXII 28 (= Labeo, fr. 11, p. 237 Mastandrea). Le mot *compitum* dans le texte d'Augustin est interprété très différemment par Bolton (p. 149: «a sort of crossroads») et par P. Mastandrea (p. 106: «luogo di confine tra proprietà private»). Par conséquent, la lecture du passage diffère énormément chez les deux auteurs.

6) Procl. *in Plat. Remp.* II 119 Kroll: Empédotimus, raconte Héraclide du Pont, aurait eu une vision en plein jour: il a vu Pluton et Perséphone et le jugement des âmes après la mort.

7) Varron *ap.* Serv. *ad Georg.* I 34: Varro ait legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eumque inter cetera tres portas vidisse tresque vias (suit l'emplacement des portes du ciel).

Les témoignages nr. 6 et 7 n'ont rien à faire avec le problème de l'enfer céleste. Le témoignage nr. 4 (et, par conséquent, le nr. 5), attribué à Cléarque, contemporain d'Héraclide, ne parle pas d'enfer céleste. Tous les éléments qu'on y rencontre relèvent d'une absolue fidélité à la vision platonicienne du *Phédon* 110b et du mythe d'Er. Les seuls témoignages qui résistent sont les nr. 1 et 2, puisque Numénius n'attribue pas la croyance de l'Hadès céleste à Héraclide, mais à Pythagore. En effet, on pourrait conclure qu'Empédotimus avait contemplé aux cieux non seulement le jugement des défunts, comme dans la *République* X, mais aussi leur punition. Mais toute personne qui aura lu le contenu des deux témoignages aura quelque réticence à attribuer à Héraclide un rôle si important que celui qui lui a été accordé par Bolton. Il faudra chercher ailleurs l'origine de l'enfer céleste, peut-être même pas chez quelqu'un de précis: il pourrait s'agir d'une multiplicité de causes qui ont eu le même effet.

b) *La démonisation du cosmos*

La démonisation du cosmos est un phénomène bien représenté à partir du Ier siècle ap. J.-C. dans l'apocalypse *Ascensio Isaiae*, dans le gnosticisme et l'hermétisme.

Il s'explique par la généralisation de l'eschatologie céleste, par l'extension aux cieux du purgatoire aérien des âmes (*Aen.* VI 740ss; Cic. *Tusc.* I 42; Cornutus 59; Aug. *C.D.* XIV 3, etc.) et par l'influence des doctrines dualistes orphico-pythagoriciennes. Mais toutes ces hypothèses semblent insuffisantes pour éclaircir l'énorme changement dans la vision du monde chez les gnostiques.

Nous essaierons d'exposer brièvement une autre hypothèse, qui trouve ses appuis théoriques chez des savants comme E. Peterson et G. Quispel. Le titre d'une étude de Peterson est *Das Problem des Nationalismus im Alten Christentum* et nous pourrions dire, sans trop trahir ni sa pensée ni la réalité, que la démonisation du cosmos provient d'une étrange projection du désespoir national juif sur le monde transcendant qui les avait délaissés.

Dans cette situation de détresse pour le peuple Juif, quelques images religieuses séparées se combinent. Il n'est peut-être même pas besoin de recourir à l'information de l'auteur arabe du Xe siècle Al-Qirqisânî sur la secte juive pré-chrétienne des Maghariens pour expliquer pourquoi le démiurge de l'Ancien Testament se transforme, chez les gnostiques, en une divinité mauvaise. On pourrait simplement dire, avec R. M. Grant et J. Daniélou, que c'est par la force des choses que cette transformation s'est accomplie.

De toute manière, à l'époque des Tannaïtes les suivantes représentations religieuses changent de contenu:

1) Satan, Beliar, Belial, 'Azaz'el, le diable, cette force subordonnée à Dieu du *Livre de Job* devient une force active du mal. En particulier, il est représenté comme le procureur qui agit, devant le Dieu justicier, *contre* les intérêts du peuple d'Israël.

2) Déjà dans le *Deut.* 32 il est question des anges des peuples. Tandis que les autres peuples sont conduits par de simples anges, seul Israël se trouve aux ordres directs de Dieu (*Jub.* 15, 31) ou de l'archange Michaël (*Dan.* 10, 13). L'idée d'une lutte céleste entre les anges des peuples, qui correspond à la lutte des peuples sur la terre, est présente dans le dernier texte cité et chez *Is.* 24, 21 ss. Dans la spéculation rabbinique, ce lieu commun arrive à des développements spectaculaires (*Mekiltha* in *Ex.* 15, 1; *Emmek hammelek* 173; *Peshiqta* 151a).

3) Le titre de «Prince du monde», *archon tou kosmou toutou*, n'avait rien de négatif en soi. Il désignait simplement la fonction de chef des anges des peuples. Il a été porté par l'ange de la Présence de Dieu, Metatron et, dans une tradition isolée, par l'ange Michaël, l'avocat d'Israël. Dans le Judaïsme tardif, par un processus tout-à-fait simple de transfert des pouvoirs, ce titre échoit à l'ange d'Edom (Rome). N'était-il pas, le peuple de Rome, le plus fort parmi tous les autres peuples? Et donc ne devait-il pas, l'ange de Rome, être le plus fort parmi les anges des autres nations?

4) Mais à l'époque des Tannaïtes le titre de «Prince de (ce) monde» est donné de plus en plus à Satan même, au chef des anges mauvais, l'adversaire traditionnel d'Israël. Ce processus mental, hautement significatif, n'est pas moins simple en son essence: puisque Rome est l'adversaire traditionnel d'Israël, elle représente automatiquement une puissance mauvaise; son ange sera, donc, un ange mauvais. Mais puisque l'ange de Rome est Prince du Monde, il est normal qu'il soit aussi Prince des anges mauvais. Le titre de «Prince du monde» échoit de plein droit à Satan.

5) Vers la fin des Tannaïtes, une autre transformation, d'incalculable importance, a lieu. Le «Prince du monde» n'est plus, dans l'interprétation rabbinique, Satan ou l'ange le plus fort des nations, mais l'ange qui domine l'entière vie de la nature (*Maareheth ha-elohuth* 26). Cette représentation est, désormais, gnostique.

c) *Symbolisme de l'ascension*

Il va sans dire que nous devons opérer une sélection arbitraire dans l'énorme quantité de matériaux relatifs au symbolisme ascensionnel. Nous avons toutefois choisi un des symboles les plus importants, le pont du jugement, dont l'origine iranienne n'avait jamais été contestée.

Essayons de parcourir le chemin inverse pour retrouver l'origine du motif, sans nous laisser impressionner par le consensus général des savants; il se pourrait que ce consensus aveugle même les chercheurs de bonne volonté.

Toute une série d'apocalypses du XIIe siècle, comme la *Vision* du frère Albéric de Settefrati (Cosenza) (c. 1127), la *Vision de Tundal* (1147/48), le *Traité du Purgatoire de S. Patrick* (1188/89) et la *Vision de Paul* parlent d'un pont du jugement qui rétrécit pour faire précipiter les pécheurs dans l'enfer (fleuve de feu, etc.) et s'élargit pour laisser passer les justes. L'image revient assez fréquemment dans les romans de Chrétien de Troyes (*Lancelot, Perceval*).

On a supposé que le motif a été emprunté en Occident aux légendes arabes du *mi'râj* de Mohammad, qui se développent à partir de l'VIIIe siècle. Il est question dans ces légendes, d'un *ṣirâṭ*, mot qui signifie «sentier impratiquable». Le *ṣirâṭ* ou pont infernal, «plus étroit qu'un cheveu», recouvre déjà chez Abû Sa'îd al-Hudrî exactement la même sphère de signification qu'il allait recouvrir plus tard en Occident. Mais parfois le pont est remplacé par un viaduct (*qanṭara*) ou par un grand édifice. Dans la traduction latine de Bonaventure de Sienne, le pont *ṣirâṭ* se transforme en Azirat. Il est «magis subtilis quam ullus capillus capitis et quam omnis ensis accumen eciam plus accutus».

Selon Miguel Asín-Palacios, le seul qui ait étudié les légendes arabes du *mi'râj* sans trop de partis pris, le motif du «pont étroit» provient du pont Cinvat des traditions iraniennes.

Le *cinvatô-peretu* apparaît dans les parties les plus anciennes de l'*Avesta* (Y.46,10; 32,13; 51,13), mais le mot *peretu* aurait pu signifier, à ce temps, «sentier» ou «passage». Le pont Cinvat dans sa forme «canonique» n'exerce sa fonction de jugement que dans l'*Ardây Virâz Nâmeh* et dans les écrits pahlavis (*Bundahisn, Dâdestân-i dênîg, Mênôk-i khrat*).

Le motif n'est pas spécifique pour l'Iran; la *Katha Upanishad* 3, 14 parle déjà d'un «sentier plus étroit que la lame d'un rasoir». Selon P. Dinzelbacher, on pourrait parler d'un motif indo-européen.

Ce qui est bizarre, c'est que l'apocryphe *IV Esra* (sec. I-II) porte la description d'un «sentier étroit»: «semita autem est una sola inter eos posita, hoc est ignis et aqua, ut non capiat semita illa nisi solummodo vestigium hominis» (*IV Esra*, lat. VII 6-8, p. 128 Violet). Enfin, chez deux auteurs chrétiens du VIe siècle, Grégoire de Tours (*Hist. Franc.* 33) et Grégoire le Grand (*Dial.* IV 36), il n'est plus question de «sentier», mais de «pont étroit». (Pour P. Dinzelbacher, ces deux auteurs auraient été influencés par le *Videvdât*)

L'édition très récente de la *Visio Beati Esdrae* (O. Wahl, 1977) nous apporte une surprise qui impose une correction aux chronologies de Dinzelbacher. En effet, celui-ci considérait que la *Visio Esdrae* aurait appartenu aux écrits du XIIe siècle. Il n'en connaissait qu'un manuscrit, vraisemblablement le *Vat. lat.* 3838, du XIIe siècle. Otto Wahl en publie un autre (Linz, Bibl. des Priesterseminars A 1/6), celui-ci du X-XIe siècle. «Die Visio beati Esdrae, deren Textzeugen bis ins 10./11. bzw. 12. Jrh. zurückreichen, vertritt nach Mercati eine ältere Form innerhalb der Schriftengruppe als die Esra-und Sedrach-Apokalypse und steht somit der des drei Schriften gemeinsam Basis, einer von 4 Esra abgeleitenen Schrift, zeitlich am nächsten». Mais quel pourrait être le *terminus a quo* pour la *Visio* latine? Otto Wahl le précise: «Für alle drei Schriften... ist der terminus a quo die Abfassung der verlorengegangenen griechischen Fassung des Buches 4 Esra, also frühestens das erste Viertel des zweiten Jrh.n.Chr.» (p. 7).

Il est évident qu'aucun changement radical de la chronologie proposée par Dinzelbacher ne peut avoir lieu; et néanmoins la chronologie est infirmée par le fait que la *Visio Esdrae* comprenait le motif du «pont étroit» déjà aux X-XIe siècles. Pourrait-on supposer que l'écrit grec dont elle dérive et qui remonte au IIe siècle le contenait-il aussi? Cette supposition ne s'impose pas nécessairement, mais le *IV Esra* ne parlait-il pas déjà du «sentier étroit»? Enfin, si ce motif est tellement répandu (dans les représentations chamaniques, etc.), pourquoi devrait-il provenir de l'Iran? *Il n'est pas plus absurde de croire que le motif existait déjà au IIe siècle dans les apocalypses judéo-chrétiennes que de croire que le* Videvdât *est sa première source.*

d) *Les stations de l'ascension*

Le problème de l'*ochema* néoplatonicien, étudié par E. R. Dodds et H. Lewy, présente de nombreux aspects qui concernent également le gnosticisme et l'hermétisme. Un de ces aspects est la «descente de l'âme» à travers les sphères planétaires et son retour à l'origine.

Un texte de Macrobe (*in S. Scip.* I 12, 13-14, p. 50, 11-24 Willis) a suscité des discussions passionnées concrétisées dans quelques ouvrages de M. A. Elferink, H. De Ley et J. Flamant. Mais plus que du texte en question, ces auteurs se sont occupés du contexte (le ch. 12 du *Commentaire* macrobien), dans le but d'établir s'il provient en entier de Numénius d'Apamée. E. Des Places a tranché nettement la question dans sa dernière édition de Numénius: seul le passage I 12, 1-4 (fr. 34, p. 84 - cf. note p. 116-17) peut être attribué sûrement au philosophe d'Apamée.

Nous croyons cependant que le problème de la source immédiate (Porphyre) et de la source éloignée (Numénius) de Macrobius n'est pas le seul que ce texte pose ni, sûrement, le plus important. Arnobe, Porphyre, Jamblique, Servius et Proclus s'occupent eux aussi de la descente de l'âme, tandis qu'un long passage du *Poimandrès* hermétique nous décrit le retour de l'âme parmi les sphères démonisées (ch. 25-26, pp. 15-16 Nock-Festugière). Nombre de textes précisent aussi le nom et l'ordre des sphères planétaires: Macrobe (I 12, 13-14), Proclus (*in Tim.* I 199 Diehl et III 355, 8-17 Diehl = V 237 Festugière), Servius (*ad Aen.* VI 127, vol. II 27, 19-28, 2 Thilo; ad VI 714; ad XI 51, vol. II, 482-3 Thilo) et, avec un peu de bonne volonté et de perspicacité, le *Poimandrès*.

Selon l'ordre planétaire, on peut grouper ces témoignages en plusieurs catégories:

1) ordre «chaldéen»: Macrobe, *Poim.*, Serv. *ad* VI 127
2) ordre «égyptien»: Proclus
3) ordre des jours de la semaine: Serv. *ad* XI 51
4) quatrième ordre chez Serv. *ad* VI 714.

Parce que parmi ces quatre ordres des sphères planétaires il n'y en a qu'un qui paraît, à première vue, «aberrant», nous avons focalisé notre attention sur le dernier texte de Servius. Notre surprise a été celle de découvrir qu'il fournissait une parfaite clé pour comprendre l'origine de la doctrine en son entier. On peut affirmer à coup sûr que l'ordre chez Serv. *ad* VI 714 provient du traité astrologique *Panaretos*, appartenant à la vulgate hermétique hellénistique. Ce traité, dont les doctrines ont été exposées, au IV-Ve siècles par Paul d'Alexandrie et par son commentateur Héliodore, comprend une théorie astrologique concernant les sorts (*kleroi, sortes*) de l'âme. C'est dans cette théorie qu'on peut chercher l'origine de l'entière doctrine de la descente de l'âme à travers les sphères.

Conclusion

Parmi le nombre indéfini de problèmes posés par le complexe de l'AA, nous avons choisi ceux qui, pour le moment, nous paraissaient les plus actuels. Ce choix n'a pas été arbitraire: nous avons constaté que la plupart des spécialistes avaient dédié beaucoup d'attention aux quatre problèmes fondamentaux que nous avons traités ici.

Il est bien possible qu'une recherche par «problèmes» soit préférable à une recherche monographique ou même procédant par petites monographies («petites» seulement dans le cadre global du complexe) consacrées aux divers auteurs et textes concernant l'AA. La recherche par «problèmes», même si elle n'est et ne peut jamais être complète, présente l'avantage de ne pas être condamnée au *regressus ad infinitum*, tandis que la vie de dix chercheurs ne suffirait pas pour réaliser la moitié des monographies nécessaires.

A la fin de cet exposé sommaire, on ne peut tirer que deux conclusions. La première est que la recherche de la «patrie originaire» de l'AA est une chimère. Il faut avoir le courage de critiquer toutes les idées acquises en ce sens: l'AA ne provient pas du chamanisme, ne provient pas de l'Iran, ne provient pas d'Egypte, etc. Ceci peut être valable seulement pour des cas et des textes singuliers, mais là aussi il faut faire beaucoup d'attention à ne pas abuser des idées préconçues. Pourquoi, par exemple, le motif du «pont étroit» devrait-il provenir nécessairement de l'Iran? En effet, cette solution n'est que relative, elle ne s'impose pas.

En deuxième lieu, la recherche historico-religieuse sur l'AA nous paraît encore à ses débuts. En effet, pourquoi serait-il important de savoir si Numénius a connu la doctrine de la descente de l'âme à travers les sphères, puisqu'il ne peut pas être son auteur? Pourquoi ne s'est-on d'abord demandé d'où Numénius aurait pu emprunter cette théorie?

Enfin, il est bien possible que la recherche sur les problèmes de l'AA arrive à des solutions inattendues qui intéressent d'autres domaines. Par exemple, l'origine de la «démonisation du cosmos» intéresse de près les savants qui s'occupent des sources du gnosticisme. Si nous n'avons pas tort, il faut chercher ces sources dans le Judaïsme.

NOTES

[1] Le plan d'une vaste recherche sur la *Himmelsreise* a été esquissé par Carsten Colpe dans deux excellents articles: *Die «Himmelsreise der Seele» ausserhalb und innerhalb der Gnosis*, dans U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967, pp. 429-45 et *Die «Himmelsreise der Seele» als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem*, dans E. Frieš (Ed.), *Festschrift J. Klein*, Göttingen 1967, pp. 85-104. Nous nous écartons ici du point de vue de C. Colpe, notamment pour ce qui concerne les comparaisons avec le chamanisme.

[2] J. J. Bachofen, *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums, Gesammelte Werke*, vol. VII, Basel-Stuttgart 1958, pp. 5-209.

[3] *Eranos Jahrbuch* XI (1944), Zürich 1945, pp. 215-75.

[4] R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1923.

[5] U. Bianchi, *Initiation, Mystère, Gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental)*, dans C. J. Bleeker (Ed.), *Initiation*, Leiden 1965, pp. 154-71.

[6] H. Jonas, *Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought* (*JR* 1969), dans *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs 1974, pp. 291-304.

[7] Il va sans dire, ces courants s'influencent souvent mutuellement.

[8] W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtliches Versuch* (TU XV, 4), Leipzig 1897.

[9] Cette polémique n'a pas encore cessé.

[10] Cf. M. Haug-E. W. West (Eds.), *The Book of Ardâ Virâf*. The Pahlavi Text prepared by Destur Jamaspji Asa, London 1872, pp. LVI-LVIII (Haug).

[11] W. Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (*JfpT* 18/1892, 405-38; 575-603). Mit einem Nachwort zum Neudruck von Geo Widengren, Sonderausgabe, Darmstadt 1967.

[12] Anz, p. 5, donne d'ailleurs l'indication fautive V 1, 10.

[13] C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* (TU VIII, 1-2), Leipzig 1892.

[14] Sur l'exégèse de l'*Hymne de la Perle* dans la RS et hors de la RS, cf. mon art. *Mythos und Erzählung im Lied von der Perle*, dans *Kairos* 1979.

[15] Anz, p. 58.

[16] Ib., 74.

[17] Ib., 86.

[18] Ib., 88.

[19] W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (*ARW* 4/1901, 136-69; 229-73), reprod. anast., Darmstadt 1971.

[20] On peut encore s'y référer, abstraction faite des interprétations de Bousset.

[21] Bousset, 44.

[22] Ib., 46; 49-50.

[23] Ib., 57-8.

[24] J. L. Palache, *Het heiligdom in de voorstelling der semietische volken*, Leiden 1920, pp. 80-4, où il conteste notamment la validité de toute théorie basée sur le témoignage d'Hérod. I 181.

[25] A. Dieterich, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893.

[26] A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (1923^3), Darmstadt 1966.

[27] Ib., 189-90.

[28] R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.

[29] R. Reitzenstein, *Plato und Zarathustra*, dans *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925*, Leipzig 1927, pp. 20-37 (cf. aussi Reitzenstein-Schaeder, n. 54 *infra*).

[30] Dont les articles ont été réunis dans *Gnostic Studies*, 2 vols., Istanbul (- Leiden?), 1974-75.

[31] C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961.

[32] H.-M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962.

[33] R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig 1892.

[34] F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Yale 1922, pp. 172-8.

[35] K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926.

[36] G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neufchâtel 1921.

[37] L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire 1933. Plus accessible, chez PUF, *La Religion astrale des Pythagoriciens*, Paris 1959.

[38] P. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris 1936.

[39] Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942; *Lux perpetua*, Paris 1949.

[40] G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942.

[41] M. Detienne, *La notion de Daïmon dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963.

[42] P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, dans *REG* 65 (1952), 312-49.

[43] W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürnberg 1962.

[44] Cf. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, London 1962, p. 158.

[45] M. Laffranque, *Posidonius d'Aamée*, Paris 1964.

[46] F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. VII: *Herakleides Pontikos*, Basel 1953.

[47] Op. cit. n. 44 *supra*.

[48] J. Kroll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike (*Kölner Universitäts-Reden*, 27) Köln 1931, p. 3.

[49] J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (1932), Darmstadt 1963.

[50] Cf. surtout pp. 58-59.

[51] Mais pas toujours, ainsi que Kroll, p. 59, l'affirme.

[52] Kroll, 58-64.

[53] E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris 1952, pp. 264-348.

[54] R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (1926), Darmstadt 1965, pp. 211 ss.

[55] K. Meuli, *Scythica*, dans *Hermes* 70 (1935), pp. 121-76. En dehors de Schaeder, Meuli utilise dans cet article la théorie de l'Ecole de Vienne.

[56] H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1938.

[57] Ibid., pp. 86-187.

[58] W. B. Henning, *Zoroaster, Politican or Witch-Doctor?*, Oxford 1951.

[59] H. Chadwick-N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, Cambridge 1932; N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, Cambridge 1942.

[60] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951.

[61] F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952.

[62] M. Eliade, *Zalmoxis*, dans *De Zalmoxis à Gengis-khan*, Paris 1970, pp. 31-80.

[63] Les textes sont présentés pour la plupart dans les sections suivantes de notre exposé. Le recueil général des apocryphes et pseudépigraphes relatifs à l'Ancien Test. a été publié par R. H. Charles, 1913, reprod. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT*, Oxford 1964. Le texte grec du *Test. XII Patr.* a été récemment réédité par M. De Jonge, *Test. XII Patr.*, Leiden 1964 (1970²) (*Test. Levi*, pp. 10-22).

[64] Mais déjà quelques motifs principaux de l'AA sont présents dans le *1 Hen.* et dans le *Test-Levi.*

[65] M. Gaster, *Hebrew Visions of Hell and Paradise*, dans *JRAS* 3, London 1893, pp. 571-611.

[66] C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig-Uppsala 1940, p. 21.

[67] Ib., 24-25.

[68] Cf. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 5 ss.

[69] Ib., p. 18.

[70] G. Scholem, *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, tr.fr., Paris 1950, ch. II.

[71] Scholem, *Jewish*, pp. 20-27, 40.

[72] K. Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, dans *Kairos* 9 (1967), 105-22, repris dans K. Rudolph (Ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, Stuttgart 1975, p. 781.

[73] J. Maier, *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und «Gnosis»*, dans *Kairos* 5 (1963), 1, pp. 18-40.

[74] Cf. n. 1 *supra*.

[75] Cf. n. 72, *supra*.

[76] Cf. une analyse détaillée dans mon art.*Démonisation du cosmos et dualisme gnostique*, dans *RHR* 1979, pp. 3-40.

[77] Cf. mon art. cit. n. 76, *supra* et mon art. *The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism*, dans *Studies in Honor of Prof. Dr. G. Quispel*, Leiden 1981, pp. 78-91.

[78] Op. cit., pp. 48, 282-321.

[79] A. Lang, *Custom and Myth*, London 1885² (Oosterhout 1970).

[80] W. Koppers, art. cit., pp. 219-20.

[81] U. Bianchi, art. cit., pp. 154-55. Il en découle nécessairement que l'orphisme est l'ancêtre le plus légitime du gnosticisme. Pour une critique de cette idée, cf. H. J. W. Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, dans Rudolph (Ed.), *Gnosis*, pp. 826-8.

[82] R. Reitzenstein, *Iran. Erl.*, p. 146.

[83] H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I, Göttingen 1954², p. 80.

[84] H.-M. Schenke, dans *Kairos* 7 (1965), 2, pp. 117 ss; H.-G. Gaffron, *Studien zum kopt. Philippus-evangelium*, Bonn 1969, pp. 88-91; W. D. Berner, *Initiationsriten in Mysterienreligionen, in Gnostizismus und im antiken Judentum*, Göttingen 1972, pp. 126-7.

[85] Cf. n. 6 *supra*.

[86] Art. cit., pp. 293-4.

[87] Ib., 297.

[88] Ibid. H. Jonas reprend ici, vraisemblablement, une idée d'E. Rohde.

[89] Cf. Ad. E. Jensen, *Der Anfang des Bodenbaus in mythologischer Sicht*, dans *Paideuma* 6 (1956), pp. 169 ss; U. Bianchi, *Storia dell'etnologia*, Roma 1971², pp. 168-70.

[90] Cf. P. De Menasce, *Les Mystères et la Religion de l'Iran*, dans *EJ* 1944, pp. 167-86 Carsten Colpe, *Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien*, dans J. R. Hinnells (Ed.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, pp. 378-405.

[91] Pour la critique du point de vue de Jonas, cf. *supra*, n. 84.

[92] Cf. D. M. Cosi, *Salvatore e salvezza nei misteri di Attis*, dans *Aevum* 50 (1976), p. 67.

[93] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 265.

[94] K. H. E. De Jong, *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum Teste*, Leiden 1900, p. 111; Apuleius of Madauros, *The Isis-Book (Met., Book XI)*, ed. by J. Gwyn-Griffiths, Leiden 1975, pp. 300-303.

[95] Cf. Gwyn Griffiths, p. 301.

[96] De Jong, 111 ss; Griffiths, 302.

[97] Ib., 115.

[98] *The Isis-Book*, loc. cit.

[99] Ibid., p. 301.

[100] Cf. mon art. *Inter lunam terrasque...*, dans *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Rome 1980.

[101] Cf. Y. Vernière, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris 1977, pp. 186-88 et 272 ss.

[102] M. J. Vermaseren-(P. Simoni), *Liber in Deum. L'Apoteosi di un iniziato dionisiaco*, Leiden 1976, pp. 48 ss.

[103] Ib., 1-13; il s'agit de la tombe nr. 111. Le vase est datable du Ier-IVe s. ap. J. C.

[104] Cf. H. Ogawa, *Mithraic Ladder Symbols and the Friedberg Crater*, dans M. B. De Boer-T. A. Edridge (Eds.), *Hommages à M. J. Vermaseren*, Leiden 1978, vol. II, 854-73, pp. 861-2 et 867-70.

[105] Ib., 867.

[106] Cf. M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne*, dans *Latomus* 23 (1964), 213-46, p. 235.

[107] M. J. Vermaseren-C. C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca on the Aventine*, Leiden 1965; cf. aussi M. J. Vermaseren, *Mithriaca IV: Le Monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, Leiden 1978, pp. 25-53.

[108] Vermaseren-Van Essen, pp. 159-69; 178-86.

[109] Cf. R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975, p. 50.

[110] *La fin du monde selon les Mages hellénisés*, dans *RHR* 103 (1931), pp. 46 ss.

[111] Turcan, ibid.

[112] M. J. Vermaseren, *Mithriaca IV*, p. 41.

[113] Cf. Colpe, n. 1 *supra*.

[114] Toute la partie suivante de notre exposé représente un résumé de recherches antérieures, citées dans les notes 76 et 77 *supra*, aussi que de nos articles *Pons subtilis, Aevum* 2/1979 et *Ordine e disordine delle sfere, Aevum* 1/1981. Le lecteur est prié de consulter la bibliographie de ces travaux.

DISCUSSIONE

FLAMANT: Je voudrais dire d'abord que M. Culianu très gentiment a raccourci considérablement sa communication et qu'il a bien voulu ne parler que de certains aspects de ce qu'il a fait, mais que son petit travail est une merveille, de mise au point sur un sujet extrêmement long et extrêmement complexe; ce sera désormais la base de tout travail sur la «Himmelsreise». Nous devons tous le féliciter de nous avoir donné une mise au point et une bibliographie tout à fait remarquables.

Je le dis d'autant plus volontiers que j'aurais quelque réticence, peut-être, sur ses conclusions. Je trouve qu'il a des opinions peut-être un peu dures, un peu brutales. Mais ceci n'enlève absolument rien à la qualité de ce travail qui est absolument exceptionnel et qui mérite une lecture attentive.

Je ne reviendrai pas sur cet ordre des planètes qui est vraiment quelque chose de terrifiant et qu'il faudrait discuter au tableau noir — mais je voudrais seulement revenir sur la question des planètes 'mauvaises' dans la perspective gnostique ou, 'bonnes', dans une perspective platonicienne. Tous les auteurs de cette époque sont finalement déchirés — on le sent très bien chez Macrobe — entre cette vision d'un monde qui est bon, où l'incarnation de l'âme est une chose bonne, puisqu'elle mène la création à son accomplissement, et d'une descente de l'âme qui est une chose mauvaise dans la mesure où l'âme se perd dans la matière. On retrouvera cela, précisément, à propos des planètes.

Je n'en ai pas parlé ce matin, parce que ça n'intervient pas dans l'ordre des planètes. On peut très bien descendre à travers les planètes dans le même ordre et y acquérir soit des vices épouvantables soit des qualités!

Inversement, on peut acquérir dans des ordres différents les mêmes qualités (ou les mêmes défauts). Cette espèce de conflit entre l'esprit gnostique et l'esprit véritablement platonicien remonte au moins à Plotin.

BIANCHI: Peut-être c'est l'avant-dernière occasion, dans ce colloque, de parler de cette question de la *klimax* de Celse, et j'en profite pour remarquer qu'un consensus semble aller s'établir à propos de l'interprétation, non pas spatiale mais chronologique, de l'ascension planétaire chez Celse.

Mais, quand même, j'aurais encore des difficultés pour admettre cette interprétation qui, tout en n'excluant pas complètement l'aspect spatial, comme M. Flamant vient de le dire, en tout cas le «mortifie» un peu surtout dans sa signification sotériologique, à mon avis.

Mais quand je dis ceci, je n'entends pas affirmer une attitude anticosmique chez les mithriastes — comme j'avais précisé ce matin —; mais en même temps je voudrais observer que quand M. Turcan, par exemple, dit que ce niveau supérieur appartient quand même à l'univers et donc la question n'est résolue qu'à demi par cette remarque, alors il faut se demander si nous partons d'une conception chrétienne, créationniste de l'univers; dans ce cas il est important de savoir si ce niveau supérieur appartient ou non à l'univers, s'il y a ou non transcendance de Dieu le créateur, etc.

Mais si nous nous mettons dans une perspective différente, tenant compte de la situation historico-religieuse de l'époque, alors je crois qu'il est bien possible de dire que quelque chose appartient à l'univers et, en même temps, que cette chose est, dans un sens nouveau et différent, transcendante. C'est-à-dire que l'univers pourrait être divisé non pas dans le sens d'une opposition anticosmique, mais bien dans le sens d'une distinction assez radicale entre une espèce de registre inférieur et un registre supérieur qui, lui, en harmonie avec cette idéologie particulière, pourrait appartenir à l'univers et, en même temps, être transcendant. Dans le sens, par exemple, que ce niveau supérieur qui appartient à l'univers et qui est transcendant, peut en même temps transcender *et* embrasser ce qui appartient au niveau inférieur.

Dans ce cas vous auriez quelque chose qui appartiendrait à l'univers mais qui, en même temps, réaliserait un registre supérieur, bien distinct, non pas opposé dans le sens anticosmique, par rapport au registre inférieur (p. ex., le cas du Léontocéphale du type 'majestueux')[1].

Si on se met dans cette optique, alors on peut insister sur une interprétation spatiale et sotériologique de la *klimax* aux sept portes dont nous parle Celse. L'âme — ou, en tout cas, l'homme, l'initié — pourrait traverser l'hebdomade inférieure, se diriger vers la huitième porte qui donnerait accès à ce registre supérieur, transcendant dans le sens que j'ai précisé *et* appartenant à l'univers dans le sens que j'ai précisé. Cette huitième porte est donc le passage du régime inférieur, de l'hebdomade, à cette espèce d'ogdoade des étoiles fixes, ce qui pourrait avoir en même temps un sens sotériologique et un sens spatial.

Et il faut remarquer que quand Celse nous parle de cette *klimax heptapylos*, il la met en comparaison tout à fait étroite avec le fameux diagramme ophite, donc avec un texte gnostique, et Origène ajoute encore un troisième élément à la comparaison. Or s'il y a un sens dans le comparaison de ce schéma mithriaque avec ce schéma gnostique et ophite — et nous devons admettre qu'il y a un sens et que ce sens a pu être perçu assez exactement par Celse et par Origène aussi qui le cite — ce sens ne pourrait être interprété que dans la direction spatiale, c'est-à-dire sotériologique.

Et il faut considérer, par exemple, toute comparaison possible de ce Saturne qui serait le plus bas des astres, du fait qu'il est le plus lent, celui qui marche le plus lentement, avec les figures léontocéphales gnostiques; on pourrait même, on devrait aussi insister sur la formule que cite Origène (*c. Cels.* 30): *parodeuō tēn sēn palin eleutheros exousían,* formule prononcée par l'âme qui traverse les sept différentes portes. S'il y a une porte à traverser, s'il y a sept portes à traverser, s'il ya a une huitième porte à franchir, et bien alors on ne peut pas se passer de l'aspect spatial, justement, et sotériologique. Tout l'ensemble de ce schéma implique une hebdomade et puis une ogdoade qui la transcende, mais la transcende justement dans le sens que j'ai dit, non pas dans le sens d'une ontologie ou d'une métaphysique chrétiennes.

---

[1] Cfr., pour cette typologie, *Mithraic Studies*, ed. by J. R. Hinnells, Manchester 1975, pp. 457-465.

TURCAN: Oui, il faudrait consacrer un colloque entier à ce texte d'Origène. Je m'en tiendrai à une seule remarque: le texte de Celse cité par Origène n'est pas un témoignage mithriaque. C'est l'interprétation d'un platonicien sur un symbole mithriaque. Alors, j'attends que des confirmations archéologiques ou épigraphiques nous permettent d'y voir plus clair.

J'ajoute cependant que le parallèle institué par Celse entre l'échelle à sept portes et le diagramme des Ophites me confirme dans mes doutes sur l'interprétation qu'il nous donne du symbole mithriaque. Certes — et il faut le souligner — Celse veut marquer les différences (VI, 24: τὴν διαφορὰν αὐτῶν). Mais le fait qu'il parle de l'échelle en fonction même d'une comparaison plus ou moins arbitraire («comparaison n'est pas raison», dit le proverbe) conduit à penser qu'il risque d'en avoir faussé le sens et la présentation. Quoi qu'il en soit, ce témoignage lié à une argumentation polémique reste fortement sujet à caution.

BECK: I would like to make two observations. The first is that after these excellent and detailed presentations by Professor Flamant and Dr. Culianu, because their focus was on the descent and the reascent of the soul through the spheres of the planets, we might be in danger of losing sight of the fact that there are also other celestial stages, as it were, in the soul's descent and reascent. The Zodiac is also involved. There is a gate of descent in Cancer and a gate of reascent in Capricorn; and Macrobius gives a very detailed itinerary of the route of the soul through the Zodiac down into the world of flesh (*Comm. in somn. Scip.* 1.12.1-8).

My other point is just to bring in a Mithraic monument, which has not so far figured in our conversations, but which I believe is of great importance, and that is the monument of Ottaviano Zeno, recently edited by Professor Vermaseren (*Mithriaca* IV, Leiden 1978). Its upper register contains a row of seven altars, with two Aion-type figures, both entwined with serpents; one is winged, the other not. These two figures and their positions, the one at the extreme left of the row order, the other in the centre, allows one to speculate on the planetary order underlying these otherwise anonymous altars. Professor Vermaseren produces, to my mind, a very plausible set of identifications, seeing the Aion on the left as Saturn, and the Aion in the centre as a type of Jupiter, or rather a *Caelus aeternus* in the position of Jupiter (pp. 52-53). The question then arises, what order of the planets is implied for the seven altars? These are in fact more than one possible sequence, and others, of course, if one identifies the Aions differently.

I. P. CULIANU

LA GRANDE ANNÉE ET LA MÉTEMPSYCHOSE

Dans son livre *Mithras platonicus*[1], R. Turcan a avancé une interprétation séduisante du «symbole mithriaque» de Celse (*c. Cels.* VI 22): «Ce que signifiait... le 'symbole' mithriaque, c'était la rénovation intégrale du monde et corrélativement des âmes, l' 'apocatastase', au terme de la Grande Année sidérale: l'univers revivrait alors son premier printemps» (p. 54).

R. Turcan croit que Celse et, plus tard, Porphyre, auraient été les partisans d'une théorie assez sophistiquée de la Grande Année, qui ferait coïncider une mystérieuse période de l'accomplissement de la destinée des âmes avec le retour des «planètes» aux positions qu'elles occupaient lors de la création du monde. Enfin, R. Turcan attribue à l'idée d'une «renaissance vernale du cosmos» une origine iranienne (p. 55).

Ce qui nous intéresse, c'est de savoir si l'idée d'une coïncidence entre la période de l'accomplissement *global* de la métempsychose et celle de la Grande Année sidérale (sur laquelle, cfr. J. Flamant, *Macrobe*, pp. 406-13) existait et, dans le cas d'une réponse affirmative, quelle était son origine.

Prenons d'abord les textes les plus tardifs, ceux de Porphyre.

Dans la *Vie de Pythagore* (ch. 19, dans *Opuscula selecta*, ed. A. Nauck 1886, reprint Hildesheim 1963, p. 26, 23-4). Porphyre attribue à Pythagore l'idée que «les êtres qui naissent renaissent en fonction de certains cycles périodiques» (κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται). Il y a effectivement, chez Porphyre, une solidarité entre la métensomatose et les cycles cosmiques, preuve ce passage du *De animatione embryonis*: «Le fait de sympathiser avec tel corps et non tel autre est dû ou à la vie antérieure elle-même, ou à la révolution de l'univers qui mène le semblable au semblable» (XI 4, tr. dans A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, Paris 1953, p. 287; Turcan, p. 53). Les autres textes porphyriens cités par R. Turcan à l'appui de sa thèse n'ont pas la même valeur documentaire; ils semblent n'avoir aucune relation avec les cycles cosmiques, mais seulement avec la métensomatose. Enfin, Macrobe, *in S. Scip.* I 13, 11, selon lequel *constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus* (p. 53, 27 s Willis), ne semble avoir en vue rien d'autre que les «révolutions de l'âme» du *Timée* (44e, 47d, etc.): «les dieux enchaînèrent les *révolutions divines*...dans un corps sphérique, que nous appelons maintenant la tête» (tr. E. Chambry). Il est évident que ces révolutions conserveront les mêmes rapports numériques que les deux révolutions de l'âme cosmique, rapports exposés dans le *Timée* 34d ss.

D'après ces données, il paraît que Porphyre signale, au passage, la théorie d'une relation entre l'accomplissement du cycle métensomatique global et le cycle cosmique, théorie à laquelle il ne semble pas, toutefois, attacher une grande importance. Quant à lui, Macrobe ne semble pas l'avoir enregistrée.

Le cas de Celse est tout à fait différent; c'est lui, d'ailleurs, qui nous aidera à comprendre l'origine de cette théorie.

Peut-être présente chez Porphyre, l'idée d'une solidarité entre la métensomatose et les cycles cosmiques dans le sens que nous avons précisé ci-dessus fait complètement défaut chez Celse. Celui-ci ne parle que des cataclysmes périodiques qui détruisent le monde ou une partie du monde, en les mettant en rapport avec des cycles de la révolution sidérale. Mais il attire l'attention sur les dangers d'une interprétation erronée de cette idée «grecque ou barbare» de la part des chrétiens: «Pour avoir mal compris ces doctrines, il leur est venu (sc. aux chrétiens) l'idée qu'après des cycles de longues durées, et des retours et des conjonctions d'étoiles ont lieu des embrasements et des déluges, et qu'après le dernier déluge au temps de Deucalion, le retour périodique selon l'alternance de l'univers exige un embrasement. De la vient l'opinion erronée qui leur fait dire: Dieu va descendre en bourreau armé de fer» (*c. Cels.* IV 11, 5-12, vol. II 208 Borret). Et Origène de répliquer: «Pour nous, loin d'attribuer le déluge et l'embrasement aux cycles et aux retours périodiques des étoiles, nous leur donnons pour cause le débordement du vice, détruit par le déluge ou l'embrasement» (ib., IV 12, 13-16, p. 212).

Cette interprétation de Celse était courante. On retrouve l'idée que les cataclysmes périodiques qui détruisent le monde sont solidaires des cycles cosmiques dans une postille de Calcidius au commentaire du passage du *Timée* sur la Grande Année (*Tim.* 39d 2-7; Calc., *Comm.* 118, pp. 162, 9-164, 3 Waszink): «Quem quidem motum et quem designationem non est putandum labem dissolutionemque afferre mundo, quin potius recreationem et quasi nouellam uiriditatem positam in auspicio motus noui; haud sciam an in quibusdam regionibus terrae prouentura sit ulla ex innouatione iactura». La critique de cette conception qui, selon Censorinus (18, 11; 39, 4-12), aurait été imputable à Aristote, est empruntée par Calcidius, selon J. H. Waszink, à Numénius (selon d'autres, à Panétius de Rhodes).

Par contre, Calcidius expose ailleurs, sans la critiquer, une doctrine que Celse connaissait très bien et qui lui avait attiré les reproches d'Origène: celle du retour éternel des choses, en raison des cycles cosmiques.

Calcidius la reporte en tant que commentaire au même passage de *Timée* 39d 2-7 (*Est tamen intellectu facile, quod perfectus temporis numerus perfectum annum compleat tum demum, cum omnium octo circumactionum cursus peracti uelut ad originem atque exordium circumactionis alterius reuertentur, quam semper idem atque uniformis motus dimetietur): Hoc quippe* — commente Calcidius — *omni tempore finito, ut cuius determinatio certi circuitus spatio consideretur, omnia quae uel in caelo uel in terris proueniunt, rursum de integro ad praeteritas condiciones redeant necesse est, ut puta qui nunc est habitus constellationis post prolixam temporis seriem instaurabitur eodemque modo qui sequitur deinceps est hoc semper* (Calc., *Comm.* 148, p. 185, 10-19 Waszink).

C'est exactement ce que Celse veut dire dans deux passages que R. Turcan a interprété d'une manière bien diverse (cf. *supra*):

1) *c. Cels.* IV 65, 4-7, vol. II 346 Borret: «La période des êtres mortels est semblable du commencement à la fin, et, au cours des cycles déterminés, ont été, sont et seront nécessairement toujours les mêmes choses».

2) *c. Cels.* V 21, 3-7, vol. III 66 Borret: «Car les étoiles, après certaines périodes déterminées, prenant les mêmes positions et les mêmes relations mutuelles, toutes choses sur terre, assurent-ils (sc. les disciples de Pythagore et de Platon) sont semblables à celles du moment où le monde comportait la même position relative des étoiles (cf. *Tim.* 39d 2-7). D'après cette doctrine, lorsque les étoiles après une longue période viennent à la même relation mutuelle qu'elles avaient au temps de Socrate, il est nécessaire que Socrate naisse de nouveau des mêmes parents, souffre les mêmes traitements, l'accusation d'Anytos et de Mélètos, la condamnation par le Conseil de l'Aréopage. De plus, les savants d'Egypte, parce qu'ils transmettent des doctrines pareilles, sont pour Celse et ses adeptes objet de vénération et non de raillerie.»

Enfin, dans un dernier passage, Celse expose, parmi les raisons de la réincarnation, celle de l'«économie de l'univers»:

«Les hommes naissent liés à un corps, soit en raison de l'économie de l'univers, soit en expiation de leur faute, soit parce que l'âme est chargée de passions jusqu'à ce qu'elle soit purifiée à des périodes déterminées. Car, selon Empédocle, il faut que 'pendant mille ans erre loin des bienheureux l'âme des mortels changeant de forme avec le temps' (B 115 D.-K.). Il faut donc croire que les hommes ont été confiés à la garde de certains geôliers de cette prison» (ib., VIII 53, 2-10, vol. IV 290 Borret).

Il est évident que l'allusion de Celse aux «périodes déterminées» ne peut avoir en vue que le mythe du *Phèdre* 248e-249a, où il est dit que *chaque âme* recouvre les ailes après avoir passé 10.000 ans dans le cycle métensomatique, sauf l'âme du philosophe, qui peut les recouvrir après seulement «trois révolutions de mille années» (bien entendu, si elle a choisi la «vie philosophique»). Quant à l'«économie de l'univers» dont parle Celse, il est tout aussi évident qu'elle ne peut se rapporter qu'au passage du *Timée* 41d ss, concernant la formation des âmes individuelles et la loi de la rétribution de leurs choix. Les âmes sont implantées dans les corps «en vertu de la nécessité». Cette nécessité est exposée dans le discours du Démiurge aux dieux du passage précédent du *Timée* (40a ss): «Il reste encore à naître trois races mortelles. Si elles ne naissent pas, *le ciel sera inachevé,* car il ne contiendra pas en lui toutes les espèces d'animaux, *et il faut qu'il les contienne pour être suffisament parfait*».

En conclusion, Celse ne semble pas avoir connu l'idée d'une solidarité entre un cycle métensomatique global et un cycle cosmique. Celse expose ailleurs la doctrine — qu'il n'approuve pas — du rapport entre la Grande Année et les destructions périodiques du cosmos. Il approuve, en revanche, l'idée de l'éternel retour des choses provoqué par les périodes cosmiques. Calcidius semble avoir assumé exactement la même position que Celse.

Mais alors quelle est la signification des passages de Porphyre et d'où proviennent-ils? On pourrait peut-être leur assigner une origine orientale, s'ils ne représentaient la reprise presque littérale d'un passage de Platon. En effet, dans le *Politique* 272d-e celui-ci expose, en passant, après avoir parlé des changements périodiques dans la direction du mouvement du monde, l'idée de la relation entre la destinée de l'âme et l'accomplissement d'un cycle cosmique: «Chaque âme ayant payé son compte de naissances en tombant dans la terre sous forme de semence autant de fois qu'il lui avait été prescrit (πάσας ἑκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας, ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθὲν τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης), alors le pilote de l'univers, lâchant la barre du gouvernail, se retira dans son poste d'observation, et le monde rebroussa chemin de nouveau, suivant sa destinée et son inclination active». Chaque inversion de marche de l'univers compte, parmi les conséquences qu'elle entraîne, des cataclysmes. Selon Cicéron (*de nat. deorum* I 10, 25 ss), Aristote aurait adopté, tout en la modifiant, l'idée platonicienne d'un Dieu qui règle les mouvements de l'univers, *modo alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat ac tueatur*[2].

On voit que déjà chez Platon — et d'une manière point plus explicite que chez Porphyre — il y avait l'idée de la solidarité entre les cycles cosmiques et le sort de l'âme, ainsi qu'entre les cycles du monde et les cataclysmes périodiques qui détruisent l'humanité ou une partie d'elle. Celse, pas plus que Calcidius, ne situe pas ces cataclysmes à la fin de la Grande Année. D'après eux, il ne paraît pas y avoir une ou plusieurs «fins du monde»; les choses se succéderont sans interruption, mais chaque événement ne sera que la répétition d'un événement du cycle précédent.

Porphyre fait allusion, au passage, au mythe du *Politique* (272d-e), sans aucune intention d'approfondir le rapport possible entre la période des réincarnations et celle du retour du cosmos à sa disposition originelle.

NOTES

[1] R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Brill, Leiden 1975, pp. 51-56.

[2] *Plato's Statesman*. A Translation of the *Politicus* of Plato with Introductory Essays and Footnotes by J. B. Skemp, Routledge & Kegan Paul, London 1952, pp. 98 ss.

ILEANA CHIRASSI COLOMBO

IL SACRIFICIO DELL'ESSERE DIVINO E L'IDEOLOGIA DELLA SALVEZZA NEI TRE PIÙ NOTI SISTEMI MISTERICI DEI PRIMI SECOLI DELL'IMPERO

Cominceremo col dire che in senso lato ogni atto cultuale in ogni sistema religioso coinvolge una richiesta di salvezza: salvezza in senso totale della propria esistenza nella sua completezza o salvezza in senso lato e, diremo, più specificamente politeistico, come salvezza da qualche cosa che potrà essere di volta in volta *incolumitas, sanitas, vita, vs exitium, morbus, mors*, ecc.[1]. Appare così difficile, e in certo senso solo raramente possibile, parlare di salvezza specificamente «escatologica» nella modalità almeno cui tende la via cristiana, quando si prendono in considerazione i coevi culti misterici pagani per i quali pure uno storico attento come il Loisy riassumeva il messaggio in questi termini: «l'idée fondamentale des mystères est celle d'une mort divine dont la vertu salutaire s'étend à tous les hommes de tous le temps»[2].

Ora è proprio questo elemento, il sacrificio dell'essere divino, il mito apparentemente contraddittorio di un essere divino che sperimenta l'uccisione e la morte, presente in modo esplicito nelle tematiche dei culti misterici di cui ci occuperemo come nei misteri di età arcaica classica e non ignoto alle grandi culture dell'età del bronzo mediterranee e vicino orientali, a dover essere analizzato nel suo valore funzionale e storico per tentare di collocare nella loro prospettiva i diversi messaggi che i culti che pure l'utilizzano mandano ai loro fedeli.

Ogni discorso sulla salvezza «totale», «escatologica», non può infatti non coinvolgere in primo luogo la valutazione della realtà contingente nella sua globalità, così come è stata fondata e si presenta, in rapporto all'individuo ed alla collettività. Tale valutazione assume un valore fondamentale sul piano ideologico e politico, come è stato ben analizzato a proposito nei numerosi ed abbastanza recenti studi sul ruolo sociopolitico del fattore religioso (in particolare in rapporto ai ruoli carismatici del «salvatore» profeta e dell'esperienza estatica) in movimenti di liberazione registrati in diversissime parti del mondo, soprattutto a livello di riscatto nativista da situazioni di oppressione coloniale.

Ma per ritornare al nostro tema specifico, il dio «misterico» che muore per salvare, diciamo subito che in primo luogo dobbiamo chiederci quale è la funzione di questo dio politeistico — perchè di questo tipo particolare di divinità si tratta — che si esprime per così dire attraverso la passione e la morte. Si tratterà di vedere, al di là del facile aggancio con l'esempio del dio in vicenda (come il dio è morto e risorto, ricomparso, anche tu ricomparirai), quali sono le reali proposte di salvezza dei culti che si costruiscono intorno a questo prototipo mitico. Gioverà a questo proposito ricordare come proprio questo mito dell'essere mitico ucciso, il cd. mito del *dema*, sia stato particolarmente presente negli studi storico-religiosi tra gli anni '30-50 (vedi in particolare gli studi di Jensen e di Kerényi) ed interpretato essenzialmente come mito di fondazione della realtà attuale, considerata al di là di ogni valutazione di merito, come l'unica possibile, quindi accettabile e riconfermabile[3].

Di conseguenza il rito, nei contesti in cui si richiama all'uccisione prototipica da cui è nato il cosmo, o singole sue parti, o sono sorte le piante (o gli animali) utili, si presenta come una riconferma di questa attualità e un mezzo per garantire in essa la sopravvivenza della collettività. La salvezza si risolve dunque, a questo livello, nella accettazione della realtà biologica e cosmica (come di quella «etica» e «politica») nella quale ognuno deve mantenere il suo posto ed anche la morte è un momento necessario della realtà naturale come di quella culturale.

In molti miti di sistemi prepoliteistici è infatti l'essere divino ucciso che con la sua morte fonda la serie successiva delle altre morti: esempio tipico il mito del dema Jawi dei Marind. Con la sua morte gli uomini conosceranno due cose che prima ignoravano: la palma da cocco, base del nutrimento giornaliero, e l'esperienza del morire. Nutrizione, ed in particolare nutrizione «culturale», di un certo tipo, e morte vanno poste su uno stesso piano a caratterizzare l'attualità: la salvezza dunque consiste nell'accettare, capire e garantire tale realtà attraverso la riproposta del rito che con i suoi ritmi legati alle vicende stagionali della agricoltura, ai cicli iniziatici, al ritorno dei morti, integra individuo e collettività nella storia[4].

In altri sistemi religiosi potremo tuttavia vedere come il mito dell'essere divino ucciso possa assumere anche valenze diverse e più complesse.

Nel politeismo greco ad esempio, basato sull'opposizione dialettica tra uomini e dei, fondata sulla rottura del tempo mitico (interruzione della commensalità, introduzione del sacrificio prometeico, ecc.) il cardine del sistema è senza dubbio l'antitesi *mortale vs. immortale* che definisce in modo antinomico l'impossibilità d'incontro della sfera umana con quella divina. In questo sfondo non c'è posto per il dio che muore (se non per la complessa e culturalmente stratificata figura di Dionysos) ma esiste la vasta categoria degli eroi, cioè di quegli esseri mitici che muoiono, sono uccisi, e la cui caratteristica unitaria anzi, nell'ampia e contradditoria polimorfia, è proprio la morte. Tuttavia nel politeismo greco i complessi mitico-cultuali che si sviluppano intorno alla vicenda eroica di un essere mitico ucciso, storicizzato attraverso un culto tombale, hanno la funzione di «memorizzare» quanto accaduto nel tempo mitico in modo che sia mantenuta la piattaforma fondata nell'attualità nella quale e per la quale potranno agire *per sempre* solo gli dei immortali del politeismo. Nella maggior parte dei casi più noti il culto tombale all'essere ucciso non fa che fondare e definire quello del dio immortale (tipici i casi di Hyakinthos ad Amyklai e di Neoptolemos a Delfi[5]). Ma questa struttura si presta a sua volta a prospettive nuove, realizzabili in forme extrapoliteistiche, con aperture escatologiche di salvezza individuale e collettiva al di fuori e anche contro il presente sistema.

Queste spinte sono tuttavia ben presenti ma controllate già nel sistema politeistico. Così nel culto misterico più noto dell'antichità, quello di Eleusis, vediamo che «novità» e limiti dell'escatologia sono ben chiari. Qui il prototipo dell'essere divino che muore è Kore Persephone, rapita dal signore degli inferi. Ma Kore Persephone è anche indissolubilmente legata alla madre, l'immortale Demeter che ha agito ed agisce determinando questa ben precisa ed attuale dimensione culturale (la dimensione del grano, del mangiare pane, della sessualità regolata e dell'essere mortali).

La salvezza di Eleusi, almeno come la conosciamo dal suo documento più antico, il celebre Inno omerico a Demetra del VII a.C., è duplice ed i due piani sono paralleli e concomitanti: felicità in terra, rappresentata da Ploutos, l'amabile dio della ricchezza che le dee si affrettano a mandare a chi è a loro caro, e felicità dopo la morte, quando colui che ha preso parte ai riti sacri e quindi sa, non avrà sorte uguale a quella di colui che morirà ignaro. «Chi degli uomini terrestri ha visto questi riti, è felice, mentre colui che non vi ha preso parte non ha sorte uguale consunto nell'oscurità caliginosa». La felicità escatologica sembra nell'ambiguità dei versi dipendere dalla conoscenza della vicenda mitica e dalla sua comprensione: la sorte ciclica sottintesa nel destino di Kore ritrovata ma solo per un breve periodo e destinata a ritornare nelle tenebre, la sorte irrimediabilmente mortale di Demofonte, il bimbo regale che invano Demeter cerca di sottrarre alla sua dimensione. Da tutto ciò gli uomini dovrebbero apprendere che non possono diventare immortali perchè non sarebbero più uomini (Demofonte rimane uomo) ma possono aspirare alla benevolenza di chi è più potente (Demeter accorda particolari onori al suo protetto); essa potrà estendersi anche dopo la morte ma si risolverà sempre in una localizzazione migliore nell'Aldilà secondo uno schema ben noto a diversi politeismi non greci. Comunque tutto è subordinato all'accettazione della realtà biologica e culturale: gli uomini devono accontentarsi di scomparire come è scomparsa Kore, soprattutto accettare tutto ciò che Kore con il suo scomparire, la sua «morte» fonda. Essa è *anche* la spiga di grano, il cibo per eccellenza, il prodotto di Demeter e la soteriologia che viene suggerita è l'accettazione della dimensione esistenziale sorretta dalle leggi della vita agraria che diventano, su un più vasto piano ideologico, la garanzia più valida dell'ordine politico[6]. Non per nulla Demeter diventa la *Thesmophoros*, datrice dei valori portanti e inamovibili della comunità, legata alla definizione delle leggi matrimoniali, e non per nulla i Misteri delle due dee sono accettati, «reinventati» se vogliamo, nell'ambito della *polis* per eccellenza Atene, nella quale e per la quale appaiono perfettamente funzionali[7].

Diversa, di segno opposto e pure complementare (come bene appare dagli abbinamenti mitici e soprattutto cultuali) la salvezza proposta da Dionysos: se la salvezza di Demetra è essenzialmente «politica», quella di Dionysos è «individuale» ed essenzialmente antipolitica. Si attua nel rito, coinvolge la persona in rapporto diretto con il dio. La salvezza è essere toccati dalla divina follia, diventare *μαινόμενοι*, pazzi, come il dio che così si presenta nella prima attestazione letteraria con cui compare nell'Iliade di Omero[8]. Attraverso la follia che è essenzialmente situazione voluta, determinata dagli dei[9], anche se talvolta circoscritta nel breve spazio dell'orgia rituale, o nel tempo compiuto tra l'esserne toccati e raggiungere la guarigione, può realizzarsi quel sovvertimento totale dei rapporti previsti tra umano ed extraumano che coinvolge anche la rottura di tutti i mezzi con i quali tali rapporti sono normalmente regolati. Per questo la follia dionisiaca si pone essenzialmente *contro* il sistema della città anche se la città conosce i sistemi attraverso i quali usarla e lo fa, come dimostra esaurientemente il sistema festivo ateniese che racchiude le tematiche più tipiche del dionisismo nei rigidi quadri di appoggio all'organizzazione interna dell'ordine[10].

Il mito dionisiaco propone non solo l'evasione nel selvatico (fuga nei boschi, identificazione con l'animale selvatico, soprattutto abbandono dei ruoli da parte delle femmine che lasciano casa, telai, mariti e figli) ma anche l'attuazione del paradosso logico che unisce soggetto ed oggetto, vanifica la distanza tra gli opposti o meglio nega la loro opposizione: il dio è infatti il mangiatore di carne cruda[11] ed il capretto che viene mangiato[12], l’edera lacerata dalle donne nei riti segreti degli Agrionia[13], il vino spremuto nel sacrificio[14]. L’escatologia è lontana: nella sfera del dionisismo c’è naturalmente posto per un oltretomba di tipo tradizionale nel quale gli iniziati possono avere il loro spazio privilegiato (vedi la presenza di Dionysos Iakchos ad Eleusi)[15], ma il fatto centrale è dato dalla sperimentazione dell’entusiasmo, dell’unione con il dio, che può avvenire comunque e dovunque, al di là della volontà, come malattia e liberazione insieme e ripropone le condizioni caotiche, preculturali, degli inizi, in cui non esiste nè bene nè male ed in cui tutto è possibile ed «innocente»: vedi gli scenari da età dell’oro con ruscelli di vino e di latte, alberi trasudanti miele, bestie feroci ed agnelli, legati alla parusia dionisiaca.

Il sacrificio dell’essere mitico diventa l’esperienza che ciascuno può fare su di sè scegliendo la via del dio o essendo da lui scelto. Il dionisismo offre così il tipo di salvezza più totale nella contraddizione di ogni limite imposto all’umano misurandosi dialetticamente con i limiti che la cultura (i sistemi di culto, le norme etiche), in particolare della città, ha imposto: l’uomo può imbestiarsi (vedi le menadi coperte dalle maculate nebrides come fiere selvatiche) e può indiarsi nell’unione «mistica» della follia che lo riempie di divino, lo fa diventare ἔνθεος o κάτοχος, ecc. Ma è un’esperienza che come abbiamo detto, si esaurisce in uno spazio breve e controllabile[16].

Ancora diversa, anche se per molti aspetti complementare e perfino sincretisticamente con il dionisismo confusa, la salvezza proposta dagli orfici, o meglio da quei gruppi di varia formazione e difficile localizzazione storica, certo attivi almeno dal VI secolo a.C. in diversi punti del mondo greco ed in aperta contraddizione rispetto le istituzioni della città. Con essa rifiutano infatti ogni ambiguità di compromesso respingendone gli assi bioideologici conduttori, rappresentati scopertamente dal regime carneo legato alla pratica del sacrificio cruento, e dall’obbligatorietà del *gamos* ai fini della riproduzione. Ma soprattutto gli orfici, tra tutti i sistemi misterici contemporanei e più tardi, propongono la più aperta rivalutazione o sopravalutazione dell’esistenza *post mortem*. È quanto ricaviamo da Platone che ripetutamente si occupa di «coloro che stanno con Orfeo» (οἱ ἀμφ’ ’Ορφέα) e dalle ben note laminette tombali[17]. Ma al contrario di quanto accade per certi movimenti di fondo del dionisismo, ciò non comporta la svalutazione della contingenza. Al contrario l’orfico deve compiere attentamente una serie di prescrizioni che costituiscono la sua vita «pura», obbedire ad una serie di tabu tra i quali spicca appunto in modo emblematico quello dell’astensione dalla carne, deve essere attivo, attraverso una presenza contraddittoria e di gruppo, non mediante un'esperienza momentanea e spesso individuale come spesso accade nelle cosiddette religioni estatiche nella cui morfologia si può far ricadere il dionisismo.

Come ha fatto opportunamente notare Marcel Detienne in un acuto saggio sul Dionysos orfico, il Dionysos bollito ed arrostito, il sacrificio del dio compiuto con sapiente inversione dei momenti della tecnica culinaria (bollito dopo arrosto), si pone contro il regime di alimentazione carnea della città che ha la sua fondazione nel sacrificio di Prometeo[18]. Si pone quindi contro la struttura tutta della vita politica in atto innestando quella carica sovversiva che gli autori antichi non hanno mancato di rilevare. Tanto più pericolosa perchè non si limita ad una denuncia ma propone una vita diversa (il βίος ὀρφικός) di cui l'esempio più celebre è rispecchiato nel comportamento dell'Ippolito euripideo (rifiuto della carne, del matrimonio, della vita cittadina): propone quindi un'organizzazione alternativa di questa vita che sia una preparazione per l'altra, quindi in ultima analisi una salvezza *attraverso questa vita* pur macchiata dall'uccisione sacrificale seguita dal pasto cannibalico dei Titani, «antenati» degli uomini, sulle carni di Dionysos fanciullo.

Completa ancora le possibilità contraddittorie del βίος ὀρφικός inteso come dimensione culturale straordinaria, contrapposta al regime ideologico della città, anche l'altro tema sacrificale presente nella biografia mitica dello stesso Orfeo: anche Orfeo muore «sacrificato» ma esecutrici del «rito» sono le donne, irate per il suo rifiuto del genere femminile dopo la morte definitiva di Euridice[19]. Ma la morte di Orfeo, secondo una variante del mito fonda la grande poesia lirica dell'isola di Lesbo: qui infatti sarebbe giunta la testa mozzata dell'eroe insieme alla sua lira, per dare inizio a quella particolare dimensione, la dimensione dell'arte, in cui rivive il potere dell'antico musico, terapeuta e vate, detentore di un potere che può essere più forte delle leggi del cosmo: Orfeo con il suo canto può incantare piante ed animali, fermare i fiumi e muovere le pietre e persino, anche se solo per breve tempo, essere più forte di Persefone e della legge dell'oltretomba che insieme ad Ade essa amministra[20].

La salvezza di Orfeo è dunque spostata in una zona oltremondana sí ma raggiungibile soprattutto attraverso la via della conoscenza e dell'uso di poteri straordinari (magici) che superano l'esperienza quotidiana degli uomini normali. Non per nulla ricordiamo che Platone indica nei seguaci di Orfeo dei ciarlatani, venditori di incantesimi, lettori e divulgatori di libri (pericoloso e nuovo mezzo di diffusione del sapere!) pronti a bussare alle porte dei ricchi per sedurli promettendo loro speranze di immortalità[21].

Riassumendo potremo dire che la salvezza in questi tre casi paradigmatici si articola secondo il seguente schema:

misteri di Eleusi	salvezza come privilegio *in questo mondo e nell'oltretomba* per tutti coloro che accettano di farsi iniziare.
misteri di Dionysos	salvezza nella follia, nell'estasi, nell'entusiasmo per tutti coloro che sono toccati dal dio — salvezza *in un contromondo* extraumano.
«misteri» di Orfeo	(usiamo cautela nella definizione perchè è solo con qualche difficoltà che possiamo far rientrare i gruppi orfici nella tipologia delle «religioni» misteriche) salvezza nello Aldilà ma *attraverso una particolare esperienza in questo mondo.*

La salvezza arcaico-classica appare dunque, almeno come risulta da questi tentativi di sintesi, solidamente calata in una interpretazione globale dell'esistenza sul piano della natura, della cultura, della cosmologia e della politica. In essa il tema centrale del sacrificio dell'essere divino riprende (o mantiene) la funzione di momento fondante di un certo tipo di attualità dalla quale non si può in nessun modo evadere.

Passando ora a quei culti misterici di età imperiale che per coerenza con il tema proposto devono essere oggetto di un'analisi più ravvicinata, ci preoccuperemo di osservare come e se queste diverse vie di salvezza già indicate vi ricompaiano, riproposte o modificate; ed in particolare se appaia in qualche modo più approfondito quel tema della salvezza escatologica che nei sistemi di salvezza più antichi appare solo accennato ed in fondo non totalmente incidente.

Il primo dei nuovi culti che esamineremo, il più coerentemente misterico come ha fatto osservare Ugo Bianchi, ma anche il più sfuggente, è il mitraismo. Storicamente conosciamo abbastanza bene i tempi della sua diffusione in occidente, le aree e l'ambiente sociale in cui essenzialmente gravitò, grazie alle numerosissime epigrafi rinvenute ed i numerosi luoghi di culto identificati che ne garantiscono l'innegabile «ufficialità» accanto ai diversi culti tradizionali[22].

La mancanza di libri dottrinari e di racconti mitologici scritti rende tuttavia assai problematica, come ben sanno tutti coloro che di mitraismo si sono occupati, la ricostruzione dei contenuti e delle finalità del culto.

Una prima lettura, la più immediata, la si può fare attraverso l'iconografia che ci dà un «racconto» essenziale di questo tipo: Mithra (l'eroe) non ha genitori, nasce da una pietra, è allevato da pastori, ha una crescita rapida (qualche volta compare emergente dalla *petra genetrix* con daga e berretto). Compie una serie di imprese tra le quali si distinguono una serie di avventure di caccia e tra esse il cd. «miracolo dell'acqua» (fa scaturire acqua da una roccia colpendola con le freccie del suo arco). Si trova coinvolto in una serie di rapporti strani con un personaggio definibile come Sol-Helios del quale come è noto si assumerà in pieno gli epiteti: i due si stringono la mano, mangiano insieme, salgono sulla stessa quadriga, ecc. L'avventura più famosa, centrale, vede Mithra alle prese con un toro che riceve, quando arriva, su una navicella, porta sulle spalle, ma soprattutto ed in fine, uccide, assistito da una serie di animali quali il gallo, il corvo, lo scorpione, il serpente ed il cane, tutti inseribili con connotazioni positive nell'azione. Essa chiude in modo definitivo la vicenda guadagnando a Mithra quell'epiteto di *invictus* che lo accompagnerà costantemente nella sua espansione. La narrazione, per quanto scarnificata in questa ricostruzione di minima, segue con buona approssimazione la struttura di una qualsiasi biografia eroica, tranne per la conclusione: dopo la serie generica delle avventure il fine si immobilizza sulla vittoria che isola il protagonista in un momento atemporale e conclude bruscamente il suo mitico itinerario. La vittoria qui è fine in se stessa (non mezzo per raggiungere qualche cosa d'altro come nei racconti delle fiabe di magia esaminati da Propp), nè modalità per conquistare eventualmente una fama capace di sottrarre alla morte, unico fine delle biografie eroiche greche[23].

Ma la vittoria si risolve nel compimento di un atto sacrificale, l'uccisione appunto del toro, che appare in funzione di controsoggetto ponendosi al centro della vicenda altre volte, tante altre volte, conclusa con l'uccisione e la morte dell'eroe stesso. L'invincibilità non permette a Mithra di sottoporsi alla «passione», ma il toro da lui immolato fa nascere comunque dal suo corpo il mondo nuovo, segnalato con immediata evidenza dalle spighe di grano uscenti dalla coda, indice di vita attuale, regolata e civile, secondo il codice agricolo-alimentare ben noto alla cultura greco-romana[24].

L'uccisione del toro infatti, comunque la si interpreti, sia nell'ambito della tradizione greco-romana, sia attingendo alle fonti persiane, è sempre un atto positivo, non inteso tuttavia come allontanamento dal male, ma nella sua accezione di momento di fondazione o rifondazione di questo mondo e di conseguenza della sua accettazione globale. Ricordiamo che sul valore fondante e benefico dell'uccisione del toro come atto sacrificale, la critica pare concordare senza quasi eccezione dal Lommel al recente contributo di Hinnells al Primo Congresso di studi mitraici[25]. In questo senso andrebbe letta la disputata iscrizione del mitreo romano di Santa Prisca dove si accenna ad una salvazione ottenuta spargendo sangue eterno (*et nos servasti aeternali sanguine fuso*) anche se, nel caso specifico di questa comunità ci troviamo forse dinanzi ad interpretazioni particolari della dottrina mitraica[26]. Caso non isolato e che andrebbe sviluppato ed approfondito ben al di là dei brevi cenni nel corso di questa esposizione.

L'iniziazione mitraica, guadagnata al valore positivo dell'atto sacrificale compiuto dal dio che tuttavia proprio con esso si sottrae in modo evidente da qualsiasi coinvolgimento con la vicenda dell'uomo mortale (Mithra è un dio politeistico sempre vincente), deve intendersi quindi come una presa di coscienza e di conoscenza (vedi l'importanza delle regolamentazioni astronomico-astrologiche nella organizzazione dello spazio sacro dei mitrei) del cosmo fondato nella sua complessità.

In questo senso può così essere interpretata anche l'altra ben nota proposizione soteriologica-escatologica mitraica di Santa Prisca dove compare il discusso termine di *renatus* (*pi(e) r(ebus) renatum dulcibus atque creatum*): la rinascita, in equivalenza a quanto credo possa senza equivoci essere colto dalle parole di Lucio a proposito dell'iniziazione isiaca nel XI libro delle Metamorfosi (XXI, 6), corrisponde all'emersione del mista ad una nuova vita (la vita di colui che sa, che ha visto, conosce i segreti della cosmologia nella sua totalità ma usa di questa conoscenza, che equivale ad un nuovo status, in questa vita). Ed è essenzialmente *per questa vita* che i mitraisti pongono i loro ex voto al Deus Sol Invictus Mithra, richiamandosi alla sfera consueta della salus latina e in ossequio totale alle gerarchie del potere: *pro salute sua et suorum* (CIMRM 1489); *pro salute sua* (CIMRM 15); *Pro salute* del *patronus bonus* (CIMRM 1408); *pro salute et incolumitate imperatoris* (CIMRM 161), ecc...

L'epiteto di *salutaris* che Mithra si assume esplicitamente (CIMRM 333) fa parte di quella tendenza all'estensione della sfera d'intervento in chiave totalizzante che è propria delle «grandi divinità» che si appropriano volentieri della zona d'influenza delle cosiddette divinità salutari, cioè le divinità specializzate in interventi terapeutici, del tipo Asklepios, Hygieia per intenderci, ed attraverso questa costruiscono il loro particolare e nuovo potere[27].

Gli elementi soteriologici in senso stretto, soteriologia come vicenda dell'anima dopo la morte, sono dunque presenti nel mitraismo ma li rintracciamo quasi solo attraverso le testimonianze indirette di un cristiano come Origene e di un platonico come Porfirio. Nel suo recente libro sul Mithra Platonicus, Robert Turcan ha opportunamente messo in luce questa *vague* ellenizzante, cioè questa «interpretazione» di Mithra alla luce della esegesi platonica e riconducibile quindi alla sfera degli interessi ed interventi di gruppi certo appartenenti alla classe colta dell epoca. Le riflessioni sulla salita e discesa delle anime, sulla metempsicosi ecc. sarebbero proprie non del «credo» mitraico bensì derivate dalla interpretazione che alcuni filosofi o pensatori, legati a certe comunità mitraiche, hanno dato delle dottrine mitraiche: la riprova sta nel continuo ricorso ai testi di Platone stesso (Repubblica, Fedro, Timeo, o di tardi neoplatonici e neopitagorici (Sallustio, Proclo) per spiegare i contenuti dei «misteri persiani». La soteriologia escatologica, l'interesse per la misteriosofia, appaiono dunque piuttosto sviluppi interni e frammentari di un mitraismo che si adatta, attraverso la particolare preparazione di certi gruppi, ad esprimere esigenze particolari, emergenti dalla ricerca teologica nell'ambito della filosofia greco-romana, piuttosto che espressione di un «credo» unitario mitraico che contempli tali problemi autonomamente[28]. La scoperta a Roma del cd. mitreo orfico di via Marmorata dove Mithra è assimilato al demiurgo creatore Phanes (CIMRM 475 = IGUR 106) e la rappresentazione di Mithra uscente dall'uovo nel mitreo di Borovicum (CIMRM 860) provano come il mitraismo, lungi dall'essere un corpo unitario dogmatico, sia pronto a piegarsi ad esprimere le proposte e la cultura dei singoli gruppi che lo adottavano. Ed è con tale flessibilità che si deve vedere quell'ampia capacità di proselitismo che ne spiega la diffusione, dagli accampamenti militari alle città, in ambienti diversissimi anche per tradizione indigena, senza che pur vi sia rinuncia a quella vocazione simbolica unitaria che sottrae il mitraismo (come il cristianesimo) alla assimilazione sincretistica in cui si lasciano coinvolgere divinità e culti dei politeismi «tradizionali».

Concludendo potremo dunque dire con sufficiente approssimazione che, tranne in alcuni ben circoscritti casi, l'iniziazione mitraica non pare mirare tanto alla preparazione dell'anima alla sua esistenza *post mortem* quanto ad una integrazione dell'uomo al suo posto *in* questo mondo, accettato se non come il migliore, come l'unico possibile perchè garantito dall'azione sacrificale del dio (demiurgo o eroe) fondatore.

Sostanzialmente non diversa da quella mitraica la soteriologia isiaca, cioè la proposta di salvezza che possiamo «leggere» nella aspettative dei fedeli di un'altra delle cd. grandi religioni orientali che si contendono un'ampia zona ideologico-culturale nel mondo greco-romano di età ellenistica e soprattutto imperiale. Protagonista questa volta è una dea, Isis, che a partire da un certo momento in poi, precisamente nell'ambito della cultura ellenistica di Egitto, diventa una «grande dea» capace di assicurare attraverso la progressiva assunzione di attributi e nomi, ma soprattutto attraverso la proliferazione delle azioni benefiche, le ἀρεταί, quella soteriologia totale, cosmica, ma come subito appare, contingente, analiticamente politica, per raggiungere la quale bisogna, in primo luogo, accettare tutto ciò che la dea ha posto in atto. Come fa ad esempio il devoto di Maronea (vedi edizione della litania nella interpretazione ultima di Grandjean)[29]: «il tuo elogio ha più importanza dei miei occhi: con questi occhi ho visto il sole ed ora vedo il mondo che è tuo». Quanto segue spiega la realtà di questo mondo che è appunto così come l'ha voluto la dea, nella sua realtà fisica e metafisica (ideologica): è il mondo nel quale la «necessità» naturale è regolata e si identifica attraverso la legge, in cui esiste la giustizia (o meglio il giusto, il suo concetto, il τὸ δίκαιον) per assicurare agli uomini il vivere con criteri di uguaglianza, rispettando la legge di natura che li rende uguali dinanzi alla morte ma secondo la quale, affinchè le stirpi possano vivere in armonia, si parla il greco e le altre lingue (l'idioma centrale ed i linguaggi «barbari»!); in cui si nasce per via bisessuata (la dea ha decretato infatti che la vita proceda dall'uomo e dalla donna) ma nella quale le unioni sono modellate legittimamente sull'unione prototipica divina (in questo caso di Isis e di Sarapis). «Tu hai preso Sarapis come compagno e dopo aver istituito il matrimonio, il mondo splendette sotto i vostri volti posti sotto lo sguardo di Helios e di Selene».

Isis agisce nel cosmo, è essa stessa nel cosmo; che è insieme fatto naturale e culturale: si esprime attraverso il rito, le azioni di culto, le evocazioni della preghiera, le affermazioni assertorie con le quali proclama la sua potenza a livello della natura e della cultura. «Io trovai la scrittura insieme a Hermes....Io diedi agli uomini le leggi e stabilii che nessuno potesse evitarle....Io separai la terra dal cielo...io mostrai le vie degli astri, io stabilii il cammino del sole e della luna...io misi insieme l'uomo e la donna...io con mio fratello Osiris posi fine all'antropofagia». Così nella più completa delle aretalogie proveniente da Kyme e datata al I-II d.C.[30].

Attraverso il discorso breve della dichiarazione assertoria che elimina il discorso mitico, si presenta come una divinità solo «volere» e solo «potere», che si identifica con l'assetto di un mondo nel quale le strutture cosmico-biologiche sono poste sullo stesso piano di identificazione delle strutture etiche e politiche. Violare le leggi matrimoniali ad esempio è come regredire nel tempo precosmico in cui gli astri non avevano traiettorie fisse ed in cui vigeva l'antropofagia!

Isis è ormai uscita dall'agire mitico, opera nella realtà con un raggio d'azione così vasto da vanificare le differenziazioni funzionali cui sono soggette le divinità politeistiche; essa è «cresciuta» per così dire come «grande» dea sino al limite massimo di tollerabilità in un sistema politeistico. Può identificarsi con quel divino «anonimo» che è il massimo sforzo teologico unitario ammesso dal politeismo: «O tu, qualunque sia il nome, il rito, il volto attraverso il quale sia lecito invocarti, tu aiutami, giunto ormai al fondo delle mie disgrazie». Così invoca la dea Lucio — asino all'inizio delle Metamorfosi di Apuleio. E la dea sollecita così si presenta: «Eccomi Lucio, spinta dalle tue preghiere, io genitrice di tutte le cose che sono in natura; signora di tutti gli elementi, inizio della sequenza dei secoli, somma tra gli dei, regina delle ombre dei defunti, prima dei celesti..sono qui, mossa a pietà dalle tue disgrazie, sono qui benevola e propizia»[31].

Il rapporto tra la dea ed il supplice è riempito solo dalla volontà di presenza della dea stessa e la liberazione dai mali, la «salvazione», avverrà solo previa accettazione, per conoscenza in primo luogo, già attraverso la semplice ripetizione dei dati aretologici, di tutto ciò che la dea ha assicurato alla realtà. Seguirà poi l'accettazione del ritualismo minuzioso con i suoi tabu alimentari e di comportamento che restringe in modo preciso il campo d'azione del seguace di Isis, in modo analogo a quanto abbiamo visto per i seguaci di Orfeo. Anche se manca nel caso degli isiaci (o è più difficile distinguerlo) l'obbiettivo preciso contro il quale si pongono, manca cioè la città, concepita come quel chiuso sistema di valori che è essenzialmente la città antica.

Il mito nella religione di Isis rimane nello sfondo, anche perchè il vero protagonista è qui Osiris. Isis «salva», cioè mantiene ciò che Osiris ha fondato: il mondo della cerealicoltura e della viticoltura, della interruzione del cannibalismo e della morte. Tutto ciò che è stato fondato con la morte-sacrificio di Osiris stesso. Osiris, ucciso da Seth, è infatti il primo morto, la prima mummia, moltiplicata nelle immagini di cera che Isis stessa distribuirà tra i suoi sacerdoti, custodi di reliquie-memorie, «simboli» del perdurare di questa realtà[32].

La dea «salva» dunque questa realtà nella quale la morte esiste e deve esistere: il dio stesso che con la sua uccisione l'ha posta in atto non ha che un'apparenza di resurrezione (è l'*imago resurrectionis* di Tertulliano!)[32a] attraverso il mudulo allegorico-naturalistico della metamorfosi vegetale che gli assicura l'unica ἀναβίωσις (rinascita) ed ἀναφαίνεσθαι (rimanifestazione) in questo mondo. Questo «spiega» l'attivo inserimento di Isis nel ciclo calendariale tecnico-agricolo, il suo aderire al mondo fisico e culturale: l'anno isiaco, attraverso la commemorazione delle tappe osiriche, dalla nascita del dio alla sua morte, dispersione e ricerca, sino alla ricomparsa, segue i momenti di una grande vicenda astronomico-economica. Dal culminare eliaco di Orione (la costellazione di Osiris e momento della sua nascita) all'ascesa di Sothis (la stella di Isis in concomitanza con l'inizio della piena del Nilo e la fine del grande pianto della dea sul marito morto), all'apertura della stagione delle semine in rapporto con il momento in cui fu ritrovato e sepolto Osiris, alla nascita del piccolo dio solare Harpokrates in corrispondenza al periodo del solstizio d'inverno[33].

Le messi sono infatti Osiris: *frugum semina Osirim dicentes esse..et quia maturatae fruges ad vitam hominum colliguntur..hanc volunt esse mortem Osiridis* (Firmic. Mat. De err. 6). Il trasparente simbolismo che i testi ripropongono con coerenza mette in evidenza il valore essenzialmente «cosmico» della soteriologia isiaca. La dea assicura all'uomo il mangiare ed il morire. E dopo? Nonostante tutti gli sforzi non ci sembra possibile distinguere neppure nell'isismo una particolare dottrina sulla salvezza dell'anima, o almeno una soteriologia particolarmente distinta da quella di un generico privilegio riservato all'iniziato come colui che conosce, ha visto e sperimentato un certo tipo di esperienza rituale, nel solito oltretomba oscuro della escatologia classica. Ne è documento tra l'altro la più celebre testimonianza sull'iniziazione isiaca a noi giunta, il già citato libro XI delle Metamorfosi di Apuleio.

Qualunque sia la chiave in cui si voglia leggerlo, non sembra potersi contestare che la *spes salutis* che spinge l'uomo divenuto asino a chiedere l'intervento della dea, riguarda in prima istanza il suo ri-inserimento nella sfera antropologica, cioè in una *salus* che prima di tutto deve essere vissuta in questa vita.

Il *dies salutaris* di Lucio è il ritorno alla forma umana, sia pure nello ambito di un ordinamento che prevede per lui ormai un itinerario completamente fissato anche dopo la morte: vivrai beato, glorioso, sotto la mia tutela ed anche dopo la morte, «abiterai i Campi Elisi». La più importante promessa escatologica riguarda la possibilità di allontanare il momento della morte: *scies ultra statuta fato tuo spatia vita quoque tibi propagare mihi tantum licere.* Il potere di Isis si pone come più forte del fato (e vi si può scorgere anche un riflesso della sua ben nota capacità di intervento nella sfera terapeutica), ma pur sempre nei limiti di quella legge naturale che è al fine compito suo assicurare. Dopo la morte il privilegio che Isis può accordare è un posto in cui, pur in mezzo alle tenebre, il suo protetto potrà scorgere la luce divina, «la sua luce» (*ibi quoque in ipso subterraneo semirotundo quem vides Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem...*) penetrare da un posto lontano facendosi strada nel buio persistente.

Anche le tappe attraverso le quali si snoda l'itinerario di Lucio verso il raggiungimento della sua personale *salus* sono una progressiva iniziazione verso un modo di vita — il modo di vita isiaco, la *militia isiaca* — ma essenzialmente in questo mondo. La sua rinascita — esplicitamente richiamata al capitolo 16 (*ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur*) — è un'emersione alla disponibilità di subire il *difficile religionis obsequium*, la severa regola che la dea impone a tutti coloro che chiama al suo servizio.

La prima «rinascita» è dunque l'accettazione del servizio, la seconda sarà una tappa più alta ma non ancora legata ad una definitiva esperienza *post mortem*. Essa si precisa nel capitolo 21, quando si spiegano le modalità della più alta iniziazione che dovrà equivalere ad una «morte volontaria» seguita dal raggiungimento della supplicata salvezza (*ad instar voluntariae mortis et praecariae salutis*). A questa esperienza la dea chiama coloro che sono giunti ad una situazione di pericolo estremo (interpretabile ambiguamente come colpa o malattia), coloro che sono giunti «al limite estremo della luce» (luce intesa come spazio vitale e conoscenza). Sono costoro che la dea con il suo intervento fa sì che siano «*come* rinati e posti nel sentiero di una nuova salvezza» (...*et sua providentia quodam modo renatos ad novae res ponere rursus salutis curricula*). La rinascita isiaca è una rinascita iniziatica, rituale, ad una vita che si dispiega come *salus* sul piano etico e gnoseologico, esistenziale e fisico ma non escatologico.

Dopo l'esperienza del suo *initium*, Lucio diventerà pienamente uomo isiaco, quindi diverso dagli altri, ma non riceverà dalla dea nessuna promessa di vita eterna, di partecipazione alla sfera divina, ecc. (Per intenderci, niente di quanto Cristo, attraverso il linguaggio di Paolo, promette a coloro che scelgono di vivere in lui o come lui: *gratia autem Dei, vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro, ad Rom.* 6, II-23).

L'esperienza di Lucio non è dissimile da quella del solitario, personale viaggio estatico dello sciamano; può arrivare al *confinium mortis*, al limite della morte ed anche superarlo, passare attraverso tutti gli *elementa mundi* di cui Isis è padrona e ritornare in questa vita.

Le vicende dell'anima non sembrano dunque riguardare l'iniziazione isiaca, almeno nelle implicazioni più strettamente escatologiche.

Potrebbero forse costituire il nucleo di fondo di quei misteri di Osiris ai quali Lucio scopre di doversi ancora fare iniziare, i misteri del *magni dei deumque summi parentis invicti Osiris*. La formula di spinto sincretismo (*invictus* non è epiteto egiziano di Osiris ma si ritrova ricorrente nel formulario del Mithra romano e della religione solare romana) proietta il dio in una dimensione di trascendente grandezza che supera quella di Isis. Ma questo Osiris non sembra più essere il dio in vicenda, il dio che muore, Osiris lo «smembrato», la prima mummia della tradizione egiziana e del mito ellenistico. Lucio non dice ciò che accadeva nei misteri di Osiris invitto: tutto si risolve nella visione onirica del *summus summorum maximus et maximorum regnator*, in cui il dio si manifesta in una realtà ormai completamente trascendente. La soteriologia si conclude così attraverso una presa di conoscenza realizzata mediante la visione onirica che riconduce ancora una volta la finalità più alta dei culti misterici ad un fatto gnoseologico in cui attraverso la percezione del dio «vincente» si contempla anche la immutabile persistenza del mondo da lui voluto.

Ricordiamo ancora che sempre in chiave gnoseologica appare risolta la finalità dei misteri di Osiris anche in un altro significativo documento, il *De Iside et Osiride* di Plutarco (c. 27). Isis per evitare che quanto lei stessa aveva fatto venisse dimenticato, mescolò nei riti di iniziazione (τελεταί) imagini, suggerimenti, imitazioni di ciò che era accaduto affinchè fossero di insegnamento e di esortazione a uomini e donne. Qui Isis è l'aiutante di un Osiris soccombente, destinato alla rinascita emblematica nella pianta utile, ma è anche colei che si contrappone a Typhon-Seth, come il conoscere all'ignoranza e all'inganno (ἀγνοία-ἀπάτη). Oggetto della conoscenza è quell'Osiris verbo che viene fatto a pezzi e vanificato (διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον). L'azione di Isis è la ricostruzione del distrutto λόγος Osiris, un lavoro filologico difficile che permetterà la salvezza nella gnosi: γνῶσις τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ (la conoscenza del dio primo e signore che solo la mente può pensare)[34]. La dea può promettere solo la strada per arrivare a capire, capire la realtà di un dio «pensabile» che porta all'accettazione sottintesa di quella realtà che egli stesso ha posto in atto.

Se le proposte di salvezza di mitraismo e isismo paiono coincidere nella misura in cui, con proiezioni e implicazioni diverse, propongono una accettazione globale della realtà in atto, diversa si presenta sotto molti aspetti — anche se non dal punto di vista escatologico — la soteriologia di Attis e Cybele, il terzo grande complesso misterico di età imperiale. In primo luogo anche un rapido esame dei temi mitici coinvolti ci informa di una contrapposizione strutturale, sotto certi aspetti molto precisa, rispetto i miti ed i riti sin qui presi in esame[35].

Il mondo fondato da Mithra attraverso il sacrificio del toro e quello mantenuto in vita «realizzato» da Isis attraverso la «valorizzazione» cultuale del sacrificio, di Osiris, è questo mondo, questo cosmo, questa attualità: il mondo per così dire del grano.

Il mondo di Attis e di Cybele si realizza miticamente invece su un piano diametralmente opposto. Ce lo dice il mito, riassunto molto brevemente dalle fonti che si susseguono senza sostanziali varianti da Erodoto ai padri ai lessicografi. Attis è un bel fanciullo, figlio del re di Lidia o pastore frigio, ermafrodito dalla nascita o destinato ad essere sposo senza progenie. Nato da una ninfa fluviale resa incinta da un frutto di melograno o di mandorlo, condannato ad essere esposto, allevato nei boschi con latte di fiere, amato da Agdistis il mostruoso evirato, l'androgino nato dal seme di Zeus sparso sulla roccia in cui si è solidificata Cybele per sfuggire alle insidie del dio, ed amato dalla stessa Cybele, l'ambigua madre della Montagna, e madre degli dei. La Grande Madre, in realtà assai schiva dal sottostare all'imposizione del ruolo di generatrice, anzi, almeno nella versione razionaleggiante di Diodoro (III, 55-58) assai gelosa della sua castità e libertà. Impazzito durante la celebrazione delle proprie nozze con la figlia del re, Ia, si evira morendo: dal suo sangue nascono le viole mentre dall'amputazione delle mammelle della sua sposa che imita il suo gesto di castrazione, spunta una varietà della stessa specie floreale. Per intercessione di Agdistis e di Cybele il suo corpo ha il privilegio di non imputridire e di conservare una parvenza di vita vegetativa nel movimento del mignolo e nel crescere dei capelli, o addirittura viene trasformato in un sempreverde, l'albero del pino. Secondo la versione cd. lidia Attis viene invece ucciso per errore durante una partita di caccia al cinghiale o caricato dall'animale stesso. L'eroe rientra nella schiera degli eroi dalla vita breve, in particolare di quegli eroi definibili come fallimentari[36]. Ma nella fallimentarità di Attis ci sono anche tutti gli elementi per la sua rivalutazione su un contropiano.

Se li esaminiamo da vicino, dalle piante agli animali al territorio silvestre, all'attività, di pastore o cacciatore, tutti i dati concorrono a sottolineare una condizione di ambiente «primitivo» in rapporto alla condizione immatura incompiuta del protagonista stesso che è un ragazzo, un giovane sposo, un ermafrodito, chiuso nella integrità di una situazione indifferenziata, una situazione neutra che può diventare portatrice di tutte le possibilità, o meglio di possibilità «diverse» — vedi l'ambigua valutazione dell'ermafrodito nella cultura greca in cui un filone almeno del pensiero, quello orfico per intenderci, assume l'essere doppio o neutro in funzione di Primo Esistente, Phanes, il duplice, il maschio-femmina[37]. Ma l'ermafroditismo di Attis è visto essenzialmente in proiezione negativa, come incapacità di generare, οὐ τεκνοποιός, in equivalenza a quella riduzione ad eunuco che l'imitazione del suo esempio propone.

Attis è l'ermafrodito negativo che con la sua esistenza testimonia l'impossibilità, la controesistenza della sfera in cui si muovono i personaggi del suo mito con i loro ruoli confusi, al di là dei codici sessuali e alimentari attuali. Cybele rappresenta una femminilità anomala che rifiuta l'unione con il maschio imposta con la violenza (antitesi con Zeus), sceglie liberamente l'oggetto del suo amore (Attis) anche se sarà un'unione fallita, destinata a finire con la morte necessaria di lui (versione di Diodoro). Agdistis è il maschio-femmina che non può essere nella sua interezza (l'androgino negato). Attis stesso infine è il personaggio che non c'è: il maschio non adulto, il maschio eterno fanciullo che in questa situazione non può esistere se non nella artificiale creazione dell'eunuco.

Attis è ancora legato al mandorlo, al melograno, alla canna, al pino, alle viole, alla spiga mietuta ancor verde, a tutta quella zona preagricola, paragricola e precereale cui si riconduce esplicitamente anche Cybele, come è espresso non solo dal mito ma anche dal rito (vedi la precisa analisi dei valori dialettici della sfera di Cybele e Ceres nel ritualismo del mese di aprile, attraverso l'interpretazione dell'offerta del *moretum* durante i Megalesia, cibo appunto precereale e non cotto, data da A. Brelich[38]).

Ogni ricupero della sfera di Attis e Cybele appare quindi come una possibilità data di agire contro o andare al di là dei limiti di questa attualità che è da essi contraddetta.

Ciò spiega la sottile implicazione ideologica con la quale il culto di Cybele e Attis viene introdotto a Roma alla fine del III secolo a.C. ad opera di alcune famiglie della *nobilitas* in posizione antistatale o meglio antirepubblicana, ed il favore in seguito accordato a più riprese dagli imperatori[39].

Tutto ciò non ha tuttavia niente a che fare con la soteriologia. Questa si è voluta scoprire essenzialmente attraverso l'esame del ritualismo del mese di marzo giuntoci attraverso il tardo calendario di Filocalo[40]. L'ultimo giorno, il 25 marzo, giorno di letizia, *laetitiae exordium*, sarebbe da porsi in rapporto non solo con il positivo momento dell'equinozio di primavera, ma anche con un'effettiva avvenuta «resurrezione» di Attis, annunciata da un passo di Firmico Materno ed abitualmente, ma senza un reale fondamento, attribuita a questo contesto: «Coraggio misti, il dio è salvo; anche per noi c'è salvezza dalle fatiche». Ma Attis nel mito è salvo non per una resurrezione ma per la metamorfosi nella specie vegetale, o per quella parvenza di eternità che si riesce a strappare alle leggi del cosmo di Zeus dinanzi alle quali si dissolve ogni tentativo di una più ampia escatologia soteriologica.

La salvezza di Attis si dispiega invece su altri livelli, ma tutti in certa misura intramondani, comunque calati nella dimensione «diversa» ottenuta mediante particolari meccanismi rituali e la costituzione di un *corpus* di «diversi» in servizio permanente, appunto i Galli, gli evirati sacerdoti del dio[41]. Si tratta di una soteriologia immediata — per certi aspetti simile a quella perseguita dai tiasi dionisiaci, basata sulla utilizzazione di determinati mezzi come musica e danza (di un certo tipo, musica «frigia» e danza vorticosa) atti a provocare quello stato di esaltazione già descritto nell'Attis di Catullo, che rende possibile l'atto di fondamentale rifiuto di questo mondo sottinteso nell'evirazione, ed il contatto immediato con la divinità attuato attraverso la possessione.

κύβεβοι, μητρόλεπτοι, κατεχόμενοι, sono alcune delle glosse che designano i seguaci della Mater e di Attis ed evidenziano l'importanza della possessione come elemento tecnico essenziale del ritualismo. Si tratta della sperimentazione di un rapporto completamente «nuovo» che ha, come è noto, un posto ben preciso nella morfologia dei movimenti religiosi in epoche e culture diversissime, con problematiche di natura sociologica e psicologica che qui non possiamo neppure accennare. Possiamo tuttavia ammettere che questo tipo di culti propone una soteriologia totalmente gratificante, consumata nella veicolazione «mistica» del sacro che diventa modalità di sfogo di tensioni individuali e collettive con possibilità eversive di notevole portata. Tutto ciò spiega l'attento controllo che sul culto di Attis e della Mater viene esercitato da parte degli organi di potere sino dal momento della sua introduzione ed installazione nella privilegiata sede del Palatino. Controllo che prosegue in età imperiale attraverso l'amministrazione del culto affidata nella sua espansione «popolare» alle associazioni corporative oscillanti tra la conventicola religiosa e l'associazione di mestiere[42].

Ma la salvezza che viene normalmente richiesta, non differisce ancora una volta da quella richiesta ad altre divinità politeistiche come Mithra o Isis: è la *salus* personale o la *salus imperatoris*, che garantiscono entrambe un parametro di protezione in questa vita. Ed è ancora essenzialmente questa la *salus* perseguita con il sanguinoso rito del *Criobolium* e del *Taurobolium* che a partire dalla seconda metà del II secolo d.C. viene esplicitamente associato ad Attis e Cybele[43]. L'unica iscrizione che ci propone con l'emblematica frase *in aeternum renatus* una finalità escatologica di salvezza *post mortem* (CIL VI 510 = D 23) è datata al 376 d.C., in un momento in cui sotto la dilagante influenza cristiana assistiamo a complessi ed evidenti processi di sfrenato sincretismo nell'ambito di tutti i culti «pagani» misterici e no, con l'accoglimento dei suggerimenti più disparati.

Parimenti problematica l'interpretazione di quel termine *natalicium* che compare in alcune iscrizioni tauroboliche e che forse ha effettivamente un preciso valore, ma in senso iniziatico[44].

La soteriologia dell'anima sembra dunque stranamente sfuggire, se ben si guarda, agli interessi dei culti misterici ufficiali che si agganciano tutti ad una interpretazione della salus in termini assai concreti e contingenti: accettazione di questo mondo, fondato dal sacrificio, compiuto dal dio o attraverso il dio stesso (Mithra o Osiris), e presa di conoscenza del mondo «impossibile» come fine della fuga da questo mondo, indicata dall'esempio di Attis e messa in atto dal ritualismo controllato del suo clero.

Ma soteriologia dell'anima, escatologia sussistono come interesse teologico ben vivo in altri contesti: da una parte come continuazione della ricerca platonica, dall'altra nei movimenti gnostici, nell'ermetismo, nel giudaismo filosofico di età ellenistico-romana, nel cristianesimo. Tutti elementi che finiscono con l'influire sulle modalità di lettura che già nel mondo antico si fanno di certi culti misterici (vedi in particolare il *Mithra platonicus* di Origene e di Porfirio ed in genere l'interpretazione che di essi danno i padri della Chiesa), ma non ne alterano la sostanza. La salvezza misterica si allinea sostanzialmente con la proposta di una accettazione di questa realtà attraverso la conoscenza di tutto ciò che essa può significare e di quanto è stato una volta per sempre fissato nel mito, compresa l'impossibilità di trascendere i confini biofisici della morte e della eterosessualità garante la generazione ai quali rende attenti, in particolare, la sorte di Attis.

Per questa innegabile funzione conservatrice, che ingloba nella accettazione della realtà cosmica anche quella politica, che abitua a riconoscere i rischi delle evasioni ed i limiti imposti all'uomo, questi culti continuano ad apparire complementari ed integrati nel quadro ideologico dell'impero, mentre avranno meno fortuna, resteranno al margine, confinati nel limite della setta o della ricerca filosofica individuale e di scuola, quegli elementi di soteriologia escatologica che potevano comunicare una nuova valutazione dell'uomo rispetto i limiti individuali imposti dalle regole sociali vigenti e dalle coordinate culturali del momento storico. Ma a questo punto si apre un vasto discorso sull'interazione tra ideologia religiosa ed investimento nella prassi «politica» che inevitabilmente riconduce a porre in ridiscussione, per il momento storico di cui ci occupiamo, il problema sempre aperto della lievitazione storica del primo cristianesimo, della posizione sociale, politica e «teologica» delle prime comunità cristiane rispetto alle coeve comunità religiose politeistiche. Un vasto discorso al quale quanto sopra vuole essere solo una parziale e problematica introduzione[45].

NOTE

[1] Oltre al *Thesaurus Linguae Latinae* da guardare anche la voce *Heilsgeschichte* in Lexik. für Theol. u. Kirche, 1960.

[2] A. Loisy, *Les Mystères paiens et le mystère chrétien*, Paris 1930², p. 351.

[3] A. E. Jensen, *Hainuwele, Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, 1939; idem, *Das Religiöse Weltbild einer fruhen Kultur*, Stuttgart, 1948; idem, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951; C. G. Jung — K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940-41; A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, 1966, Roma p. 17 ss. e passim.

[4] M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris 1949; per la valorizzazione dei miti di tipo dema in un sistema politeistico (quello greco) cf. I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968, passim.

[5] Per il rapporto problematico tra «dio salvatore» e sistemi politeistici cf. la precisa puntualizzazione di A. Brelich in *Politeismo e salvezza, Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E. O. James* ed. S. G. F. Brandon, Manchester, 1963, p. 37 ss. Gli dei del politeismo sono essenzialmente salvatori di questa realtà!

[6] Cf. sul valore «culturale» della dietologia del pane I. Chirassi-Colombo, *I doni di Demeter: Mito e ideologia nella Grecia arcaica*, in Studi triestini di antichità in onore di L. A. Stella, Trieste 1975, p. 183 ss. per il concetto di salvezza escatologica nell'arcaismo greco, rimando ancora ad un mio articolo: I. Chirassi Colombo, *La salvezza nell'Aldilà nella cultura greca arcaica*, Studii Clasice, XV 1973 pp. 23-39.

[7] Sul valore politico della Thesmophoros rimando ad un mio lavoro *Paides e Gynaikes: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica* Q.U. (N.S.) I, 1979, p. 75 ss.; la funzionalità del complesso misterico eleusino rispetto la *polis* Atene è sottolineata da D. Sabbatucci nel *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.

[8] Sulla «pazzia» dionisiaca resta insostituibile il classico *Dionysos* di Jeanmaire (Parigi, 1950) seguito da Dodds, *The Greeks and the Irrational* Berkeley, 1951. Una buona raccolta dei temi mitici della follia nelle fonti letterarie in J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama der fünften Jahrhunderts*, Heidelberg, 1970. Il tema è ripreso con particolare attenzione alle implicazioni psicosociologiche riguardanti il mondo femminile e le condizioni di marginalità in Ross Schepard Kraemer, *Ecstatics and Ascetics: Studies in the functions of Religious Activities for Women in the Greco-Roman World*, Princeton, 1976.

[9] Cf. il celebre passo del *de morbo sacro* (Littrè VI, 352-397) in cui si riportano le «false opinioni» di coloro che attribuiscono a Poseidon, ad Apollo, alla Madre degli dei gli attacchi di convulsione degli epilettici. Ma sulla mania cf. soprattutto Platone in Fedro 238-244-245 a-253 a-265. Altri «specialisti» di possessione divina sono i Coribanti, collettività di demoni legati spesso alla Μεγάλη Μήτηρ anatolica ritenuti responsabili di quell'invasamento, follia divina, che solo essi potevano, attraverso l'iniziazione, curare (Hesych. s.v. κορυβαντισμός). È un «processo» molto comune nell'ambito delle cd. «religioni estatiche», sulle quali esiste ormai un'abbondante bibliografia generale e specifica.

[10] Vedi la rigida organizzazione dei riti dionisiaci nell'anno festivo ateniese in ben sette festività nominate, di cui almeno una, i riti dell'incipiente primavera, gli Anthesteria, segnalano la partecipazione attiva della moglie dell'arconte re che si presta ad un ἱερός γάμος con il sacerdote del dio, ricordata persino da Aristotile, mentre la «presenza» femminile è coartata nella rappresentanza delle quattordici donne che l'assistono. Esse compaiono anche nei meno noti riti Theoinia e Iobakcheia cf. Deubner, *Attische Feste*, 1966², Berlino p. 93-47.

[11] Cf. J.-P. Guépin, *The Tragic Paradox*, Amsterdam, 1968.

[12] Si ricordano i culti per Dionysos Omadios, «mangiatore di carne cruda», a Chio ed a Tenedo che conosciamo da due fonti tarde: Porfirio, *de abst.* 2,55 ed Eliano, N. A. 12, 34. In entrambi i casi è in rapporto all'esecuzione di uno dei rari (*e problematici*) casi di sacrificio umano documentati in Grecia a livello rituale. Sul problema del sacrificio umano in generale la monografia di W. Burkert, *Homo Necans*, Giessen, 1973 (con bibliografia). Per il valore del sacrificio cruento nella cultura greca, vedi il recente contributo miscellaneo a cura di M. Detienne-J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard 1979.

[13] Plut. *Quaest. Graec.* 299 F per il dilaniamento dell'edera in equivalenza a Dionysos Kissos. Questi riti sono sempre da Plutarco paragonati allo «smembramento e ritorno alla vita di Osiris (*De Iside et Osir.* 365 A). Dionysos ha l'epiteto di Eriphios (Hesych. s.v. ἐρίφιος, capretto).

[14] Molto significativo il pregnante verso delle Baccanti di Euripide in cui si afferma la sostanziale identificazione di Dionysos con il vino ed il significato sacrale della spremitura equivalente a sacrificio «Questo che è un dio viene versato in sacrificio agli dei» (Eur. *Bacch.* v. 284: οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς).

[15] Sulla presenza di Dionysos «personificato» nel grido rituale ἰαχχ' ὦ ἴαχχε, cf. F. Graf, *Eleusis und die Orphische Dichtung Athens in Vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974, p. 46-69.

[16] Sull'esperienza della possessione nel ritualismo greco vedi la breve messa a punto in Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassichen Epoche*, Stuttgart 1977, p. 178 ss. Manca uno studio d'insieme nuovo sul «lessico» dell'estasi.

[17] Plat. *Crat.* 400 c (il più discusso documento sull'orfismo di età classica) su cui Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'epoque classique*, 1955 passim. Messa a punto della problematica in chiave critica in Graf, *o.c.*; dati bibliografici in Burkert, *Gr.Rel.* o.c. p. 440.

[18] M. Detienne, *Dionysos mise à mort*, Paris 1977, p. 163 ss. e nel più recente volume su *La Cuisine du Sacrifice*, cit.

[19] Paus. X 2, 7 = Isocr. II, 38.

[20] Anth. pal. VII, 8, 3; Eur. *Iph. Aul.* 1212; Apoll. Rod. *Arg.* I, 26.

[21] Plat. *Rep.* 363 c-364 e.

[22] Per l'ormai imponente bibliografia accumulatasi intorno alla problematica del culto di Mithra dalla pubblicazione dei *Textes et Documents* di Cumont, rimandiamo come panoramica d'insieme all'ultimo volume miscellaneo edito a cura di U. Bianchi, *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979 (EPRO vol. 80).

[23] Per questa enfatizzazione, anche in chiave strutturale della morte come fine, vedi l'esame della autobiografia eroica di Achille, proposta dalla scrivente in *Heros Achilleus Theos Apollon*, in Il mito greco, a cura di B. Gentili - G. Paioni, Roma 1978, pp. 231 ss.

[24] v. supra, n. 6.

[25] H. Lommel, *Die Yäst's der Avesta*, Göttingen, Leipzig 1927; J. R. Hinnells, *Reflections on the Bull slaying scene*, in Mitr. Studies, 1973, p. 290 ss.

[26] Su Santa Prisca cf. in particolare le osservazioni di H. D. Betz, *The Mithras inscriptions of Santa Prisca and the New Testament*, in «Nov. Test», 1968, p. 62 ss. Ma cf. S. Panciera in *Mysteria Mithrae*, cit., pp.

[27] Sull'importanza della sfera terapeutica come modalità di costruzione di una grande divinità cf. osservazioni in I. Chirassi Colombo, *Acculturation et cultes therapeutiques*, in *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité* (ed. F. Dunand-P. Léveque) Leiden 1975, p. 97 ss.

[28] Rimandiamo per la discussione a R. Turcan, *Mithras Platonicus*, Leiden 1975, passim. Mithra diventa per così dire disponibile alla penetrazione nel mondo occidentale a partire da quella importante testimonianza di Plutarco (*De Iside* 46, 369 e) che lo presenta come μεσίτης, il mediatore, avvicinabile al Hermes — Mercurio e ad Helios Sol della speculazione platonico-pitagorica e storica, al demiurgo platonico, al Mithra signore del patto, del contratto, della tradizione iranica e vedica (per quest'ultimo concetto da vedere gli articoli di P. Thieme e A. Jafarey in *Mithraic Studies*, ed Hinnells, Manchester 1973).

[29] Y. Grandjean, *Une Nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975 (con buona bibliografia sull'argomento). Sempre da consultare J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968.

[30] W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930.

[31] Il testo con il commento si trova nell'edizione curata da J. G. Griffiths per la serie EPRO, Leiden 1975.

[32] Diod. Sicul. I, 26 con il commento di A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I: A Commentary*, Leiden 1972 = Plut. *De Iside et Osiride*, c. 18, con il commento di J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride. Edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 1970.

[32a] *de praescr. haeret.* 40, nel valore lessicale più ampio.

[33] Su Harpokrates, Plut. *De Isid.* c. 65 ss. e commento di Griffiths.

[34] Plut. *De Iside* 351F-352A.

[35] In attesa dell'aggiornamento totale della documentazione sul culto di Attis e Cybele nel *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* a cura di Vermaseren valgono sempre le vecchie monografie di H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris 1912 e H. Hepding, *Attis seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903.

[36] Per il termine cf. G. Piccaluga, *Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento della agricoltura*, in il *Mito Greco* o.c. p.

[37] Οὐ τεκνοποιός è Attis per Ermesianatte in Paus. VII, 20, 2. Sulla figura dell'ermafrodito nella sfera mitica e rituale greca, cf. M. Delcourt, *Hermaphroditea*, Bruxelles 1966. Molto importante per la grande ricchezza di documentazione H. Baumann, *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin 1955 (vasto materiale comparativo). Di particolare interesse per gli investimenti «ideologici» della bisessualità, L. Brisson, *Aspects politiques de la bisexualité*, in Hommages à M. Vermaseren, Leiden 1978 p. 80 ss. e W. A. Meeks, *The image of the Androgyne: some use of a Symbol in earliest Christianity*, Hist. of Rel. 13, 3, 1974 p. 165 ss. per l'importanza del concetto nella teologia cristiana. (Ricordiamo che il «maschiofemmina» Phanes, il duplice Eros ecc. compare in figura di primo essere nel filone teogonico orfico che si contrappone, come è noto a quello «ufficiale» esiodeo).

[38] A. Brelich, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, S.M.S.R. (XXXVI) p. 27 ss.

[39] Cf. F. Bömer, *Kybele in Rom, die Geschichte ihres Kults als politische Phänomen*, Rom. Mitt. 1964 (71) p. 130 ss.

[40] Degrassi, I.I., XIII, 2, p. 243.

[41] Sull'evirazione nel servizio sacerdotale cf. A. D. Nock, *Eunuchs in ancient Religion*, AfRW 23, 1925, p. 25 ss., rist. in *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, p. 7 ss.

[42] Sull'importanza delle «corporazioni» in rapporto a fatti di culto cf. A. D. Nock; *The Historical Importance of Cult Associations*, The Clas. Rev. 1924 38 pp. 105) 109; essa è ammessa anche da L. Ruggini, Collegium e Corpus, in *Istituzioni giuridiche e Realtà politiche nel tardo impero* (III V sec d.C.) Milano 1976, p. 62 ss. Per un approfondimento per quanto riguarda il culto di Attis e Cibele mi permetto di rinviare ad un mio saggio più

specifico di prossima pubblicazione: «*Fabula Berecintiae et Attis: ossia come fondare una realtà che non deve essere*».

[43] Cf. R. Duthoy, *The Taurobolium its evolution and terminology*, Leiden 1969.

[44] R. Duthoy, cit. p. 106 ss.

[45] Ricordiamo la sottolineatura della «novità» del messaggio cristiano e delle sue istituzioni nel linguaggio dei Vangeli e nella letteratura patristica (II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Euseb. H.E. I, 42 a proposito della «nuova stirpe», i Cristiani. Cf. anche A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, in *Essays on Rel. and the A. W., o.c.* p. 792 ss. - part. p. 808.

PARTE III

FONTI LETTERARIE

ETTORE PARATORE

MOTIVI SOTERIOLOGICI NELLA LETTERATURA LATINA DELLA TARDA ETÀ REPUBBLICANA E DELLA PRIMA ETÀ IMPERIALE

Il periodo da noi considerato culmina in uno scritto che rappresenta uno dei vertici degli orientamenti soteriologici progressivamente affermantisi nella fase più tarda del mondo antico: il l.XI delle *Metamorfosi* di Apuleio. Si avvertirebbe la tentazione di condurre un'analisi mirante a profilare tutte le testimonianze precedenti come un cammino preparatorio di quella grande epifania; e ci si sentirebbe quasi in dovere di concludere l'indagine con un attento ripensamento delle pagine apuleiane. Ma dopo il moltissimo fornito dal Dibelius[1], dal Landi[2], dal Merkelbach[3], dall'Ussani[4] e soprattutto dal Wittmann[5] non c'è proprio nulla di nuovo da prospettare. C'è piuttosto da sottolineare che — come nell'eccezionale conclusione apuleiana — così anche prima fra i culti soteriologici prevale a Roma quello di Iside, ma non v'è mai parola in ambienti colti di quello di Mithra, salvo un'eccezione che vedremo[6]. Ma ciò su cui si deve insistere particolarmente è che l'esplosione così possente di misticismo soteriologico quale si manifesta nell'ultimo libro delle *Metamorfosi* apuleiane non trova nella storia culturale di Roma alcun precedente di uguale rilievo; benchè l'iniziazione di Lucio-Apuleio avvenga a Roma, ed egli definisca l'Urbe *sacrosanctam istam civitatem*[7], il carattere del libro non ha nulla di romano e rivela la più stretta adesione all'ambiente e alla mentalità ellenistico-orientali.

È risaputo che la religione romana è — a quanto pare — la più aliena da prospettive soteriologiche, la più strutturata da un sistema di *do ut des* tra il fedele e la divinità, che regola con rigore veramente giuridico e formulare i mezzi e i modi per ottenere l'assistenza sovrannaturale nelle umane vicende. È altrettanto risaputo che nel 205 a.C. l'introduzione a Roma del culto della *Magna mater* sembrò aprire il chiuso mondo religioso romano ai culti iniziatici orientali; ma in realtà il trasporto nell'Urbe della pietra di Pessinunte sembrò significare solo un più stretto ricollegamento della città alle sue leggendarie origini frigie, tanto che questo processo d'incorporazione del culto alle assise originarie della religione locale culminò nell'identificazione di Cibele con la moglie di Saturno, in maniera istituzionalmente più impegnativa di quanto non fosse avvenuto in Grecia con la moglie di Kronos. Ma il fenomeno più singolare è ad ogni modo che la prima testimonianza letteraria latina di un culto iniziatico a sfondo soteriologico riguarda proprio il culto di Cibele nella sua forma originaria, è il c. 63 di Catullo, il cosiddetto carme di Attis. Ed è logico e naturale, ma oltremodo significativo per lo stato in cui si trovava ancora al riguardo la mentalità latina, che nel cantare il mito Catullo profili solo come effetto di follia orgiastica la sconcia assurdità dell'autoevirazione. A principio Attis, posseduto ancora dal *raptus* che lo ha spinto a recidersi *ilei acuto sibi pondera silice*, si rivolge *suis comitibus* con l'esortazione *Agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul*; ma appena rientra in sè misura tutto l'orrore e la sconsideratezza dell'atto compiuto e dopo aver disperatamente rimpianto la sua vita passata, conclude (v. 73) *Iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet*, sì che la dea lo punisce avventandogli contro un leone e ripiombandolo fra i boschi al suo servizio. Il poeta perciò non sa concludere se non pregando Cibele di risparmiargli il suo orgiastico furore: *procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo*. Ed è anzi stupefacente che Lucrezio, parlando del culto della *Magna mater* (II, 600-660), non ponga l'accento sulla turpitudine dell'evirazione, cerchi anzi di giustificarla, giudicando che chi si mostra ingrato alla madre, ai genitori non è degno di generare figliolanza:

> *Gallos attribuunt, quia numen qui violarint*
> *matris et ingrati genitoribus inventi sint,*
> *significare volunt indignos esse putandos*
> *vivam progeniem, qui in ora luminis edant.*

Egli insiste piuttosto sull'ostentazione d'armi fatta dai *Curetes*.

Singolare il fatto che i due maggiori poeti dell'età della fine della Repubblica di tutti i culti iniziatici ricordino proprio ed esclusivamente quello che era stato accolto dalla religione ufficiale, sia pure con un radicale stravolgimento. E del resto i *Galli* avranno gran parte anche nel romanzo apuleiano, prima dell'iniziazione ad Iside. Solo nel c. 10 di Catullo l'amichetta di Varo domanda uomini che la trasportino in lettiga, dicendo (vv. 26-27) *volo ad Serapim/deferri*.

Altrettanto dobbiamo constatare se ci volgiamo all'età augustea, l'età dell'ufficiale restaurazione della religiosità tradizionale. Il cantore spesso più ufficiale dell'*establishment* corrente, Orazio, allude anche lui ai *Galli* evirati di Cibele, nella seconda satira del l. I, ai vv. 120-21, ma proprio con un moto d'intimo disprezzo. La donna che fa la ritrosa egli dichiara di volerla lasciare ai Galli, cioè proprio a quelli che non potrebbero godersela, quasi a significare ch'essa si merita che nessun uomo capace di possederla la tocchi; e il più bello è che questa battuta egli l'attribuisce a Filodemo (*hanc Philodemus ait sibi*), il filosofo epicureo ed epigrammista erotico che si ritiene sia stato suo maestro. In *carm.* III, 19, 18-19 egli richiama le *Berecyntiae...tibiae*; ma il cenno è puramente letterario, ornamentale, senza alcun preciso riferimento rituale. Al di fuori di questo cenno, che potremmo ritenere usuale, nulla di più. Nel quinto e nel diciassettesimo epodo e nell'ottava satira del l. I si penetra il mondo tenebroso delle maghe, ma annettendolo integralmente alla tradizione letteraria ormai classica che faceva di quelle fattucchiere le seguaci di Ecate, capaci di spostarne la sede come Luna (nè più nè meno di quanto farà Lucano con la maga Erictho); ed entro questa cornice, cui non è estraneo il richiamo al mito di Medea, s'inquadrano i rimandi alle *Marsae voces* e alle *Paelignae anus.* Tutt'al più si può ricordare che Pitagora è più volte introdotto come depositario della fede nella metempsicosi sia in *epod.* XV, 21, ove si accenna ai *Pythagorae...arcana renati*, sia in *carm.* I, 28, 10 ove si richiama l'affermazione del *sapiens* d'essere già esistito, al tempo della guerra di Troia, come Euforbo.

Ma se ci volgiamo al poeta che ha ravvivato la restaurazione religiosa augustea con un più profondo e più moderno senso di comunione col sovrannaturale, col trascendente, cioè a Virgilio, ci accorgiamo che in lui il motivo soteriologico, pur penetrando nel mondo consuetudinario della religiosità ufficiale, reca uno spirito nuovo, che sembra trovar radice nelle credenze orfiche diffuse anche a livello popolare, e quindi assorbite dal poeta, sempre così vicino all'anima profonda della sua gente. Le *Odi romane* di Orazio sembrano aprire prospettive d'aiuto divino per la collettività di Roma; ma si tratta sempre di affermazioni convenzionali nell'ambito del linguaggio usuale della più remota tradizione. Invece un brivido di contatto inconsueto con l'aldilà ineffabile trapela dal miracolo con cui nel l. II dell'*Eneide* (v. 680 sgg.) l'accensione del fuoco sul capo di Ascanio palesa al disperato Enea la promessa della futura salvezza. Nel mio commento al libro[8] ho posto in rilievo come, a parte la sottile finezza della tela con cui Virgilio ha tracciato per il miracolo un supporto di riferimenti alle più specifiche leggende laziali, tutto lo svolgimento della scena tende a chiarire l'eccezionalità e il carattere provvidenzialmente erogatorio del miracolo: «Non sono state sufficienti le parole nè di Enea nè di Creusa; a persuadere Anchise c'è voluto il miracolo ch'era indirizzato proprio a lui. Egli solo era infatti provvisto di qualità divinatorie[9] e inaugura nel poema i suoi auspici proprio ora che la divinità comincia a manifestare i suoi intenti provvidenziali nei riguardi di

Enea. La preghiera di Anchise è una strana registrazione interpretativa del miracolo. Egli è sicuro della bontà del presagio, ma teme religiosamente di proclamarlo, e perciò insiste nella preghiera, richiedendo che la protezione continui a manifestarsi....il paralizzato Anchise si alza.... Virgilio...ha voluto....sottolineare l'eccezionalità del miracolo anche con le straordinarie reazioni del vecchio? O dobbiamo pensare che Anchise, benchè impossibilitato a camminare, abbia avuto la forza di sollevarsi dinanzi alla significativa eccezionalità del miracolo?». E si noti come alla richiesta di nuovi segni espressa da Anchise risponda subito il baleno che trascorre verso l'Ida. Ce n'è abbastanza per misurare lo spirito nuovo con cui il dato religioso tradizionale è rivissuto, in un'atmosfera sensibile alla trascendenza in forme inedite, di pronunciato colore sacrale.

Del resto il motivo soteriologico informa di sè tutto lo svolgimento del decisivo episodio. Già Venere, quando Enea voleva far scontare ad Elena la rovina di Troia, lo ferma facendolo riflettere alla salvezza dei suoi, e lo rassicura col v. 620:

Nusquam abero et tutum patrio te limine sistam.

Indi l'ombra di Creusa, apparendo allo sposo, gli prometterà (v. 783) che, nella terra a lui destinata, *illic res laetae*; e non per niente l'immagine della donna annuncia che la trattiene sul posto *magna deum genetrix*, proprio Cibele, quella dea che in IX, 80-122 trasformerà in ninfe le navi di Enea incendiate da Turno, rivelando meglio il senso di collegamento a Troia con cui il suo culto era stato introdotto a Roma. Nè a questo contrasta l'ironia con cui ai vv. 617-20 Numano, insultando i Troiani come effeminati Frigi, ricorda loro il culto di Cibele:

O vere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta
Dindyma, ubi adsuetis biforem dat tibia cantum!
Tympana vos buxusque vocat Berecyntia Matris
Idaeae: sinite arma viris et cedite ferro.

Nè a questa sola scena si limita il motivo soteriologico, che circola invece per tutto il libro degli *errores*, come tema fondamentale. *Serva altera Troiae/Pergama* è la preghiera che Enea rivolge ad Apollo a Delo (III, 86-87). E la *vox* che risponde promette un futuro felice (vv. 97-98). I Penati, apparendo in sogno a Enea, gli fanno balenare anch'essi una promessa di salvezza e di gloria (vv. 158-59). Dopo la profezia di Celeno di nuovo Enea invoca gli dei col grido: *et placidi servate pios*! (v. 266). Eleno predice a Enea ch'egli troverà *requies...certa laborum* (v. 393), che la Sibilla *cursus...dabit venerata secundos* (v. 460). Riecheggiando nostalgicamente le parole dette da Eleno al v. 393, Enea partendo dichiara con invidia ad Andromaca: *Vobis parta quies* (v. 495). Del resto già nel finale del l. I delle *Georgiche* il motivo soteriologico, dettato proprio dall'atroce distretta dei tempi, s'era manifestato come il palpito primordiale del cuore di Virgilio, supplicante salvezza per la sorte di Roma:

> *Di patrii, Indigetes et Romule Vestaque mater,*
> *quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas,*
> *hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo*
> *ne prohibete!*

Esso continua a condizionare tutta la descrizione del viaggio di Enea: dopo l'incendio delle navi il protagonista supplica Giove con le parole *tenuis Teucrum res eripe leto* (V, 690); subito dopo, quando praticamente riprende la descrizione della tempesta con cui aveva avuto inizio il libro (come ho chiarito nel mio commento), Venere supplica salvezza per il figlio da Nettuno:

> *Quod superest, oro, liceat dare tuta per undas*
> *vela tibi..*
> *si concessa peto* (V, 769-98)

Sono gli stessi dei a pronunciare le invocazioni di salvezza solite ad essere rivolte a loro dai mortali, perchè un nuovo principio religioso, quello di una superiore volontà provvidenziale che domina anche loro, colora la poesia virgiliana. Nulla è mutato nella denominazione convenzionale degli dei, sembrerebbe che non ci fosse posto per il nostro tema nell'analisi dell'opera di Virgilio; ma in realtà tutto si struttura secondo un sentimento nuovo, che trova del resto la sua immagine più precisamente adeguata nell'Eliso del l. VI, in cui vaghe immagini di un aldilà beato, già presenti p.es. in Pindaro, si configurano apertamente, in una prospettiva religiosa di nuovo conio, che riceve poi la sua sostanza ideologica dal discorso con cui Anchise, in VI, 724-751, spiega al figlio l'origine e la sorte delle anime secondo una trama la cui orditura appare tipicamente orfico-pitagorica, specie nell'affermazione che *spiritus intus alit* tutte le cose create e che *igneus est ollis vigor et caelestis origo/seminibus*. Ne discende logicamente che, giunto nel Lazio, Enea avverta sempre più profondamente la protezione salvifica degli dei, e quando il dio Tiberino gli appare in sogno pronunciando parole rassicuranti, si rivolga alle divinità dicendo (VIII, 73) *accipite Aenean et tandem arcete periclis*. E trasferendo questo bisogno di protezione dalle divinità agli uomini, non esita a rivelare ad Evandro *me, me ipse meumque/obieci caput et supplex ad limina veni* (VIII, 144-45), al che Evandro coerentemente risponde (v. 171) *auxilio laetos dimittam opibusque iuvabo*, estendendo poi il motivo soteriologico al ricordo e al culto di Ercole, profilati secondo la nuova prospettiva religiosa:

> *saevis, hospes Troiane, periclis*
> *servati facimus meritosque novamus honores* (vv. 188-89)

Il verbo *servo* caratterizza tutta la concezione religiosa di Virgilio.

Virgilio sembrava aver compiuto il miracolo di rendere effettivamente atta ai tempi la restaurazione religiosa augustea, nutrendola di uno spirito desumibile dai culti iniziatici già diffusi nella massa[10]. Ma il culto ufficiale non si animò del suo afflato, mentre d'altro canto poeti coevi o di poco posteriori dischiudono finalmente le lettere latine all'interesse per i culti iniziatici che finora erano rimasti esclusi dal loro ambito. Si comincia con Tibullo, che in I, 6, 21-23 immagina che Delia, per recarsi a furtivi amori, dichiari di voler frequentare i misteri della Bona Dea:

> *seu visere dicet:*
> *Sacra Bonae maribus non adeunda Deae.*
> *At mihi si credas, illam sequar unus ad aras.*

Ma più interessante ancora è ch'egli presenta la sua Delia devota di un culto ben più estraneo all'ambiente romano e destinato, fino ad Apuleio, a fortuna ben più insigne nella cultura latina, quello appunto di Iside. In I, 3, immaginando d'essere gravemente malato in terra straniera, egli raffigura Delia che proprio per ottenere al suo amato un felice ritorno, percuote i sistri del culto di Iside e ne segue altri riti, come quello di bagnarsi e quello di dormire sola nel letto:

> *Quid tua nunc Isis mihi, Delia, quid mihi prosunt*
> *illa tua totiens aera repulsa manu,*
> *quidve, pie dum sacra colis, pureque lavari*
> *te (memini) et puro secubuisse toro?* (vv. 23-26)

Il poeta si diffonde a notare, rivolgendosi direttamente alla dea, che le sue capacità miracolose sono attestate dalle molte tavolette dipinte, appese alle pareti del suo tempio (vv. 27-28) e a sperare che Delia, a saldo della grazia ricevuta, *ante sacras lino tecta fores sedeat* e sciogliendo le chiome due volte al giorno canti le lodi di Iside, *insignis turba... in Pharia* (vv. 30-32). Il Tescari[11] ha posto in rilievo che molti dei rituali qui ricordati s'incontrano negli usi sacrali romani e nella poesia latina completamente al di fuori del culto isiaco: il bagno rituale in acque di fiume è ricordato da Virgilio in *Aen.* II, 719-20 e IV, 635; il dormire sola nel letto è ricordato dallo stesso Tibullo in I, 6, 11 come espediente insegnato dal poeta a Delia per sottrarsi ai custodi (*Fingere tunc didicit causas, ut sola cubaret*). Orazio lirico ci parla delle tavolette dipinte come riconoscimento delle grazie ricevute, uso che del resto vediamo diffuso anche oggi nel popolo, nelle testimonianze del suo culto della Madonna e dei santi (carm. I, 5, 13-14, *me tabula sacer/votiva paries indicat*), e del canto intonato due volte al giorno in onore della divinità (*carm.* IV, 1, 25-27, *illic bis pueri die/numen cum teneris virginibus tuum/laudantes*). Ma nel luogo tibulliano si parla chiaramente di Delia che si bagna e dorme sola per celebrare i riti in onore di Iside (*pie dum sacra colis*) e che intona due volte al giorno le lodi della dea *ante sacras... fores*. Piuttosto è da notare che, subito dopo il ricordo della devozione di Delia per Iside, il poeta si mostra incline a seguire personalmente i culti tradizionali:

> *At mihi contingat patrios celebrare Penates*
> *reddereque antiquo menstrua tura Lari*;

e tutto il resto dell'elegia si concentra nella raffigurazione di quella specie di *embarquement pour Cythère*, o meglio per i campi Elisi che il poeta immagina di compiere per grazia di Venere contrapponendovi per gli scellerati una visione delle pene infernali ch'è pienamente d'accordo con quella schizzata da Virgilio nel l. VI dell'*Eneide*.

Però che la singolare familiarità con la religione isiaca caratterizzi la poesia tibulliana lo conferma l'elegia I, 7. Non per niente si tratta sempre del libro di Delia. Ma stavolta il poeta prende le mosse dal *dies natalis* di Messalla e coglie lo spunto dalla sua spedizione del 30 a.Cr. in Egitto per introdurre la larga menzione del culto di Osiride (vv. 27-54). Anche questo ricordo del πάρεδρος di Iside termina con un'invocazione diretta a lui (*Huc ades....Sic venias: tibi dem*); ma ciò che più importa è che è colto pienamente dal poeta il valore del culto di Osiride, come consacrazione simbolica della vicenda agraria:

> *Primus aratra manu sollerti facit Osiris*
> *et teneram ferro sollicitavit humum,*
> *primus inexpertae commisit semina terrae*
> *pomaque non notis legit ab arboribus.*

Di conseguenza egli intuisce e proclama che i rituali funebri e dolorosi, che pure abbondano nella lamentosa rievocazione della morte del dio (simboleggiante la scomparsa del seme entro la terra), specie nel carattere prevalentemente funerario che il suo culto aveva assunto in ambiente ellenistico, vanno accantonati in favore delle gioie ispirate dal fiorire dei frutti della terra, cioè dalla fase conclusiva della sua configurazione liturgica, quella della resurrezione, simboleggiante appunto il primaverile sboccio dei fiori e dei frutti:

Non tibi sunt tristes curae nec luctus, Osiri,
sed chorus et cantus et levis aptus amor,
sed varii flores et frons redimita corymbis (vv. 43-45).

Si pone in rilievo proprio l'aspetto più tipicamente egizio del culto, quello agrario. Nè il poeta trascura di accennare espressamente al carattere misterico del culto:

et levis occultis conscia cista sacris (v. 48).

Agli occhi suoi l'iniziatico rituale sembra essere un altro aspetto, un'altra immagine di quell'elisia festa d'amore e di natura fiorita da lui cantata nell'elegia I, 3.

L'altro poeta elegiaco coevo, Properzio, che in IV, 11, 51-52 ricorderà il miracolo di Claudia nel muovere con la fune *tardam...Cybelem* al momento del suo ingresso a Roma, ci palesa invece un'irriducibile avversione tradizionale per il culto di Iside. Anche a Cinzia era venuto in mente di coltivare i rituali della dea egizia; il poeta nell'elegia II, 33 se ne duole perchè a farne le spese è il suo amore. Lo esaspera infatti la pratica rituale cui Cinzia si adegua di dormir sola la notte, e di ciò egli rimprovera la dea:

quidve tibi prodest viduas dormire puellas? (v. 17):

particolare che fra l'altro sorregge Tib. I, 3, 26, confermando che era tipico del culto d'Iside che le donne dormissero sole. Di qui l'augurio che Iside abbandoni l'Urbe, perchè *cum Tiberi Nilo gratia nulla fuit* (v. 20). Proprio per la repulsione all'aspetto per lui barbarico del culto egli insiste nell'identificazione di Io con Iside, basata sul fatto che entrambe erano rappresentate con le corna. Ciò è per lui segno della bestialità del nume e del suo culto:

cum te iussit habere puellam cornua Iuno
et pecoris duro perdere verba sono (vv. 9-10).

Solo perchè Giove *agrestem detraxit ab ore figuram*, la dea è *facta superba*. Perciò il poeta la apostrofa:

an tibi non satis est fuscis Aegyptus alumnis?
cur tibi tam longa Roma petita via? (vv. 115-16),

e si augura che le tornino le corna, *aut nos e nostra te, saeva, fugabimus urbe.* In II, 19, 10, *fanaque peccatis plurima causa tuis*, s'è voluta vedere un'allusione proprio alla frequenza dei templi di Iside da parte di Cinzia che vi avrebbe trovato pretesti per avventure amorose[12]. L'avversione per la civiltà egizia e per il culto che ne è stato la principale importazione torna nell'elegia III, 11, in cui, accennando all'aggressione di Cleopatra e pur centrando la barbarie dei suoi riti negli dei teriomorfi (*latrantem..Anubim*), come aveva fatto Virgilio nel l. VIII dell'*Eneide*, il poeta allude anche al rito di Iside: *Romanamque tubam crepitanti pellere sistro* (v. 43)[13].

Da Ovidio ci aspetteremmo maggior copia di accenni inerenti al tema. In *Fast.* VI, 321-22 vediamo grandeggiare Cibele in una forma che è già vicina a quella originaria:

Turrigera frontem Cybele redimita corona
convocat aeternos ad sua festa deos.

E che si tratti di *festa* non priva di uno sfondo orgiastico lo palesa il verso successivo in cui è detto che la dea *convocat et Satyros et, rustica numina, Nymphas.* Ma già quest'atteggiamento grandeggia in *Fast.* IV, 179 sgg., in cui son cantati gli *Idaeae festa parentis.* Da un lato si ricordano gli aspetti romani del culto, e l'identificazione con Rea (v. 201), il miracolo di Claudia al momento del trasporto del simulacro della dea a Roma (vv. 300-328). E il v. 272, *nostra eris: in Phrygios Roma refertur avos* esprime alla perfezione il senso profondo dell'inserzione del culto nella religione romana. Ma nell'episodio c'è ben altro: si parte dai *Curetes* e quindi, come in Lucrezio, dalla predilezione dei *deae comites* per le armi; e ai vv. 237-246 è specificamente rappresentata l'autoevirazione come *furor*, ma come un *furor* ispirato quale giusta punizione dalla dea. E della pratica si torna a parlare a v. 361 sgg., prima per spiegare il termine *Gallus*, poi per far intendere che proprio un fiume di tal nome scorrente nella zona originaria del culto ispira il *furor* e per rivendicare catullianamente contro quello la *cura bonae mentis.*

Se poi un accenno alla *Bona Dea* è inserito in V, 148 con la raccomandazione di praticare il suo culto[14], a Iside un'allusione indiretta è contenuta appena in I, 454, lì dove si parla dell'oca sacrificata in onore dell'*Inachis.* Il poema dedicato ai culti romani resta quindi a livello delle manifestazioni poetiche in cui i nuovi culti iniziatici non appaiono ancora avere diritto di cittadinanza. Invece le *Metamorfosi* nel l. IX, a proposito del mito di Teleste e di Ianthe, ci presentano (vv. 773-794) un miracolo di Iside, con splendore di corna (*cornua fulserunt*) e strepito di sistri (*crepuitque sonabile sistrum*). Ma la dea egizia nella sua epifania non si manifesta punto diversa dalle dee del culto ufficiale; essa *fert opem* alla stessa maniera di quelle, e salvo i cenni da noi isolati la sua azione non differisce da quelle straordinarie dei soliti dei su cui il poema è tramato. Sembrerebbe che di essa si configurasse soprattutto l'identificazione con Io, come si fa in *Heroid.* XIV, 86. Però qualcosa di più caratteristico è inserito nei preannunci del miracolo. Teletusa, da cui il marito Ligdo attende un figlio maschio, è atterrita al pensiero che dalla sua gravidanza possa nascere una femmina, che il marito è deciso a uccidere. Allora a placare le sue ansie le compare in sogno Iside, *pompa comitata sacrorum*. In lei e accanto a lei sono infatti tutti i segni distintivi del suo culto:

> *inerant lunaria fronti*
> *cornua cum spicis nitido flaventibus auro*
> *et regale decus; cum qua latrator Anubis,*
> *sanctaque Bubastis, variusque coloribus Apis,*
> *quique premit vocem digitoque silentia suadet,*
> *sistraque erant, numquam satis quaesitus Osiris,*
> *plenaque somniferis serpens peregrina venenis* (vv. 688-694).

C'è insomma veramente l'epifania di una divinità di carattere eccezionale, di origine inconsueta. E la singolarità è connessa con quella del miracolo richiesto. A Teletusa infatti nasce una femmina, Ifi, ch'essa presenta al marito come maschio; ma quando si viene al dunque, alle progettate nozze di Ifi con Ianthe, alla quale Ligdo aveva destinato quello ch'egli credeva suo figlio, Iside, sollecitata di nuovo da Teletusa, compie il miracolo e trasforma Ifi in maschio. Il rapporto dell'azione divina col mutamento di sesso sembra spiegare perchè si ricorra a una divinità di carattere per ora ambiguo nell'ambiente greco-romano. Ma ad ogni modo l'integrale presenza dei caratteri orientali del culto sulla scena costituisce la prima impegnativa introduzione del culto iniziatico entro le assise della poesia romana di più alto tono. Del resto questa consacrazione doveva apparire matura in un poeta che, trascorrendo alla poesia d'amore, aveva insistito in *Ars am.* I, 77-78 e III, 633 sgg. sulle avventure amorose ricercate dalle donne ostentando la frequenza del tempio di Iside e prima ancora negli *Amores* aveva già alluso a quest'espediente in I, 8, 74 (*et modo, quae causas praebeat, Isis erit*) e in II, 2, 25-

26 (*Nec tu linigeram fieri quid possit ad Isim/quaesieris*), e soprattutto in II, 13 non aveva esitato a pronunciare una lunga preghiera a Iside, sia pure accanto a Ilizia (v. 21), perchè guarisse Corinna che era in pericolo di vita per aver abortito. Riceviamo così conferma della maggior copia di cenni che ci aspettavamo da Ovidio. Nel brano, tanto per completare il quadro, s'inserisce anche (v. 18) l'accenno alla *Gallica turma*; ma il più importante è la ricchezza documentaria dell'allocuzione alla dea, supplicata con ostentazione di piena fede:

Isi, Paraetonium genialiaque arva Canopi
  quae colis et Memphim palmiferamque Pharon,
quaque celer Nilus lato delapsus in alveo
  per septem portus in maris exit aquas,
per tua sistra precor, per Anubidis ora verendi
  (sic tua sacra pius semper Osiris amet
pigraque labatur circa donaria serpens
  et comes in pompa corniger Apis eat)
huc adhibe vultus, et in una parce duobus:
  nam vitam dominae tu dabis, illa mihi.

Ci si ripresenta tutto l'armamentario che abbiamo già riscontrato nel 1. IX delle *Metamorfosi*, a conferma di una sicura familiarità col rituale. E c'è poi da riflettere sul fatto che sia nella preghiera degli *Amores*, sia nel miracolo richiesto e compiuto nelle *Metamorfosi* ci si rivolge ad Iside per ottenere salvezza; ancora una volta si rivela il carattere soteriologico di questi culti[15].

In età imperiale — com'è noto — largo è il filone della rivendicazione stoicheggiante della romanità tradizionale nelle lettere e nella poesia. Perciò Lucano nel 1. VIII, il libro dell'uccisione di Pompeo in Egitto, si avventa con disdegno contro l'introduzione del culto di Iside a Roma:

Nos in templa tuam Romana accepimus Isim
semideosque canes et sistra iubentia luctus
et, quem tu plangens hominem testaris, Osirim:
tu nostros, Aegypte, tenes in pulvere manes.

In questi versi c'è un particolare interessantissimo: poichè è pianto come morto, Osiride non può essere considerato se non un uomo. Il concetto della morte e resurrezione del dio è estraneo alla mentalità dello stoico inconciliabile. Il ripudio continua nel libro successivo per bocca del figlio di Pompeo che vorrebbe correre subito ad Alessandria a vendicare la morte del padre; cfr. vv. 158-61:

evolvam busto iam numen gentibus Isim
et tectum lino spargam per vulgus Osirim,
et sacer in Magni cineres mactabitur Apis,
suppositisque deis uram caput.

Uguale ribrezzo è dedicato in I, 567 (*sanguineum populis ulularunt tristia Galli*) agli evirati adoratori di Cibele ricordati insieme con la sanguinaria Bellona a proposito dei presagi dell'imminente catastrofe.

C'è da stupirsi che in Petronio — che pure è autore così aperto a raffigurare il nuovo mondo orientaleggiante e i cui incontri con Apuleio sono stati diligentemente registrati — non presenti assolutamente alcun cenno a culti orientali di carattere iniziatico. Marziale tace anche lui di Iside e Osiride, salvo in XI, 47, 4, ove accenna alla solita diceria che le matrone frequentassero i templi di Iside in cerca di avventure amorose; e si limita, con un sintomatico ritorno di tono catulliano, a occuparsi dei castrati in onore di Cibele: in III, 81 egli irride un evirato cultore di Cibele in quanto, nonostante tutto, si ostina a *fellare*:

Castrandum caput est: nam sis licet inguine Gallus,
sacra tamen Cybeles deripis: ore vir es.

Su argomenti del genere batte anche in III, 91; in V, 41 paragona ad Atti un tal Didimo, *spadone...eviratior fluxo*; in IV, 43, 8, il poeta ricorda i *Berecyntios furores* e nel verso precedente i *Syrios...tumores*, cioè, a quanto pare, la punizione che Iside, venerata anche in Siria, infliggeva agli spergiuri, rendendoli idropici, come sembra confermare Persio (V, 186-87), *tum grandes Galli et cum sistro lusca sacerdos/incussere deos inflantis corpora*. Si sorprende qui la possibilità di cogliere la fusione fra il culto di Iside e il culto della dea Siria che, secondo il racconto di Suetonio, fu prima adorata da Nerone, che però poi *hanc...ita sprevit, ut urina contaminaret* (*Nero*, 56). A un *Gallus* il poeta esprime il suo disprezzo in II, 47 e in III, 27.

Stazio in *Silv.* I, 2, 245 ricorda il miracolo di Claudia per il trasporto a Roma del sacro reperto della *Magna mater* (e cfr. vv. 176-77), in V, 1, 323-24 accenna alla nostalgia della dea per l'originario Ida; e *lugentes* son definiti gli *agri* di Cibele in II, 2, 88. Ma molto più importante è la preghiera a Iside in III, 2, 101-126, la seconda che le lettere latine ci presentano dopo quella di Ovidio. Per festeggiare il comando d'una legione assunto da Mecio Celere il poeta immagina che, recandosi in Siria, sede del comando, questi passi per l'Egitto e quindi invoca per lui la *regina Phari numenque orientis anheli* e la prega di rivelargli i misteri della sua religione, l'assistenza di Anubi equiparato a Cerbero, *vilia cur magnos aequent animalia divos*, la longevità di *Phoenix*, la favolosa fenice compresa quindi entro il quadro del rituale isiaco, la funzione di Api, i serpenti. La dea è vista sempre come datrice di grazie. Nè basta: nel finale del l. I della *Tebaide*, nell'invocazione del dio Apollo, assistiamo addirittura al suo accostamento a Osiride (v. 718) e persino a Mithra (v. 720), ricordato per la prima volta nella poesia latina. Tuttavia s'ha da notare l'abituale inserzione normalizzatrice anche di queste divinità eterogenee entro il culto ufficiale.

Ma se nel decadente poeta napoletano troviamo queste concessioni alle mutate condizioni del mondo religioso, l'aspro tradizionalista Giovenale rincara la dose dell'abominio contro i culti venuti dall'Oriente. Quindi nella sesta satira, durante la lunga serie delle vergogne perpetrate dalle donne, è in primo piano la mania per il culto di Iside, presentato al solito come pretesto per abusi sessuali: si parla addirittura (v. 489) di *Isiacae...sacraria lenae*. Ed ai vv. 526 sgg. si dice che *si candida iusserit Io*, la donna *ibit ad Aegypti finem*, a compiere tutto il rituale in cui han parte Anubi (v. 534), il serpente (v. 538) e *tenui popano corruptus Osiris* (v. 541). Ma il ripudio non si ferma qui: in VIII, 29-30 l'ironia sul popolo che *clamat Osiri/invento*; in IX, 22 di nuovo il *fanum Isidis* come luogo di corruzione; in XII, 28 ricordata con fastidio l'abbondanza delle *votivae tabellae* per Iside[16]; e in XIII, 93 è posto in iscena un lurido avaro che, appunto per la sua miseria morale, crede in Iside e nel folle attaccamento al suo vizio proclama d'esser disposto ad essere punito da lei pur di poter ancora *tenere...nummos*:

decernat quodcumque volet de corpore nostro
Isis et irato feriat mea lumina sistro.

In conclusione, salvo le sorprendenti eccezioni di Tibullo, di Ovidio e di Stazio all'inizio e al culmine del nuovo orientamento postclassico delle lettere latine, i pur diffusissimi culti iniziatici d'origine orientale non riescono ad assumere dominio sulle lettere latine: siamo ben lungi da ciò che avviene con Apuleio[17]. Nulla v'è in esse di corrispondente al *De Iside et Osiride* di Plutarco. E quanto a Mithra, come abbiamo già detto, salvo l'eccezionale ricordo di Stazio, non v'è un cenno nell'alta cultura latina. Quel culto, che dai più remoti ambienti popolari d'Oriente si diffondeva fra i legionari lungo il *limes*, troverà larga testimonianza nelle iscrizioni (il *Corpus* ne è pieno), ma non avrà ospitalità se non fra gli scrittori tardi, specie cristiani[18].

La letteratura latina, così sbalorditivamente ricca di toni denuncianti la crisi spirituale del mondo pagano, è pure stranamente restia a dare spazio ai culti che di quella crisi erano veicolo e tentavano di rappresentare una soluzione in un senso radicalmente innovatore delle posizioni religiose e ideologiche tradizionali.

NOTE

[1] M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius*, in «Sitzungsber. Heidelberg», 1917.

[2] C. Landi, *L'epilogo delle Metamorfosi di Apuleio*, in «Athenaeum», 1929, p. 17 sgg.

[3] R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962.

[4] V. Ussani, *Magia, misticismo e arte in Apuleio*, in «Nuova Antologia», 1929, p. 2 sgg.

[5] M. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart 1938.

[6] Per giunta in Vitruvio VIII, 1, là dove si dice che i *Magorum sacerdotes* giudicano *omnium rerum principium* l'acqua e il fuoco s'è voluto vedere un'allusione al culto mitriaco.

[7] *Met.*, XI, 26.

[8] Milano 1978, pp. 356-59.

[9] Ennio, *Annales* 18-9 Vahlen, *doctusque Anchisesque Venus quem pulchra dearum/ fari donavit, divinum pectus habere.*

[10] Al riguardo basta citare *La religion de Virgile* di P. Boyancé (Paris 1963).

[11] Edizione con traduzione delle elegie di Tibullo, Milano 1951, p. 94.

[12] Nel commento del Rothstein (Berlin 1898, I, 259) si richiama infatti l'accenno di Giovenale (IX, 22) al *fanum Isidis*; e altrettanto, ma più genericamente, fanno Butler e Barber (commentary, Oxford 1933, p. 223).

[13] Virgilio, cui Properzio continua ad attingere, aveva fatto la medesima allusione in *Aen.* VIII, 696: *Regina in mediis patrio vocat agmina sistro.* E vedremo del resto che Anubi e Api sono inclusi nel culto di Iside.

[14] L'accenno più di rilievo alla *Bona Dea* nelle lettere latine è nel celebre passo della *pro Milone* di Cicerone in cui si afferma che Clodio, essendo caduto ucciso dinanzi a un sacello della dea, ha scontato così la profanazione da lui compiuta dei suoi misteri in casa di Pompea, la moglie di Cesare, cui egli era intervenuto, benchè la cerimonia fosse riservata alle donne.

[15] Su questi spunti di poesia misteriosofica in Ovidio cfr. F. Arnaldi, *L'episodio di Ifi nelle «Metamorfosi» di Ovidio e l'XI libro di Apuleio*, in «Atti del convegno internazionale ovidiano», Roma 1958, p. 371 sgg.; P. Perdrizet, *Légendes babyloniennes dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris 1930; F. Sainte Marie, *Orphée et Pythagore dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris 1939.

[16] Non a torto quindi il Tescari (op. cit., p. 94) reca questo luogo di Giovenale a conferma di ciò che dice Tibullo in I, 3, 28.

[17] Per l'incomprensione quasi congenita degli scrittori latini a intendere i nuovi riti iniziatici e quindi la loro tendenza a interpretare come turpitudini omosessuali nozze «mistiche» con una divinità rappresentata da uno dei suoi ministri (così Mart. V, 17 e XII, 42; Tac. *Ann.* XI, 26 e XV, 37; Suet. *Nero*, 28, 3 e 29, 1; Iuv. II, 117 sgg.), cfr. J. Colin, in «Atti Acc. Sc. Torino», 1955-56, p. 114 sgg. e S. Monti, *Commento a Giovenale*, Satire I e II, Napoli 1978, p. 207. Tutt'al più si può aggiungere che Tacito (*Hist.* II, 78-80), al momento di registrare i miracoli che confermano la fortuna di Vespasiano, ne ricorda di avvenuti ad Alessandria e, spinto da questo, introduce la famosa digressione (IV, 83-84) sulle origini del culto di Serapide. Ma io ho scritto al riguardo (*Tacito*^{2}, Roma 1962, p. 407): «brano che ha suggerito ad alcuni studiosi la troppo frettolosa illazione che per

Tacito l'Egitto avesse un'importanza almeno pari a quella dell'Occidente, mentre esso vuol significare soltanto la scaturigine quasi provvidenziale del moto che finalmente ha costretto l'Oriente a vincere il suo secolare torpore per salvare l'Impero in nome di Vespasiano. Si badi fra l'altro alla sottile maniera con cui Tacito insiste sull'affinità del culto di Serapide con quello eleusino e di *Iuppiter Dis,* quasi a mostrare che anche questa più solenne consacrazione di Vespasiano era avvenuta nell'ambito religioso ormai connaturato alla civilià romana, senza alcun influsso di culti sospetti o estranei alla mentalità tradizionale.... C'è il desiderio di dar veste latina alla notizia, di consacrare nell'ambito della civiltà romana un culto non lontano dall'Olimpo romano e che ha interferito coi destini dell'Urbe». Questa cura di rivendicare la romanità della tradizione non è in Suetonio, che racconta (*Vesp.*, 7) come Vespasiano *cum de firmitate imperii capturus auspicium, aedem Serapidis, submotis omnibus, solus intrasset*, si vide comparire miracolosamente dinanzi il liberto Basilide ch'era quasi impossibilitato a camminare e che *longe ... abesse constabat*; e che un cieco e uno zoppo vennero a supplicare Vespasiano l'uno di sputargli sugli occhi, l'altro di toccargli la gamba col piede, perchè Serapide in sogno aveva assicurato loro la guarigione, se Vespasiano avesse compiuto quegli atti con loro. Qui insomma si torna alla valutazione del carattere soteriologico di questi culti.

[18] Da ricordare specie Tertull., *de baptismo* 5, *sacris quibusdam per lavacrum initiantur Isidis alicuius aut Mithrae,* che battendo sul particolare rituale del lavacro, già da noi ricordato per il culto isiaco, ricollega per questo il culto della dea egizia a quello mitriaco.

DISCUSSIONE

PICCALUGA: È interessante che il prof. Paratore abbia sottolineato quel passo di Lucano, laddove viene messa in rilievo l'umanità della morte di Osiris. Effettivamente Osiris non risorge come vivo, resta morto, dovendo impersonare il Re morto.

PARATORE: Lucano contesta che Osiris sia dio.

PICCALUGA: Sì, perchè era impossibile per un romano un dio che restasse morto. È interessante, anche, questa visione di una soteriologia tipicamente romana e questo atteggiamento di rifiuto nei confronti dei culti orientali, questo respingerli come 'cosa da donne'. È costantemente così nei poeti d'età imperiale. Ciò si accorda con la mia visione del problema soteriologico a Roma, o almeno nella religione arcaica romana.

TURCAN: Je veux d'abord remercier notre collègue PARATORE de nous avoir guidés de façon si vivante et si brillante dans la galerie prestigieuse de la littérature latine. Personnellement je me permettrai de présenter quelques observations d'abord en ce qui concerne l'*igneus vigor* du chant VI de l'*Enéide.* J'ai lu et relu plusieurs fois le chant VI de l'Enéide et chaque fois que je le relis, je le comprends toujours plus mal. Je veux dire qu'on ne saurait trop insister sur les ambiguïtés virgiliennes et sur le caractère composite du discours d'Anchise.

Personnellement je ne vois pas que cette doctrine du feu intérieur descendu du ciel soit d'origine «orphico-pythagoricienne». Je pense qu'il s'agit plutôt d'une idée stoicienne plus ou moins platonisée...

PARATORE: Je vous renvoie à mon commentaire du livre VIème de l'Enéide qui a paru cette année, où je combats l'interprétation stoïcienne. Selon moi l'origine orphico-pythagoricienne dans Virgile est indiscutable.

TURCAN: Il y a de l'orphisme et du pythagorisme, mais cette doctrine du feu n'est pas spécifiquement orphique, que je sache...

PARATORE: Mais elle est aussi orphique. J'ai rappelé un article d'un savant allemand qui s'est occupé de nouveaux fragments orphiques...

TURCAN: ...sûrement orphiques?...

PARATORE: ...sûrement orphiques, et a découvert des rencontres extraordinaires entre le livre VIème de l'Enéide et ces fragments.

TURCAN: Ce que nous connaissons de l'orphisme, l'histoire du Bacchos morcelé cadre assez mal, me semble-t-il, avec cette doctrine de l'esprit-feu qui est typiquement stoïcienne.

PARATORE: Mais ce détail n'est pas substantiel de la doctrine...

TURCAN: Oui, c'est sûr. Mais ce que je voulais dire, c'est que la doctrine impliquée dans le discours d'Anchise est très composite: il y a de l'orphisme, il y a du pythagorisme, il y a aussi du stoïcisme et du platonisme.

Ma deuxième observation concerne la notion de salut. L'Enéide c'est l'histoire du salut de la nation troyenne, c'est-à-dire de la descendance romaine. Autrement dit, il s'agit d'un salut national, *salus populi Romani*, qui reste la *suprema lex* de l'Enéide. Et je pense que chez Virgile la doctrine du salut individuel, du salut personnel est très difficile à cerner. Vous savez que dans le chant VI de l'Enéide, dans le discours d'Anchise, il est question de la roue interminable de la nécessité, les âmes ne sont jamais sauvées définitivement. Il n'y a pas de salut absolu. Ce qui rejoint, d'ailleurs, vos préoccupations...

PARATORE: Ce que je viens d'observer dans mon commentaire c'est que les esprits des descendants qu'Anchise présente à Enée, on ne sait pas s'ils appartiennent à la roue ou s'ils sont à côté, mais c'est là un problème que l'on ne peut pas résoudre. Je n'ai pas parlé du salut individuel dans Virgile, j'ai parlé seulement de la présence extraordinaire de la conception du salut dans la poésie virgilienne.

TURCAN: Oui, mais même les âmes qui vivent actuellement dans les Champs Elysées sont appelées à retourner dans le cycle de la nécessité, indéfiniment...

PARATORE: Je ne crois pas...

TURCAN: N'y a-t-il pas une doctrine de l'éternel retour?

PARATORE: Ceux qui sont dans les Champs Elysées, Anchise, Musée etc. sont délivrés du retour.

TURCAN: Ça n'est pas clair... Il faudrait reprendre la question. Ma troisième observation concerne Pétrone. Je ne suis pas sûr qu'il n'y ait pas la moindre réfé-

rence, dans le *Satyricon*, à des cultes initiatiques. Il y a d'abord, au début, une parodie de «hiérogamie» — vous vous rappelez — entre Psyché, la petite Psyché, et Giton, dans le cadre d'un culte de Priape, qui apparaît bien comme un culte secret. Donc, il y a probablement des allusions parodiques aux cultes initiatiques.

PARATORE: Mais voyez, il parle du culte de Priape, alors il fait rentrer cette idée dans le culte traditionnel.

TURCAN: Et puis alors, d'autre part, je crois que l'un de vos compatriotes, dont je ne me rappelle pas le nom, a attiré l'attention sur certaines allusions au culte isiaque dans le *Satyricon*. Mais je n'ai pas retrouvé la référence. En tout cas, le problème vaut d'être posé, je crois, et, enfin, vous n'avez pas parlé de Sénèque qui insiste si longuement, dans le *De Superstitione*, sur le scandale que lui inspirent ces cultes orientaux, notamment le culte de Cybèle et le culte d'Osiris. Il y a une autre référence qui me paraît importante dans le *De Vita beata*, c'est le problème du 'bonheur'...Au chap. XXVI, si je me souviens bien, il y a un passage où Sénèque se lamente sur l'influence désastreuse des cultes orientaux.

CHIRASSI: Costretta proprio ad intervenire per la ricchezza della sua relazione, le pongo solo brevi osservazioni. Ha nominato Bona Dea indicando nel suo culto un culto di tipo misterico identificabile con quello di Iside. Ora, anche se per il rapporto con il mondo femminile in senso lato, i moduli per l'identificazione vi sono, credo che nel commento al passo di Tibullo si debba sottolineare anche i *distinguo*. Il culto di Bona Dea è misterico nella misura in cui include un certo tipo di segretezza e comporta l'esclusione degli uomini, ma non è riportabile, almeno apparentemente, a ciò che convenzionalmente intendiamo per culto misterico. Inoltre è da sottolineare il fatto che il culto è riservato alle donne di rango, le matrone, che lo celebrano con un significato palese di ufficialità, per il quale il confronto da fare è con il ruolo dei riti *Thesmophoria* nelle città greche. La posizione dei culti isiaci, specie in età augustea, è profondamente diversa.

PARATORE: Ma indubbiamente, Bona Dea non è certo di origine orientale; ne ho parlato perchè può rappresentare una specie di primo tramite.

CHIRASSI: Seconda osservazione. A proposito del carattere ambiguo della dea nell'interessante «racconto» del miracolo di trasformazione di sesso. Isis ha sempre nelle modalità con cui si presenta nel mondo romano un carattere ben netto di salvatrice con particolare riferimento alla condizione femminile di cui si fa «garante».

PARATORE: Ma nel senso, cioè, che con una mano la si respinge e con l'altra la si accoglie.

CHIRASSI: Anche in questo caso opera nella sua ben precisa sfera che è quella di ristabilire la necessaria realtà, far sí che si realizzi la unione eterosessuale che l'inganno di Ifi, il falso maschio, minaccia di rendere impossibile. Il miracolo è la riaffermazione dell'equilibrio delle cose, della necessaria differenza tra maschio e femmina, che Isis in primo luogo fonda e conferma.

PARATORE: Ma in questo senso, non nel senso specifico del problema sessuologico.

CHIRASSI: Sarebbe stato inoltre particolarmente interessante, ma mi rendo conto della difficoltà, sottolineare lo scarto differenziale che divide le testimonianze letterarie — e bisognerebbe fare un' analisi di ciò che si sottintende al fatto letterario — dalla realtà «materiale», per così dire, offerta da altri tipi di testimonianze.

PARATORE: Non è il solo caso in cui l'epigrafia e in genere tutte le testimonianze della religione popolare contraddicano la letteratura. Perchè, disgraziatamente, la letteratura latina, almeno da un certo momento, lasciamo stare Plauto e compagni, è la letteratura più aristocratica, più separata dalla folla che si possa immaginare.

GABRIEL SANDERS

L'IDÉE DU SALUT DANS LES INSCRIPTIONS LATINES CHRÉTIENNES (350-700)

1. Il ne m'appartient pas de faire une esquisse cohérente de la façon dont s'accomplit l'économie du salut chrétien, mais il me semble qu'elle puisse tenir en trois «moments»: l'Incarnation, la Rédemption, la Glorification.

L'œuvre salvatrice du Christ, mise en branle dans le mystère du *Verbum Caro* (Jo 1:14) — le mystère qui opère l'union entre la nature divine et la nature humaine —, s'achève dans le sacrifice expiatoire de la Croix, — mystère d'*exinanitio* sanglante (Philipp 1:7-8) par lequel l'Homme-Dieu sauveur rachète à grand prix (1 Cor 6:20; 7:23), celui de son propre sang (1 Petr 1:18; Apoc 5:9), l'humanité déchue: *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semet ipsum pro omnibus* (1 Tim 2:5-6; cmp. Mt 20:28 et Mc 10:45). En se livrant à la mort, le Christ libère du péché (Mt 1:21; 1 Petr 2:24; 1 Jo 3:5)[1] et de la mort (éternelle) qui s'ensuit (cf. Jac 5:20). De la sorte, il assure au genre humain — «le peuple élu» s'étend désormais à l'humanité tout entière: *salus est gentibus* (Rom 11:11), *Salvator omnium hominum* (1 Tim 4:10, cmp. 2:4) — le salut éternel: *cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia estis salvati* (Ephes 2:5).

La mort rédemptrice du Christ, acte de suprême amour (Rom 5:6-8), se révèle source de vie éternelle dans la mesure où elle se résout en sa Résurrection, par laquelle il assume son corps de gloire (1 Cor 15:40-44)[2]. En tant que précédent historique, *primus ex resurrectione mortuorum* (Act 26:23; cmp. 1 Cor 15:20)[3], le Christ, dans la perspective de l'anthropologie judéo-sémitique[4], se porte garant de la résurrection eschatologique universelle (Rom 8:11; 1 Cor 6:14; 2 Cor 4:14; Philipp 3:10-11; 1 Thess 4:14; 2 Tim 2:11): *si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra; adhuc enim estis in peccatis vestris* (1 Cor 15:16-17)[5]. Abolissant ainsi le rapport causal qui relie la mort au péché (Rom 5:12; 6:23; 1 Cor 15:56)[6], la geste dramatique du Christ mort et ressuscité a rétabli la vie éternelle: *si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius* (Rom

5:10; cmp. 2 Cor 13:4). Toutefois, le dessein sotériologique de Dieu n'atteindra son accomplissement définitif qu'à la fin des temps, lors de l'avènement en gloire du Fils de l'homme qui jugera morts et vivants (2 Tim 4:1; cmp. Col 3:4)[7].

Par son adhésion personnelle à la disposition sotériologique, le chrétien se trouve en mesure de coopérer au salut, *secundum meritum operum suorum* (Eccli 16:15). Durant sa vie sur terre, il est à même d'y prendre part de façon anticipative. Délivré personnellement des liens du péché par la grâce du sacrifice de la Croix (Ephes 1:7; Col 1:14), il se trouve assimilé au Christ mort, ressuscité et glorifié: *convivificavit nos in Christo ... et conresuscitavit et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Ephes 2:5-6). De cette façon, l'homme, tout individu, est sauvé tout entier, «corps et âme»[8], bien que le salut du corps soit différé *in iudicium magni diei* (Jud 6). En vertu de la logique sotériologique de la disposition divine, ce jour verra disparaître la rançon du péché (Rom 6:23), c.-à-d. la mort, dernière ennemie de celui qui se déclare *resurrectio et vita* (Jo 11:25): *novissima autem inimica destruetur mors* (1 Cor 15:26). De même, le règne de Dieu, eschatologique en soi, s'établira-t-il alors de façon définitive (Col 1:13)[9], puisque le royaume de l'adversaire (1 Petr 5:8), de Satan[10] — royaume du péché et, par conséquent, de la mort (Sap 2:24; surtout Hebr 2:14)[11] — se trouvera aboli.

Pour les fidèles du Christ, l'œuvre salvatrice ne se confine pas dans ses dimensions doctrinales. Par le mystère sacramentel qui se déroule dans la communauté ecclésiale, «corps mystique du Christ» (Ephes 1:22-23; 4:12-16; Col 1:24), la Rédemption s'actualise sans discontinuer, engageant les générations successives dans le processus éternel du salut[12].

Par la grâce du baptême qui le fait adhérer au Christ (*quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis*[13]: Gal 3:27), l'homme meurt au péché, ce qui le fait participer à la mort du Christ[14]; s'il est assimilé au Christ dans sa mort, il le suit également, selon la logique du mystère, dans sa résurrection (Rom 6:2-5.8-11; cmp. 1 Petr 3:21): *consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis* (Col 2:12)[15]. Ainsi, le Christ «nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit Saint» (Tit 3:5; trad. Ec. Bibl. Jérus.)[16]. Désireux du salut, l'homme ne saurait appartenir au (règne du) Christ s'il ne passe par le bain initiatique: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei* (Jo 3:5)[17].

Si le sacrement du baptême est unique, celui de l'Eucharistie — actualisation tangible et continuelle de l'acte historique de la Passion et de la Résurrection — est réitératif. Dès son institution, le sacrement de la Nouvelle Alliance est un repas rituel, symbolique, dont il serait difficile de nier l'intention et le sens sacrificiels: *hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (Mt 26:28; Mc 14:24; Lc 22:19-20); *hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* (1 Cor 11:24)[18]. Selon l'enseignement universel de l'Eglise paléochrétienne, l'Eucharistie est la réalité du corps du Christ de la Passion et de la Résurrection, la nourriture des croyants, le signe de rencontre et le gage d'unité du peuple chrétien.

2. Il serait mal à propos de reprendre, lors d'un bref recensement des inscriptions latines dans lesquelles il est fait mention textuelle du salut chrétien, l'exposé de la longue controverse sur les éventuels rapports d'origine entre les mystères hellénistiques et le mystère chrétien[19]. Entre le dossier, fort mince, des inscriptions païennes à contenu mystérique dense et celui, bien étoffé, de l'épigraphie chrétienne, il n'y a pas de commune mesure. D'ailleurs, à quelques fameuses exceptions près[20], le jeu des influences, des interdépendances, de l'évolution synchronique, des analogies ne se manifeste guère sur le plan épigraphique.

De même, pour l'heure il ne convient pas de soupeser les apports respectifs des Synoptiques, de saint Jean et de saint Paul au fonds doctrinal et rituel, puisqu'il ne lui arrive de s'exprimer dans la documentation épigraphique qu'à partir du milieu du IIIe siècle. Mieux vaudrait démêler, si moyen il y avait, les diverses «lectures» que le message sotériologique de la Bible a subies à travers l'apologétique et la controverse doctrinale, l'exégèse, la réflexion théologique et l'enseignement, la liturgie et l'homélie. Nombre de médiations s'interposent, en effet, entre les premières origines du mystère du salut et la présence chrétienne au monde de l'Antiquité latine tardive. A force d'un processus séculaire de «distanciements» et d'approches, de symbioses et de métabolismes, la parole mystérique s'est incarnée dans l'univers culturel romain, la cellule ésotérique à choix personnel s'étant faite chrétienté d'Etat[21].

Cependant, il ne s'agit pas d'une recherche de l'histoire des dogmes à l'élaboration desquels les textes épigraphiques n'ont rien contribué d'original. Il est question plutôt de repérer la parénèse en raccourci que l'autorité ecclésiastique a présentée à la communauté chrétienne sous forme d'inscriptions sacrées, ou encore de relever les conceptions sotériologiques que des chrétiens — prêtres ou laïcs, de noble origine ou, moins souvent, de milieu modeste — ont formulées dans les épitaphes.

En l'occurrence, le genre épigraphique ne s'est guère prêté à la controverse, tout comme il n'est pas le terrain de la réflexion créatrice. Il témoigne d'un monde spirituel tel qu'il devait être, il conserve ce qui ne cesse d'être fondamental, il scelle dans la pierre ou le stuc ce qui résistera aux marées des formulations passagères.

3. Le terme *mysterium* se rencontre rarement dans les Synoptiques (Mt 13:11; Mc 4:11; Lc 8:10), nulle part dans les écrits johannéïques si ce n'est dans l'*Apocalypse.* Il y a le sens de «doctrine de salut», la révélation par voie directe — et non pas sous forme de paraboles — des secrets du règne messianique de Dieu. Saint Paul qui l'emploie plus souvent (14 fois dans la Vulgate), lui a donné un contenu où doctrine et accomplissement se rejoignent, celui d'éternel dessein sotériologique divin tel que la Révélation le fait passer dans le monde du temps et de l'espace, c.-à-d. en tant que réalisé par l'œuvre salvatrice du Christ[22]. Le mot qui n'est pas inconnu dans les inscriptions païennes, n'est pas fréquent dans l'épigraphie chrétienne. Il y signifie, pour autant que les textes ne soient pas fragmentaires[23], la réalisation sacramentelle du salut:

ILCV 14 (Rome, ordonnance impériale concernant le droit tombal chrétien, des années 367-375)

... praedium pro [sepultura dantem destinavisse id faciendis in loco] eo sacris certum est ministeriis adque mysteriis [religiose celebrandis ...

ILCV 1645, 7 = Vives, ICERV 285 (León, A.D. 630, CE funéraire d'un *abbas*)

misterium[24] Xpi mente sincera minister

ILCV 1595A, 2 (Madaure, CE funéraire non daté, pour la mère [d'un prêtre? d'un nouveau-né baptisé?])

que meruit[25] natum sac[ris] attol(l)ere myste[r]i[is].

Des fois, le terme *mysterium* se veut plus général, dans le sens de «dessein sotériologique»:

Ihm, *Dam.* 103, 1-2 (Rome, env. 470-490, dédicace métrique de San Lorenzo in Damaso)

quisquis plena deo mysteria mente requiris,
huc accede, domus religiosa patet;

CIL XI 284, 3-4 (Ravenne, env. 521-532, dédicace d'église)

misterium Verbi: genitrix et virgo perennis
auctorisque sui facta parens Domini.

L'adjectif *mysticus-a-um*, absent du vocabulaire de la Vulgate (le sens «mystérique» du seul emploi, Is 3:3, n'est pas évident), mais non pas de l'épigraphie païenne[26], qualifie l'évêque de l'inscription funéraire et honorifique

ILCV 1051, 3 (Vercelles, CE composé vers 530)

misticus antistes ...

Il se fait plus représentatif dès qu'il définit le caractère sacré de la doctrine enseignée par le magistère ecclésial:

ILCV 1595, 1-2 (Rome, Ve-VIe s., légende d'une fresque qui représenterait saint Augustin)

... [hic] omnia dixit
Romano eloqui(o) mystica[[s]] sensa tonans

ILCV 1898, 1-2 (Rome, bibliothèque du pape Agapit I 535-536, légende d'une représentation des saints docteurs)

s(an)c(t)orum veneranda cohors sedet ...
divinae legis mystica dicta docens[27]

CE 2100, 4 (Lyon, A.D. 551, CE funéraire d'un évêque)

cum sibi sublata mystica dicta tenent[28]

ILCV 990, 9-10 (Rome, CE funéraire de Grégoire le Grand + 604)

implebatque actu quidquid sermone docebat,
esset ut exemplum mystica verba loquens.

D'autres fois (pour certains termes, je procéderai par dénombrements entiers), *mysticus* se rapporte aux réalités sacramentelles:

ILCV 1785, 7-8 (Rome, vers 475, dédicace de l'église Saint-André)

utitur hac heres titulis ecclesia iustis
sụccedensque domo mystica iura locat[29]

ILCV 55, 19-20 (Rome, épitaphe métrique du roi saxon Ceadual-Petrus + 689)

... templumq. verendum
aspexit Petri mystica dona gerens[30]

ILCV 1594, 1-2 (Vienne, CE funéraire non daté d'un dignitaire ecclésiastique)

... sacra qui mystica semper
divisit populis ...[31].

Ces termes dont la prose épigraphique ne s'est pratiquement pas servie, situent les carmina qui les emploient dans un milieu ecclésiastique élevé. Leur contenu, doctrinal ou sacramentel, se laisse déterminer d'une façon relativement aisée, bien qu'ils n'atteignent nulle part un niveau suffisamment personnel pour être qualifiés de grand intérêt. Assez rares, parsemés dans le temps (les CE sont datés d'env. 450 à la fin du VIIe s.) comme dans l'espace (Rome prédomine largement), ils ne recèlent plus de lien avec la religiosité mystérique non-chrétienne. D'autre part, ils restent assez opaques pour qu'ils puissent servir à désigner en langage poétique l'enseignement et la pratique sacramentelle de l'Eglise.

4. Quant au contenu explicité du *mysterium* chrétien, il ne saurait être question d'en relever le détail complet. En effet, parmi l'abondante documentation épigraphique chrétienne les inscriptions métriques sont relativement nombreuses, et plus d'une fois désespérément prolixes[32]. Non seulement elles s'avèrent, bien plus que le formulaire en prose, la forme indiquée pour un exposé quelque peu circonstancié des conceptions courantes concernant le salut chrétien. Mais de plus, la rédaction des épitaphes a été le moment par excellence pour rappeler les caractéristiques fondamentales de la vie et de la mort chrétiennes telles qu'elles se conçoivent dans la lumière crue de la disparition d'un être cher[33]. Encore faut-il se détromper. L'épitaphe paléochrétienne ne constitue pas un acte de foi qui dresserait un tableau concis de la doctrine sur la Rédemption en général ou les fins dernières en particulier. Témoignage en premier lieu, social et inamovible, d'un chagrin réel ou de convenance, support et substitut en matière durable de la commémoration éternelle[34], l'épitaphe n'adhère au fonds doctrinal que par attouchements. Si l'évocation de la vie méritoire du défunt et la certitude de la rétribution céleste font partie intégrante de l'arsenal commémoratif chrétien[35], la mention des diverses étapes de la Rédemption, de la grâce salvatrice, du Jugement, de la résurrection ou de la vision béatifique ne s'est jamais généralisée. Apparemment, les grandes vérités de la sotériologie eschatologique ont eu du mal à passer l'horizon restreint de l'individu en deuil.

D'autre part, l'établissement matériel d'une Eglise à doctrine écrite annonçant son message à une époque où les média écrits auraient eu difficile à se répandre à domicile dans une population de moins en moins scolarisée, portait quasi naturellement à la communication sur la pierre ou le stuc. Les parois des édifices du culte, leur agencement architectonique lui-même, se prêtaient à merveille à l'instruction permanente, à la «bibliothèque publique» comme l'a dit saint Augustin[36]. Bien que la représentation figurative — sculpture, gravure, fresque ou mosaïque — ait maîtrisé l'art difficile de traduire en typologies imagées les dogmes les plus abstraits, la parole n'avait pas perdu la voix: bien souvent, la légende explicative servait de doublure au langage des monuments, éclairant de ses termes variés le monde cliché des formes[37].

Comme l'image et la parole ont fonctionné comme deux registres de transmission d'idées, simultanés et réciproquement complémentaires, on devrait s'interdire de détacher l'inscription de sa dimension monumentale. Seulement, bien des carmina des siècles qui nous concernent n'ont été conservés que par les *syllogae* médiévales. D'autres ne se servent de la pierre ou du mur que comme d'un support, sans que l'image, fût-ce sous forme d'une ornementation fournie d'avance par l'atelier du graveur, ne vienne en rien amplifier leur message personnel. Puis, les gens de l'époque jouissaient d'un accès d'ensemble aux deux modes d'expression dont, pour des raisons matérielles évidentes, la «lecture» moderne des expressions antiques ne dispose pas d'égale façon. Il arrive toutefois, que l'image-idéogramme passe dans le texte sous une forme écrite, voire transposée en d'autres termes. Ainsi, le poisson-ΙΧΘΥϹ, sigle complet de l'identité du Christ sauveur et eucharistique, dans une épitaphe latine très ancienne de Rome (ILCV 1611 B = ICUR 4246, IIe-IIIe s.), dont le sigle introductif D.M. est suivi de l'en-tête ΙΧΘΥϹ ΖΩΝΤΩΝ, placé au-dessus d'une ancre qui se trouve flanquée de part et d'autre d'un poisson[38]. Un demi-millénaire plus tard, une mosaïque de Sant' Apollinare in Classe à Ravenne fait figurer, entre Moïse et Elie, le Christ glorieux, défini en tant que ΙΧΘΥϹ Α + Ω *salus mundi* (ILCV 1958, vers 666 = Rugo III n. 11).

A la rigueur, tenant compte de la *disciplina* de l'Eglise, toute marque de christianisme (le christogramme, les diverses formes du signe de la croix, les sigles et symboles à charge chrétienne[39]), chaque mot clé du formulaire chrétien (*fidelis, in pace, depositus, in Christo, quiescere, dormire*, etc.) peut être considéré comme porteur de l'ensemble des espérances et des certitudes sotériologiques. Point n'est besoin de recourir en la matière aux formulations concernant les divers éléments des fins dernières. Toutefois, s'il faut opérer un choix dans la masse du «renseignement sotériologique» fourni par l'épigraphie chrétienne, il me semble défendable de m'en tenir aux textes qui font mention, en termes explicites et appropriés, de l'économie du salut.

Il est vrai qu'il y a moyen — on l'a fait[40] — d'étayer le corpus complet de la doctrine chrétienne par le dossier épigraphique et/ou figuratif, mais le degré de représentativité, de diffusion, d'origine sociale, de destination concrète des documents mis en exergue y restera le plus souvent dans l'ombre. De leur côté, les grands manuels de l'épigraphie (grecque et latine) des chrétiens ont mis soin à renseigner sur la valeur documentaire des inscriptions du point de vue du dogme et des instruments du salut[41], mais ils n'avaient pas à mettre en relief ce qui a trait *expressis verbis* à l'œuvre salvatrice du Christ et de l'Eglise.

5. Pour autant qu'elle se trouve répercutée sous forme épigraphique, l'idée du salut se concentre en gros autour de quatre concepts clé: le salut, le Sauveur, le baptême, la Croix, reprenant ainsi la thématique fondamentale du message primitif chrétien. Il est clair qu'en partant

d'une pareille répartition des lignes de force, l'attention ne se porte pas en premier lieu, de façon pour ainsi dire subjective, sur la personne du fidèle, défunt ou à instruire, mais, objectivement, sur l'œuvre du salut. Ce qui n'empêche pas le croyant d'être engagé. D'ordinaire, il le sera moins en sa qualité d'élément d'un noyau familial éprouvé par la mort qu'en tant que membre de l'Eglise enseignante et salvatrice. La parénèse épigraphique ignore la famille terrestre, elle s'adresse aux membres du «corps mystique».

5.1. Le terme *salus* signifiant le salut spirituel, d'attestation fréquente dans le vocabulaire latin biblique tant de l'Ancien que du Nouveau Testament[42], est d'un usage moins courant dans les inscriptions[43]. Il y désigne, empruntant le syntagme et l'idée à Act 16:17, la voie à suivre:

Joerg I n. 7, 10 = Egli 7 (Saint-Maurice/Valais, CE funéraire d'un abbé + 526)

... ut altam possit viam mercari salutis

ILCV 1054, 3 (Vercelles, A.D. 665, épitaphe métrique d'un évêque)

exemplo boni operis docuit cunctos viam salutis[44],

ailleurs, le but final à atteindre ou déjà gagné:

ILCV 1767, 3 (Rome, inscription métrique de SS.-Philippe-et-Jacques, due au pape Jean III 560-573)

fluctibus humanis portum scit ferre salutis[45]

ILCV 4110, 7-8 (Rome, début VIe s., éloge d'un évêque et de son diacre martyrs)

o laeta et iucunda quies o vita duorum
funere sub gemino quos tenet una salus[46]

ICUR 4121, 3-4 = Vives, ICERV 389 (Tolède, texte sur le vélum offert par le roi Chintila 636-640 au pape Honoré I 625-638)

sancte tuis, Petre, meritis haec munera supplex
Chintila rex offert. pande salutis opem.

Partant du sens de «salut temporel», «santé physique» qui se rencontre dans la Bible aussi bien que dans les inscriptions païennes et chrétiennes[47], le terme se hausse au niveau spirituel par la mention de miracles:

ILCV 1644, 26 (Arles, vers 590, CE funéraire d'un *abbas*)

(membra) quae propriis meritis pandunt hic signa salutis,

par un jeu d'idées établi entre la «profession» médicale et la «profession» de foi du martyr:

ILCV 1784, 3-4 (Rome, éloge métrique des SS. Cosme et Damien, par le pape Félix IV 526-530)

martyribus medicis populo spes certa salutis
venit ...[48],

ou par l'affirmation que les mérites du défunt assureront à sa dépouille une protection (spirituelle) bien plus efficace que ne le ferait l'inhumation *ad sanctos*:

ILCV 1194, 7-8 (Rome, ca 400, épitaphe métrique d'un archidiacre)

... anima ...
[q]uae bene salva potest corporis esse salus.

Il saute aux yeux qu'en épigraphie métrique le terme *salus* — et l'idée qu'il recouvre — appartient en exclusivité au langage professionnel des hautes sphères ecclésiastiques, de préférence romaines. Il n'y fait son apparition qu'à partir du VIe siècle. Cependant, dès qu'elle abandonne le jargon métrique, l'idée d'économie rédemptrice se retrouve, sous diverses formes et dénominations qu'elle emprunte à la Bible et/ou à la liturgie, dans les inscriptions d'origine plus modeste. De provenance plus diversifiée, mais à peine datées, elles se font sans doute l'écho de la religiosité de la «base» chrétienne. Ainsi, par les termes *salus/salvus*[49]:

ICUR 12047 (Rome, épitaphe d'une mère à son fils de 15 ans)

...<c>(ui) <et> fratr[i deus do]n<a> sa<l>ut<e>m atque m<e>r(c)<e>[dem. qui] vix. ...

ILCV 2418 (Sitifis, *acclamatio*)

salutem accipiam et nomen domini invocabo

ILCV 2418A (Autun, inscription d'un cachet)

calicem salutaris accipiam[50]

ILCV 2417 (Numidie, *acclamatio*)

[d]omine, salvo[s nos fac]

ILCV 2482 (Melita, graffito)

dne, salbu me fac[51]

ILCV 2335 (Rome, *acclamatio*?)

Suti, pete pro nos, ut salvi simus[52];

d'autres fois, par les termes *redimere/liberare*:

RivStorChiesItal. 13 (1959) 50-54 = Rugo II n. 37 (Venise, VIIe s., épitaphe d'un prêtre)

leto animo pergo a(d) te Deus. redime me quia de lim[o] terre plasmasti me[53]

ILCV 1616 (Gallia Lugdun., A.D. 501, épitaphe)

... pro redemtionem animae suae

[à cmp. ILCV 1718 Rome, A.D. 431/452, épitaphe d'épouse

... vite redempta secessit in luce ...[54]]

ILCV 2434 (Sicca, *acclamatio*)

[a m]alo libera nos, [domine][55]

ILCV 2358 (Rome, *acclamatio*-graffito)

domine, libera, domine, conserb[a] Calcidione ...[56]

ILCV 2359 (Ligurie, épitaphe, le VIe siècle longuement dépassé)

... eripe eam d[e manibus diabo]li ... libera eam, Xpe ... et ne retribuas ei sua facinora ...[57].

Bien que l'idée de «délivrance» soit relativement fréquente dans les inscriptions métriques non chrétiennes — le défunt se déclarant heureux que la mort l'ait enfin délivré des soucis qui l'assaillirent sa vie durant — jamais, la délivrance n'y est objet de prière ou attribuée à la divinité[58].

5.2. Au contraire, maintes fois dans les inscriptions chrétiennes le dieu sauveur porte le nom de *salvator*, un titre christologique qui a gardé son caractère d'emprunt néotestamentaire[59] au point de ne jamais figurer dans les textes métriques. La locution *in nomine dni di n. atque salbatoris Ihu Xpi* cc.ss. dont les exemplaires datés sont du VIe siècle, semble provenir de la liturgie africaine[60]. On retrouve le terme sous la même forme dans une épitaphe d'Aquilée: *pausat i]n pace in nom[ine Christi] salvatoris* (AE 1975 n. 409), et d'une façon originale dans une épitaphe de Trèves: *quae ... omni actu salvatoris dni praecepta servavit* (ILCV 1719A). Il arrive aussi, sous forme versifiée, que les arétalogies christologiques, non sans précédent dans la Bible (p. ex. Ps 26:1; 34:3; Is 49:6; cmp. 1 Cor 1:30), donnent au Sauveur la dénomination *salus*[61]:

ICUR 4114, 1 (Rome, non funéraire, du pape Symmaque 498-514)

spes ratio via vita salus sapientia mens mons.

Le titre divin de *redemptor* se lit fréquemment dans l'Ancien Testament mais ne figure pas dans le Nouveau[62]. Cette absence est confirmée de façon parfaite par les inscriptions, sauf qu'un texte fameux de l'Ancien Testament, Job 19:25 (dont l'interprétation eschatologique, résurrectionnelle est attestée déjà dans Jo 11:24[63]) se trouve cité deux fois, dans une lecture qui ne manque pas d'intérêt, dans l'épigraphie chrétienne:

ILCV 2399 (Cordoue, épitaphe d'une femme, VIe siècle)

credo, quod redemptor meus vivet et in novissimo die de terra sussitabit pelem meam et in carne mea videbo dominum. Iusta ... vixit ...

AE 1974 n. 333 (prov. de Forlì, peut-être non funéraire)

> ... scio quia red[emp]tor meus viv[it] et in novissim[o die] per ipsum sci[o] me esse liver[a]turus.

Cet intérêt des citations bibliques fournies par l'épigraphie se remarque également dans une *acclamatio* de la région de Théveste (ILCV 2498) où le Christ, en conformité avec le texte grec (Hebr 2:10), porte le titre de *salutis princeps* que la Vulgate traduit par *auctor salutis* (cmp. Ps 88:27).

L'idée générale de l'économie rédemptrice se trouve présentée de diverses façons, aussi bien par l'invocation du Christ *spes una salutis* ou la mention de la *salutifera lex* chrétienne[64] que par la citation des moments constitutifs de la Rédemption:

ILCV 1606 (Spolète, *acclamatio* liturgique)

> scs deus angelorum, qui fecit resurectionem
> scs deus profetarum, qui fecit redemptionem
> scs deus apostolorum, qui fecit remissionem

RevArchéol. 4, 7 (1906) 190-191 n. 154, 1-3 = Anthol. Lat. Riese n. 380 = Fiebiger-Schmidt, *Inschr. Gesch. Ostgerm.*, Wien 1917, p. 35 n. 45 (Alianae/ Afrique, vers 500, légende d'une fresque de la Nativité et de la Passion)

> qualiter intacta processit Virgine partus
> utque pati voluit Natus, perquirere noli.
> haec nulli tractare licet, sed credere tantum;

l'œuvre rédemptrice a trouvé sa forme parfaite de *credo* dans un texte de Damase (366-384):

ILCV 1957, 1-3 = Ferrua, *Dam.* 39 (éloge des SS. Félix et Philippe)

> qui natum passumque Deum repetisse paternas
> sedes atque iterum venturum ex aethere credit,
> iudicet ut vivos rediens pariterque sepultos[65].

L'incarnation (ILCV 2068: *ter(r)[a] promisonis, ube natus est Cristus*[66]; cmp. ILCV 2114: *natale domini Cristi*) n'est mentionnée que tardivement, ce qui se comprend moins bien pour l'épigraphie sacrée que dans les inscriptions funéraires. La première en date de la série serait remarquable par son caractère mariologique, s'il était certain qu'elle est contemporaine du fondateur de la basilique de Maria Maggiore:

ILCV 976, 1-4 (Rome, dédicace de la basilique fondée par Sixte III 432-440)

> virgo Maria ... nova tecta ...
> digna salutifero munera ventre tuo
> tu genetrix ignara viri, te denique feta
> visceribus salvis edita nostra salus

CIL XI 284, 1 (Ravenne, env. 521-532, dédicace d'église)

virginis aula micat Christum quae cepit ab astris

de Rossi II 109, 63, 1 (Rome, dédicace à la Vierge, époque de Grégoire le Grand 590-604)

virgo parens hac luce dmque virumque creavit

RivAC 20 (1943) 111-112 n. 41, 4 (CE funéraire du pape Jean VII + 704)

innuba que peperit virgo parensque Deum;

les autres témoignages sont christologiques:

ICUR 4117, 1-3 (Rome, CE non funéraire dû à Pélage II 579-590)

vox arcana patris caeli, quibus aequa potestas,
descendit terras luce replere sua
hanc Deus humanam sumens de virgine formam

ICUR 4119, 1. 3-6 (Rome, carmen non funéraire du pape Honorius I 625-638)

lux arcana Dei verbum ...
ad nos descendit ...
ut cecas mentes exueret tenebris
plenus homo in nostris et verus nascitur isdem
virginis ex utero totus ubique Deus.

Bien que le dessein sotériologique comprenne toutes les étapes de l'intervention divine, l'acte par excellence de la Rédemption est la Passion et la mort sur la Croix. Le terme *passio* qui, appliqué aux souffrances du Christ se rencontre une dizaine de fois dans la Vulgate du Nouveau Testament[67], est absent du vocabulaire épigraphique, à ce texte près:

ILCV 1851, 2 (près de Spolète, CE martyrologique, période 420-452)

quem servata fides et Christi passio votat.

Le motif et l'effet de la Passion, *redemptio/redimere* — termes que le Nouveau Testament applique fréquemment à l'œuvre salvatrice[68] —ne se sont pas emparés non plus du formulaire épigraphique, de telle sorte qu'une épitaphe comme

ILCV 3485 (Gall. Narbon., Ve-déb. VIe s.)

hic Dalmata Cristi morte redemtus quiiscet in pace et diem futuri iudicii intercedentebus sanctis [[l]]letus spectit (cf. Hebr 9:28)

en devient d'autant plus saisissante. Il est fort possible, d'autre part, que l'idée de la Rédemption ait passé bien plus fréquemment dans le nom propre *Redemptus*[69].

Le sang du *Christus passus* auquel les textes néotestamentaires ont consacré des formules indélébiles[70], est mentionné dans un *carmen* dédicatoire dont l'origine prémédiévale n'est pas certaine:

ILCV 1629, 9-10 (Rome, pas avant le VIe s., dédicace d'église)

hanc tibi, Xp(iste), sede(m) parat — en gra(tia) prisci
quam vulneris guttis abluas alma rubris;

tout aussi rare s'est faite la mention du sang à propos du sacrement eucharistique:

AE 1923 n. 81, 5 (Rome, Ve s., CE non funéraire)

ver]us in altari cruor est vinu(m)q. [videtur

Vives, ICERV 352, 11-12 (probabl. Séville, Ve s., inscription de baptistère)

carne, cruore pio, limfaq. crismate sacro
hic D(eu)s est homines vivificare potens[71].

La résurrection pascale — *salutifero die Paschae* (ILCV 1523, Salonae, épitaphe en prose, fin IVe s.) — est censée être le fondement et le gage de la résurrection du défunt, comme le dit de façon péremptoire le pape Damase dans l'épitaphe qu'il a destinée à son propre tombeau:

ILCV 969, 2-3.6 = Ferrua, *Dam.* 12 = ICUR 12418

vivere qui praestat morientia semina terrae,
solvere qui potuit letalia vincula mortis,
post cineres Damasum faciet quia surgere credo[72];

ailleurs, la même idée revient, en se référant au *Christus medicus*[73]:

ILCV 1005, 5 (Ravenne, A.D. 557, épitaphe versifiée d'un archevêque)

iustus cum scis Xpo medicante [resurget][74].

S'il paraît compréhensible que la résurrection du Christ ne soit pas mentionnée fréquemment dans les épitaphes, de nouveau il est plus surprenant que le thème dogmatique ou, du moins, consolateur de la résurrection des défunts n'y soit pas non plus présent d'une façon plus marquée[75].

Tout à fait rares, et non d'origine populaire, se sont faites les allusions au thème des «droits du démon» ou, en transcription, ceux de la Mort[76]:

ILCV 63B, 25-26 (Rome, CE funéraire d'un consul, vers 390)

... quo demigrante Belial
cessit et ingemuit hic nihil esse suum

ICUR 13355, 5-6 (Rome, A.D. 389, épitaphe métrique d'un *maritus uxori et filiae*)

tunc poterit mors ipsa mori, cum tempore toto
vita perennis erit ...

ILCV 992, 1-4 (Rome, épitaphe métrique de Boniface III + 607)

postquam, mors, Xpi pro nobis morte peristi,
in domini famulos nil tibi iuris erit.
pone trucem rabiem, non est saevire potestas.
aut quid victa furis nil nocitura piis?

ILCV 3427, 5 (env. de Pollenta, carmen funéraire d'une femme mariée, vers 600)

aeternam repetit sedem nil noxia morti.

La certitude que le Christ sauveur, en vertu de la Croix et de la Résurrection, a triomphé de la Mort-puissance du Mal[77], s'affirme tant dans les inscriptions sacrées qui se rapportent au Christ[78]:

ILCV 1768, 8-11 = Ferrua, *Dam.* 71 (Rome, dédicace métrique de Ste-Agnès, vers 350)

Tartaream solus potuit qui vincere mortem
invectus caelo solusque inferre triumphum
nomen Adae referens et corpus et omnia membra
a mortis tenebris et caeca nocte levata[79]

ILCV 1841, 4-6 (Milan, inscription baptismale due à saint Ambroise + 397)

... quo (baptismate) populis vera salus rediit
luce resurgentis Xpi, qui claustra resolvit
mortis et e tumulis suscitat exanimes[80]

CIL XI 275, 7-8 (Ravenne, carmen non daté, sous l'image des quatre fleuves paradisiaques)

te vincente tuis pedibus calcata per aevum
germanae mortis crimina saeva tacent[81],

que dans celles, toutes métriques elles aussi, qui concernent les fidèles défunts:

ILCV 3420, 5-6 = ICUR 15842 (Rome, vers 450, épitaphe d'un prêtre)

pono metum de fine meo, spes una salutis
nam mihi fit Xps, quo duce mors moritur

ICUR 4201, 8 (Rome, vers 400, pour une femme mariée)

nam morte]m nescit qui Dominum timuit

ILCV 1234, 5 (Rome, A.D. 783, carmen d'un *levita*)

vita sequatur eum, mortis sic vincula vincat.

De cette façon, pour le chrétien l'acte de mourir se fait grâce et mérite, moment et source de la participation intégrale à l'œuvre rédemptrice du Christ[82]:

Reusch, *Frühchr. Zeugnisse*, Trier 1965, pp. 191-193, vv. 3.5-7 = Gauthier, RICG I, n. 106 (Trèves, sec. moitié Ve s., épitaphe métrique d'un jeune homme)

per mortis [c]asum Dominus reparavit alumnum
... fructumque priorem
exsolvit f]ides [v]ivis in morte, nec ullum
recta in] v[ia vit]ae poteris cognoscere casum.

Tout compte fait, le rôle du Christ sauveur, pour autant qu'il se trouve décrit de façon explicite dans les sources épigraphiques, n'a guère suscité d'écho dans les inscriptions funéraires, sauf dans une certaine mesure, non exagérée mais logique, pour ce qui a trait à la résurrection et à la victoire sur la Mort[83]. Ces dernières attestations, métriques à une exception près, ne sont pas issues des couches populaires. En vogue depuis le milieu du IVe siècle, surtout dans les diverses capitales de l'Europe latine — Rome tout d'abord, Milan, Trèves, Ravenne —, elles appartiennent aux dignitaires de l'Eglise ou aux classes sociales distinguées. Il en est de même pour les autres ingrédients du thème du Sauveur: dans les inscriptions pour la plupart non funéraires, datant en majorité de 450 à 600, la forme métrique prévaut largement, tout comme la hiérarchie du niveau supérieur, de nouveau à Rome en premier lieu, y donne le ton de l'instruction dogmatique. D'un autre côté, l'influence de la liturgie, de même que les emprunts directs à la Bible, se remarquent le mieux dans les inscriptions du VIe siècle, en prose et de caractère non funéraire, provenant d'Afrique. Il semble ainsi que dans les grands centres politiques et spirituels de l'Eglise latine, le *sermo humilis* de la parole biblique, tout comme la thématique de la liturgie, aient été transposés dans le langage de la réflexion théologique. La forme métrique à laquelle les classes cultivées ont eu recours, n'a pas manqué d'ailleurs d'imposer ses lois et son vocabulaire au message sotériologique que la Bible et la liturgie ont continué à communiquer à la grande masse des fidèles. De la sorte, le public chrétien devint une assistance d'auditeurs (*auditores tantum*: Jac 1:22, cmp. Rom 2:13), — les parois des églises et les épitaphes nobiliaires une forme de prédication muette et de prière perpétuelle. Ce qui est une façon quelque peu romantique pour montrer du doigt le clivage grossissant entre les détenteurs de la Parole et la masse qui la désapprend[84].

5.3. A propos de la thématique baptismale, il ne s'agira pas de dresser l'inventaire de toutes les inscriptions qui s'y rapportent, pas plus que d'esquisser l'histoire des pratiques analogues que la symbolique de l'eau lustrale ou du sang purificateur a suscitées dans certaines religions mystériques dont les actes cultuels n'étaient pas inconnus des générations paléochrétiennes[85]. Il suffira de relever les inscriptions qui font état, en termes développés, du rôle sotériologique du baptême dans l'ensemble de l'économie divine.

Dès les premières attestations épigraphiques de la communauté chrétienne latine[86], la mention du baptême, le *signum fidei* par excellence[87], y apparaît comme le témoignage le plus formel de l'appartenance du défunt à la foi nouvelle. Le formulaire baptismal, en prose bien avant que la versification ne s'en empare[88], s'y présente d'ailleurs d'une façon tellement concise[89] qu'il est indiqué d'admettre qu'il résulte d'une accoutumance déjà notable.

L'idée prédominante du baptême[90] sera qu'il est — par la force même de la symbolique naturelle de l'eau, et en vertu de l'opération surnaturelle du rite sacramentel — source de salut, *sanctus manantis fons salutis*[91], *fons vitae*[92], *Xpi fons, fons Dei, fons gloriosus, purifluus, divinus, inclitus*[93]:

ILCV 1760, 9 = Ferrua, *Dam.* 3 (Rome, inscription métrique du conduit des eaux baptismales à St.-Pierre)

... invenit fontem, praebet qui dona salutis[94]

ILCV 61, 9-10 (Reims, épitaphe versifiée d'un consulaire, dernier quart du IVe siècle; allusion aux fonts baptismaux?)

conscius hic sancto manantis fonte salutis
sedem vivacem moribundis ponere membris

ILCV 1513f, 1-2 (inscription métrique du baptistère du Latran, sous Sixte III 432-440)

fons hic est vitae, qui totum diluit orbem
sumens de Christi vulnere principium

ICUR 4112, 1 (Rome, carmen baptismal, du pape Symmaque 498-514)

sumite perpetuam sancto de gurgite vitam

Ihm, *Dam.* 101, 1.4 (Rome, carmen du baptistère de San Lorenzo in Damaso)

iste salutares fons continet inclitus undas
dant regnatricem flumina sancta fidem.

Par le même mécanisme de la symbolique, le baptême — grâce divine, don de Dieu[95] qu'une épitaphe en prose évoque non sans un ton d'émouvante simplicité:

ILCV 1523 (Salonae, fin IVe s., pour une fillette de 3 ans)

... quae sana mente salutifero die Paschae gloriosi fontis gratiam consecuta est ... —

débarrasse des impuretés spirituelles et fait renaître à une vie nouvelle.

Sur la base de l'enseignement scripturaire[96], l'eau baptismale, claire et limpide[97], est censée purifier les âmes par le «signe» du bain corporel, comme en témoignent tant les épitaphes que les inscriptions sacrées:

ILCV 63B, 4 (Rome, vers 390, épitaphe métrique d'un consul)

Iordane ablutus nunc Probus es melior[98]

Le Blant 28, 14 (région de Lyon, A.D. 469, CE funéraire par Sidoine Apollinaire, *Epist.* 3, 12, 5)

quod ... membra fonte purgans

ILCV 55, 13 (Rome, épitaphe métrique d'un roi saxon, + 689)

... quem Xpi gratia purgans

ICUR 13814b, 3 (Rome, épitaphe métrique fragmentaire)

perf]usa lavacro

AE 1966 n. 587, 1 (Sétif, CE funéraire d'un jeune homme de 20 ans)

ic, Pacate, sedem locas, baptismate purus

ILCV 1838A, 1-2 (Rome, carmen baptismal de la basilique St.-Paul)

haec domus est fidei, mentes ubi summa potestas
liberat et sancto purgatas fonte tuetur[99]

ILCV 1839, 1 (Rome, ca 435, inscription versifiée baptismale du Latran)

ad fontem vitae hoc aditu properate, lavandi

ICUR 4128, 1-2 (Rome, carmen baptismal, sous le pape Symmaque 498-514)

istic insontes caelesti flumine lotas
pastoris summi dextera signat oves

AE 1923 n. 81, 7-8 (Rome, Ve s., *ad fontes* de San Lorenzo in Verano)

is]q. tui la<v>eris per opus mirae [pietatis
unde] potenter aquam [t]ribuis bapti[smate lotis.

En termes plus amples, cette purification consiste — ce sens étant de nouveau attesté par la Bible[100] — dans le pardon du péché, originel:

ILCV 1513e, 1-2 (CE du baptistère du Latran, sous Sixte III 432-440)

insons esse volens isto mundare lavacro,
seu patrio premeris crimine seu proprio[101],

et, surtout, personnel:

ILCV 92, 1-5 (Rome, inscription métrique *ad fontes*, déb. Ve s.)

qui peccatorum sordes abolere priorum
terrenisq. optas maculis absolvere vitam,
huc ades ad Xpi fontem sacrumq. liquorem,
corpus ubi ac mentes pariter sensusq. lavantur
aeternumq. datur casto baptismate munus

ILCV 1513b, 1. h, 1-2 (cf. ci-dessus)

mergere, peccator sacro purgande fluento,
nec numerus quenquam scelerum nec forma suorum
terreat: hoc natus flumine sanctus erit

ILCV 1514, 1-2 (Rome, carmen du baptistère de St.-Paul, sous Léon le Grand 440-461)

unda lavat carnis maculas, sed crimina purgat
purificatque animas mundior amne fides

ICUR 4136, 1-2 (Rome, probabl. époque de Symmaque 498-514, *ad fontes*, en l'honneur de saint Jean Baptiste)

qui nos spiritu aquaque lavas a sorde benignus
conserva in nobis donata charismata Ihesu

RevArchéol. 4, 7 (1906) 191-192 n. 155, 9 = Anthol. Lat. Riese n. 378 (inscription métrique d'un baptistère de Carthage, vers 500)

peccato ardentes hoc fonte extinguite culpas

Ihm, *Dam.* 101, 2.5 (Rome, baptistère de San Lorenzo in Damaso)

et solet humanam purificare luem
ablue fonte sacro veteris contagia vitae[102].

L'aspect positif — la régénération, la rénovation[103] — qui, au témoignage de la Bible[104], se réalise par l'opération de l'Esprit saint:

ILCV 1513a, 1-2. c, 1-2. d, 1-2 (cf. ci-dessus)

gens sacranda polis hic semine nascitur almo,
quam fecundatis spiritus edit aquis.
nulla renascentum est distantia, quos facit unum
unus fons, unus spiritus, una fides.
virgineo faetu genitrix ecclesia natos,
quos spirante deo concipit, amne parit,

et en vertu de la Résurrection du Christ[105]:

ILCV 1841, 4-5 (Milan, carmen du baptistère de Ste-Thècle, par saint Ambroise + 397)

... quo populis vera salus rediit
luce resurgentis Xpi ...,

est proclamé en premier lieu par les inscriptions dogmatiques des baptistères:

ILCV 1513b, 2. g, 1-2 (cf. ci-dessus)

quem veterem accipiet, proferet unda novum.
celorum regnum sperate, hoc fonte renati;
non recipit felix vita semel genitos

ICUR 4112, 2-4 (Rome, CE baptismal, du pape Symmaque 498-514)

cursus hic est fidei, mors ubi sola perit.
roborat hic animos divino fonte lavacrum,
et dum membra madent, mens solidatur aquis

ICUR 4128, 3 (Rome, inscription *ad fontes*, sous le pape Symmaque 498-514)

huc undis generande veni ...

RevArchéol. 4, 7 (1906) 191-192 n. 155A, 1. E, 2 (cf. ci-dessus)

crede prius veniens, Xpi te fonte renasci
... fonti(s) memor, und(e) renatus

Ihm, *Dam.* 101, 6 (Rome, baptistère de San Lorenzo in Damaso)

o nimium felix, vive renatus aqua

ILCV 1517, 2 (Rome, baptistère de la basilique St.-Pierre)

... fonte sacro renovat mortalia membra

RivAC 18 (1941) 271-274, vv. 2-3 (Otricoli, dédicace de baptistère, fin VIe-VIIe s.)

...] purgari facta liquore
inmersumq(ue) sacris renovatum exsurgere corpus

RivAC 34 (1958) 210, vv. 1-2 = Rugo I, 1 (Cividale, carmen du baptistère, vers 750-800)

ex aqua et spu renatus fuerit nisi
testante vitam Do quis non videbit aeternam.

Plus d'une fois, d'ailleurs, le baptême conférait au nouveau-né, au «néophyte», le nom de *Renatus*[106]:

AE 1931 n. 112, 4 (Hippo Regius, épitaphe métrique d'un enfant)

propterea es natus, ut caperes tanta renatus[107].

Ainsi, les inscriptions métriques funéraires, elles aussi, ne manquent pas de souligner la «régénération baptismale», souvent toute récente, du (jeune) défunt:

RQA 61 (1966) 84-85, v. 6 (Rome, vers 330-340 [?], CE funéraire d'un enfant de 13 mois)

... item a Xpto renatus

BCTH (1951-52) [1954] 212 n. 36, 3.5 (Tunisie, épitaphe métrique fragmentaire d'un jeune défunt)

... sa]cro fonte pater
...]mque renascen[...

ILCV 55, 12-13 (Rome, épitaphe métrique d'un roi saxon, + 689, décédé *in albis*)

... iussit ut ipse pater
fonte renascentis ...

ILCV 1515A, 1-2 (Rome, IVe s., pour une femme mariée de 22 ans)

Herculia hic sita est sacratis abluta lymbis,
quae nuper [r]ena[ta] deo vivit per secula semper

ILCV 1515, 1 = ICUR 12532 (Rome, A.D. 377; jeune défunt)

[ca]elesti renatus [aq]ua qui vixit in [aevum]

ILCV 1516, 3 (Lyon, Ve-VIe s.; deux jeunes frères)
germine barbarico nati, sed fonte renati
ILCV 2172, 4 (Vienne, ca 450)
crimina deposuit fonte renata dei.

D'évidence, il ressort de l'analyse de la documentation épigraphique que, plus qu'aucune autre «œuvre vive» du fonctionnement sotériologique, celle du baptême a été proclamée, expliquée, exaltée. Aucun élément du dogme ne semble y manquer: l'ablution sacramentelle avec de l'eau naturelle et pure, la communication de la grâce du Christ, la renaissance spirituelle, l'incorporation au corps mystique de l'Eglise par le sacrement de l'initiation[108], le pardon du péché, l'unicité et la nécessité absolue du baptême[109]. Pour certaines données, les inscriptions pénètrent fort loin dans l'interprétation spirituelle de l'acte baptismal: ainsi, la fécondation des eaux baptismales par l'Esprit saint[110], le lien mystérieux entre le baptême et l'eau et le sang coulant du côté transpercé du Christ[111], la relation à établir entre le baptême d'une part et, de l'autre, la mort, la résurrection et l'illumination[112]. On y chercherait en vain, cependant, une référence à l'élément constitutif des paroles sacramentelles, la formule trinitaire (*baptizantes eos in nomine* ...: Mt 28:19; cf. 1 Jo 5:7). De même, il n'y a pas d'allusion prémédiévale au prototype du baptême chrétien, celui de Jésus dans le Jourdain[113]. Surtout, à l'encontre des textes scripturaires (1 Jo 5:6-8; Apoc 7:14; cf. Hebr 9:22 et 1 Jo 1:7), nulle part les inscriptions n'attribuent la valeur purificatrice des fonts baptismaux au sang versé par le Christ sauveur.

La richesse de la formulation tend à égaler celle du contenu. Nul autre point essentiel de l'enseignement chrétien n'a su s'exprimer dans une variation terminologique aussi touffue: *amnis, aqua, fluentum, flumen, fons, gurges, lavacrum, liquor, lympha, unda*, pour ne citer que l'aspect matériel, la *materia remota*, du rite. Sans exception pour ainsi dire, l'élaboration des références baptismales s'est servie de la forme métrique qui, souvent, se prête à l'expression ciselée, à la concision lapidaire, aux contenus serrés à tel point que l'une ou l'autre des inscriptions en cause fait figure d'authentique *credo* des vérités chrétiennes (ILCV 1513, 1841; Ferrua, *Dam.* 4 = ICUR 4096)[114].

N'empêche que ce faisceau éblouissant émane d'un foyer restreint. Non pas qu'il soit limité dans le temps, puisque les inscriptions vont de la seconde moitié du IVe siècle jusqu'au seuil de l'époque carolingienne (les deux tiers étant des années 350-500). Le rayonnement se rétrécit plutôt tant par le nombre des *carmina* que par leur répartition géographique et sociale. Pour les deux tiers à peu près, les inscriptions «baptismales» métriques — au nombre d'une trentaine, pas plus — sont de provenance romaine, tandis que, à Rome surtout, les *funerariae* sont rares à discourir à propos du baptême[115]. Certaines de ces restrictions se comprennent: étant donné sa destination initiatique, le baptistère, partie intégrante de l'édifice du culte divin, se prêtait de la façon la plus heureuse à l'exposé doctrinal; lors de la naissance spirituelle des adhérents au corps mystique, le magistère ecclésial trouvait amplement matière à enseigner; la tombe, étape finale de la vie éphémère, s'orientait de plus en plus vers les certitudes de la récompense à recevoir en échange des mérites accumulés; l'évolution de la spiritualité se tournera d'ailleurs vers une conception «vétérotestamentaire» d'un Dieu Juge et Vengeur devant lequel le pécheur, tout baptisé qu'il soit, tremble de tout le poids de ses méfaits innombrables. On ne saurait négliger non plus le hasard des fouilles (les baptistères ont tenu plus longtemps que les pierres tombales), et surtout, le rôle des *syllogae* qui, grâce aux pèlerinages à la cité sainte de Rome, ont sauvé de l'oubli bon nombre d'inscriptions sacrées.

Il y a lieu, cependant, de se demander si les autorités spirituelles ont proposé dans les actes de foi que constituent les solennelles inscriptions des baptistères, des modèles de vie imitables. Il ne s'agit pas de mesurer le degré de pénétration que l'éclat de la Parole s'est acquis face à la surdité spirituelle de l'homme qu'elle entend sauver, mais de constater que le caractère dogmatique des inscriptions baptismales ait dépassé de loin leur impact moral.

5.4. Si pour les temps à venir, le baptême se fait condition et source de grâce, prescrit *in remissionem peccatorum* (Act 2:38) par le Christ ressuscité (Mt 28:19-20; Mc 16:15-16), de son côté la Croix fut l'instrument le plus décisif du salut opéré par le Christ en sa Passion, le plus spectaculaire aussi, le plus émouvant. Poteau ignominieux de la mise à mort publique (Gal 3:13 = Deut 21:23; Hebr 11:26; 12:2; 13:13), la Croix du Christ devint forcément un scandale pour les Juifs qui vivaient dans l'attente d'un Messie libérateur, tout comme elle risquait d'être un objet de raillerie de la part des païens à qui il arrivait d'entendre le message d'un Christ-Dieu crucifié[116]. Or, le Christ crucifié n'a cessé d'être un des thèmes *sine quo non* de la prédication apostolique: *nos autem praedicamus Christum crucifixum* (1 Cor 1:23; cmp. Act 2:36; 4:10; 5:30; 10:39; 13:29; 1 Cor 2:2.8; 2 Cor 13:4; Gal 3:1; 1 Petr 2:24; Apoc 11:8). Dans les écrits pauliniens, la Croix est proclamée force salvatrice et intelligence du plan sotériologique (1 Cor 1:17-18.24), critère de distinction entre fidèles et ennemis du Christ (Gal 6:12; Philipp 3:18; Hebr 6:6), symbole et modèle de la conduite des chrétiens qui auront à se crucifier au monde du péché (Gal 5:24; 6:14)[117]. Ainsi, Juifs et païens (Ephes 2:16), le genre humain tout entier a été sauvé *per sanguinem crucis eius* (Col 1:20; cmp. 2:14; 1 Petr 2:14). Bien qu'il s'agisse de la rédemption collective du monde[118], saint Paul déjà a mis l'accent sur le processus d'identification à réaliser entre le Sauveur et la personne du chrétien, ce qui lui arrache ce cri d'intense vie mystique: *Christo confixus sum cruci. vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus* (Gal 2:19-20; cmp. Rom 6:6).

Il va de soi que les textes du Nouveau Testament ne relèvent pas encore la valeur de la croix matérielle, de la relique de la sainte Croix. En ces temps d'origine, il s'agit de la Croix en tant que «résumé représentatif» du sacrifice suprême qui, lui, puisera sa force rédemptrice dans l'unité fondamentale de la Mort et de la Résurrection:

ILCV 3465 (inscription sacrée d'Adamklissi, Roumanie)

+ σταυρὸς + (?) [θανάτου καὶ] ἀναστά[σεως]
+ crux mort[is et] resurrect[ionis][119].

M'en tenant de nouveau à l'expression verbale du rôle rédempteur de la Croix, il me faudra délaisser la croix-signe — *signu crist(i)an(um)*: ILCV 2093, de Thamugade en Numidie —, symbole novateur d'une appartenance religieuse qui marquera, et datera, la tombe chrétienne[120]. De même, on ne suivra pas, quant aux documents figuratifs, la double évolution de la représentation de la Croix, d'une part celle de la Croix-emblème du triomphe, de l'autre celle qui va des images typologiques du Christ en croix[121] aux scènes réalistes de la Crucifixion[122].

Au témoignage des inscriptions, la croix signe et signale l'homme qu'elle a sauvé, comme dans l'en-tête d'une inscription, peut-être non funéraire, de la région de Forlì: + *crux XPI ... IHS XPS vincit ...* (AE 1974 n. 333), dans le carmen

Vives, ICERV 272, 1 (Séville, période 602-633, épitaphe honorifique de deux frères évêques et de leur sœur religieuse)

crux hec alma gerit sanctorum corpora fratrum[123],

ou sur la tombe d'un enfant:

ILCV 1512, 5-7 (La Gayolle, région du Verdon, fin Ve siècle)

... summi rector Olimpi
prae]stabet requiem membris, ubi nobele signum
prae]fixum est cruces, Xpique vocavetor eres[124],

où les réminiscences classiques se mêlent aux promesses chrétiennes[125].

Parfois, la rédemption *per sanguinem crucis* (Col 1:20) est évoquée de façon plus explicite, y compris le lien mystique entre le sacrifice de l'Eucharistie et celui de la Croix:

ICUR 4134, 1-3 (Rome, inscription métrique non funéraire, due au pape Symmaque 498-514)

per me secla diu renovavit prodita Christus
funderet in ligno patulo cum sanguinis ostrum
filius altithroni regis rex ipse perennis

RevArchéol. 4, 7 (1906) 260-261 n. 156, 1-2 = Anthol. Lat. Riese n. 379 (Carthage, vers 500, carmen *in signatorio*)

hinc crux sancta potens caelo successit et astris:
dum retinet corpus, misit in astra D(eu)m

ICUR 4131, 1-2 (Rome, carmen sacré, du pape Symmaque 498-514)

f]ortis ad infirmos descendens panis alendos
hoc fractus ligno est ut potuisset edi[126],

tandis que d'autres carmina créent autour du motif de la Croix le noyau d'un *credo* en l'œuvre salvatrice:

CRAI (1973) 113, vv. 1-3 (Cologne, VIe s., dédicace d'église)

Christ<o>, quem Dominum caeli regemque Deumque
crux iubet agnosci, mortem qui vicit acerbam
martyrioque suo reparavit secula cunctis

CE 2188, 1-5 = Vives, ICERV 339 (Cordoue, inscription non fun.)

crux veneranda, hominum redemtio semper,
in qua Christus pendens homines redemit cunctos,
teque in gestantes possident caelum.
nunc melius gaudemus Christi morte redempti,
dum caelum et paradisum sina acipit homo[127].

Le thème de l'*imitatio Christi et quidem crucifixi*[128] — moins dans le sens mystique paulinien que dans celui, de l'ascèse, prôné par les Synoptiques[129] — se rencontre tant dans les épitaphes métriques:

ILCV 1041, 2 (Laus Pompeia, A.D. 476, pour un évêque)

emeritus miles Xpi dum crucem requirit[130]

ICUR 3902, 2 (Rome, fin Ve siècle, par Ennode pour une dame de noblesse sénatoriale)

quae mihi vita fuit crux dedit hanc tumulis

ILCV 46, 10 (Lyon, A.D. 506, reine burgonde)

secreteque dedit regia membra cruci

ILCV 2440, 3 (Vienne, A.D. 518, pour une religieuse)

... mundana sprevit carne subacta cruci[131], que dans les exhortations au «troupeau du Christ», *cui bellum cum carne subest, quae et victa [resurgit]* (ILCV 1901, 17: Rome, inscription métrique de bains publics):

ICUR 4128, 5-6 (Rome, carmen *ad fontes*, sous le pape Symmaque 498-514)

> tu cruce suscepta mundi vitare procellas
> disce ...[132]

RevArchéol. 4, 7 (1906) 260-261 n. 156, 3 (cf. ci-dessus)

> qui fugis insidias mundi, crucis utere signis.

L'aveu paulinien *mihi autem absit gloriari nisi in cruce* (Gal 6:14) ne s'est pas développé dans le langage épigraphique, sauf qu'il en reste peut-être quelque trace dans les éloges martyrologiques:

ILCV 1800, 10 (Milan, A.D. 396, par Ambroise, en l'honneur de saint Nazaire)

> crux cui palma fuit, crux etiam sinus est.

Vainqueur de la Mort (1 Cor 15:54-55), triomphateur du monde (Jo 16:33; Apoc 19:11-21; cmp. Apoc 3:21; 17:14), Sauveur glorieux (1 Cor 2:8) qui fait participer les fidèles à sa victoire (1 Cor 15:57; 2 Cor 2:14; 1 Jo 5:4-5; Apoc 3:21), le Christ a triomphé par la Croix. Cette idée qui pourrait avoir ses racines dans le contexte du verset Col 2:15 (*triumphans illos in semet ipso*), s'est développée de façon prodigieuse. Sur la croix, le Christ a triomphé de la Mort:

ICUR 4131, 3-6 (Rome, carmen sacré, du pape Symmaque 498-514)

> hic agni membris proprio mors dente ligata est
> et predam predae se gemit esse suae
> o magnum pietatis opus mors mortua tunc est
> quando hoc in ligno mortua vita fuit[133],

c.-à-d. il a détruit le règne de l'Ennemi:

RevArchéol. 4, 7 (1906) 260-261 n. 156, 8 (cf. ci-dessus)

> crux Xpi totum distruit hostis opus

ILCV 1954, 1-2 (Rome, inscription sur une croix d'argent, de l'époque de Justin II 565-578)

> + ligno, quo Christus humanum subdidit hostem
> dat ... Iustinus ...[134]

ILCV 1625, 1-2 (Ebora, VIIIe siècle, carmen non funéraire)

> flecte genu, en signum, per quod vis victa tiranni
> antiqui atque Erebi concidit imperium.

Le triomphe du Christ par la croix s'est reporté sur la Croix elle-même[135]. Se parant du titre impérial et divin *invicta* (ILCV 1987, 3)[136], trophée de la victoire (Vives, ICERV 315, 5: *sub crucis tropheo*), source de salut:

ICUR 4132, 1-2 (Rome, inscription métrique non funéraire, probablement de l'époque du pape Symmaque 498-514)

gloria nostra Dei crux est miranda triumphans
in qua certa salus firmissima permanet ...

ILCV 3466, 1 (Rome, formule métrique inscrite sur une croix en or déposée sur la poitrine d'un défunt)

crux est vita mihi, mors, inimice, tibi,

la Croix se trouve transformée de poteau de condamnation capitale en instrument de salut universel:

ICUR 4134, 4 (Rome, carmen sacré, du pape Symmaque 498-514)

poena gravis fueram, nunc sum victoria cosmi.

Qu'elle soit geste, signe matériel, amulette ou relique, consacrée par le sang du Christ, elle protège du Mal:

ILCV 1512, 1 (La Gayolle, fin Ve siècle, épitaphe versifiée d'un enfant)

insegnem genetum cruces munimene septum

RevArchéol. 4, 7 (1906) 260-261 n. 156, 4 (cf. ci-dessus)

hac (cruce) armata fides protegit omne malum

ILCV 2355 = Rugo III n. 28 (Ravenne, en deça du VIe siècle, épitaphe en prose de *coniuges*)

+ crux sca, adiuva nos in iudicio! hic requiescit in pace ... vos qui legitis, orate pro nobi[s] peccatores

ILCV 1625, 3-4 (Ebora, VIIIe siècle, carmen non funéraire)

hoc tu sive pius fronte sive pectora signes,
nec Lemoru insidies expectaraque vana time[137].

Ainsi, frôlant si non dépassant les frontières de la magie, la Croix renforce les sentiments de fervente dévotion qu'au cours des âges les chrétiens lui ont portés:

RevArchéol. 4, 7 (1906) 260-261 n. 156, 5-7 (cf. ci-dessus)

crux Dni mecum, crux est quam semper adoro,
crux mihi refugium, crux mihi certa salus.
virtutum genetrix, fons vitae, ianua caeli[138].

Signe des plus simples que l'homme puisse imaginer, capable en même temps de concentrer en deux traits l'univers de foi, d'espérance et d'amour qu'elle ne cesse d'évoquer, la croix a scellé d'un symbolisme sotériologique le plan des édifices cultuels où la nef transversale coupe la nef maîtresse près de l'abside et de l'autel eucharistique[139]:

ILCV 1800, 3-4.7-8 (Milan, A.D. 396, dédicace métrique d'Ambroise pour l'église Saint-Nazaire)

forma crucis templum est, templum victoria Christi,
sacra triumphalis signat imago locum.
crux ubi sacratum caput extulit orbe reflexo,
hoc caput est templo Nazarioque domus

ILCV 1801, 1-2 (Milan, A.D. 398, inscription métrique du tombeau de saint Nazaire)

qua ...
sacrataeque crucis flectitur orbe caput[140]

ILCV 1644, 17.19.20 (Arles, vers 590, CE funéraire d'un *abbas*)

+ huius namque viri corpus ...
Constantinus ovans posuit ...
intra beata crucis condens fastigia sacrae

Vives, ICERV 315, 1.3-5 (Asturum, A.D. 737, dédicace métrique d'une église)

resurgit ...
... oc templum ...
demonstrans figuraliter signaculum alme crucis.
sit Xpo placens ec aula sub crucis tropheo sacrata.

Malgré l'éventail bien étoffé des citations qu'il y a moyen de produire, les inscriptions qui nous renseignent au sujet de l'impact de la Croix sur les conceptions sotériologiques de l'Antiquité tardive, ne sont guère nombreuses, tout au plus quelque vingt-cinq. Les inscriptions sacrées y dominent largement (19 sur 26)[141], de même que la forme métrique (22 sur 26). Ce qui revient à dire qu'en ce domaine «la voix des monuments» n'est pas celle de la masse des fidèles[142]. Comme toute parole qui sort du formulaire accoutumé lui fait défaut, celle-ci a communiqué par signes, en l'occurrence le signe de la croix. Dans le champ restreint de la documentation en présence, Rome n'est plus omniprésente (9 inscriptions sur 26, dont 5 dues au pape Symmaque[143]). L'Italie, (le sud de) la Gaule, l'Espagne, l'Afrique, d'autres lieux plus éloignés encore du centre de l'Eglise latine ont gardé des traces épigraphiques de la vénération, voire de la dévotion à l'égard de la Croix. Les témoignages, en termes explicites, sur (le culte de) la Croix se montrent assez tardifs, se concentrant en particulier, pour ce qui nous en reste, autour de l'an 500.

Quant au contenu, l'expression épigraphique latine a suivi à grands traits ce qu'elle trouva dans le Nouveau Testament. Elle en a amplifié l'un ou l'autre accent, celui de la Croix-trophée en particulier. Elle a contribué, pour une part sans doute modeste, à y ajouter certains éléments de la ferveur religieuse, notamment la dévotion à la Croix-relique, la croyance à la croix-objet protecteur, ou l'affirmation explicite du symbolisme architectonique cruciforme. Ce faisant, elle a rempli un rôle qui n'était pas toujours commis d'office aux sources dites littéraires.

6. En faisant tout bonnement le total des bilans partiels qui figurent à la fin des divers paragraphes précités, on risquerait de créer l'illusion de jouir d'une vue d'ensemble sur l'idée chrétienne du salut telle qu'elle se trouve proclamée et diffusée sous forme épigraphique. Il s'impose dès lors d'insister suffisamment sur les horizons limités d'une brève recherche, afin que les constatations faites sur un terrain spécifique ne s'estompent dans le vague des énoncés généraux ni ne s'effilochent dès la première approche critique.

Il y aurait, d'abord, nombre de remarques à faire à propos de la documentation utilisée. Ainsi, il appert de la fréquentation du dossier épigraphique qu'il ne nous fournit, du fait même de ses origines appropriées, qu'un reflet simple et fractionné d'une réalité éminemment complexe et unie. De plus, les inscriptions nous procurent un reflet de vie qui se trouve en biais par rapport au plan de la réalité: elles ne renvoient de celle-ci qu'une image idéale ou retouchée, en l'occurrence la vie exemplaire telle que l'enseignement ecclésial et la commémoration tombale la concevaient. Du fait même, enfin, de son imbrication dans une situation définie — celle de l'édifice cultuel, celle de la tombe —, le message épigraphique est amené à faire un choix parmi les divers éléments de la conviction chrétienne: il s'ensuit que nous aurions tort de croire que la fréquence épigraphique d'un thème déterminé nous renseigne sur le poids spécifique de ce thème dans l'ensemble de l'«enseignement vécu» du christianisme. On pourrait ajouter, en anticipant tant soit peu sur la méthode, que la documentation épigraphique souffre d'un état originel d'éparpillement auquel la sériation est loin d'être toujours en mesure de remédier: il est pour le moins fastidieux d'assurer à tout instant le signalement complet de toute inscription à disséquer, bien qu'il soit manifeste que le document se révélera intéressant dans la mesure où nous en gardons en mémoire les coordonnées spatiales, temporelles, archéologiques, sociales, émotionnelles.

D'autres points faibles, d'autres déficiences se rapportent à la méthode. En se cantonnant dans les témoignages épigraphiques de langue latine, on se permet de perdre le contact avec la chrétienté d'expression grecque qui à Rome, au IVe siècle, ne s'est pas encore faite quantité négligeable[144]. Mais ce qui importe plus, faisant un choix délibéré parmi les différents thèmes sotériologiques, on délaisse forcément un certain nombre d'éléments sans lesquels le christianisme ne décline pas son identité complète: les béatitudes, les vertus théologales, l'amour divin, la miséricorde divine, la charité[145]. D'ailleurs, procédant comme il a été fait, c.-à-d. par dissection d'entités, par regroupement de bribes et morceaux, on risque d'ébranler la cohérence de la sotériologie chrétienne: le morcellement qui s'ensuit est dû à l'analyse, et non pas au décousu des documents. Il suffira de dire encore que, dans la mesure où le dossier épigraphique a gardé de précieux témoignages sur le «vécu» de la doctrine chrétienne, sur le comportement de la «base», il aura tout à gagner s'il est analysé en contact permanent avec l'étude de l'homilétique des humbles, des références liturgiques, de l'hymnographie des premiers temps chrétiens[146].

Il n'en reste pas moins que le renseignement épigraphique est d'importance[147] puisqu'il décrit, de sa façon, la carrière de l'âme. L'aventure de l'âme chrétienne n'est pas d'ordre mystériosophique: bien qu'elle se trouve en état de chute, il ne lui est point imposé de redresser sa course de ses propres forces. Le Christ dont, suite également au témoignage épigraphique, l'appellation «homme-dieu de rédemption» semble être préférable à celle de «dieu de salut», a haussé l'acte historique de la Rédemption au plan de la réalité métahistorique, de sorte que toute âme se trouve rachetée en principe, effet et conséquence. Dès lors, toute âme à venir aura à traduire sa condition de principe en actes et faits personnels, ce qu'elle ne peut sans la grâce de Dieu. Par conséquent, Dieu ne cesse de mettre en acte le principe de la Rédemption, ne cesse de transposer en histoire appliquée ce qui appartient désormais à la réalité métahistorique. Il ne le fait qu'au moyen du «corps mystique du Christ», l'Eglise[148], qui en tant qu'institut de salut, dispose des instruments sotériologiques requis, la Parole et les sacrements. En ce sens, la religion chrétienne est mystérique: au sein de la communauté ecclésiale, le fidèle participe à l'acte du Sauveur par le fait même de son initiation, sacramentellement permanente, aux arcanes de la disposition divine.

Il s'en faut, toutefois, que les inscriptions aient été grands consommateurs ou créateurs du jargon sotériologique. Qu'elles soient officielles ou privées, leur grand avantage ne serait-il pas qu'elles traduisent d'office la «commune mesure» des convictions chrétiennes, et non pas la «technologie de pointe» de la réflexion doctrinale.

NOTES

[1] P. Bonnard, *Cinq remarques bibliques sur le péché*, dans *Etud.Théol.Relig.* 33 (1958) 71-82; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, pp. 105-106.

[2] Sans que la corporalité soit abandonnée: W. C. Robinson, *The Bodily Resurrection of Christ*, dans *Theol.Zeitschr.* 13 (1957) 81-101. La corporalité elle-même est objet de rédemption: Ph. H. Menoud, *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1945 (1966²), pp. 31-39.

[3] M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*, Zürich-Stuttgart 1961, pp. 201-202.

[4] J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, I, Paris 1934, pp. 468-485 (controverses juives au sujet de la résurrection, pp. 470-471); Cerfaux, *o.c.*, p. 63; E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, London 1946, pp. 125-151 (témoignages positifs, pp. 138-148). Puis, R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge 1972; E. Sellin, *Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben*, dans *Neu.Kirchl.Zeitschr.* 30 (1919) 232-289. Ou encore, P. Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, Leipzig 1909; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.

[5] Idées pauliniennes: Cerfaux, *o.c.*, pp. 67-69; M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body. A Study of 1 Corinthians 15*, London 1962; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966; P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich 1972; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Roma 1961. Aperçu historique: J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976; W. Haller, *Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian*, dans *Zeitschr.Theol.Kirche* 2 (1892) 274-342; H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster 1959², pp. 94-100.

[6] L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1966², pp. 93-94; J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954, pp. 81-103 (A.T., N.T., patristique jusqu'au Concile de Nicée); J. Freuendorfer, *Erbsünde und Tod beim Apostel Paulus*, Münster 1927; J. M. González Ruiz, *Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación (Rom. IV, 25)*, dans *Biblica* 40 (1959) 837-858; B. Kloppenburg, *De relatione inter peccatum et mortem*, Roma 1951; M. F. Lacan, *L'œuvre du Verbe incarné, le don de la vie*, dans *Rech.Sc.Relig.* 45 (1957) 61-78; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.Br. 1959², pp. 31-51.

[7] Conception déjà vétérotestamentaire: Bonsirven, *o.c.*, pp. 486-503. Etude comparative: S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead*, London 1967. Patristique et liturgie latines: J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Louvain-Paris 1971, pp. 245-253. Représentations paléochrétiennes: G. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano 1938, pp. 261-270.

[8] E. L. Allen, *The Immortality of the Soul*, dans *Hibb.Journ.* 59 (1960-61) 227-235 (origines grecques et apports sémitico-chrétiens); E. Buonaiuti, *Wiedergeburt, Unsterblichkeit und Auferstehung im Urchristentum*, dans *Eranos-Jahrb.* 7 (1939), Zürich 1940, pp. 301-306; M. Carrez, *La résurrection dans la culture grecque et dans la culture juive*, dans *Lumière et Vie* 21, 107 (1972) 43-52; J. Coman, *L'immortalité de l'âme dans le Phédon et la résurrection des morts dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles*, dans *Helikon* 3 (1963) 17-40; O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris 1956 = *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel 1969, pp. 149-171; J. G. Davies, *Factors Leading to the Emergence of Belief in the Resurrection of the Flesh*, dans *Journ.Theol.Stud.* 23 (1972) 448-455; J. Moingt, *Immortalité de l'âme et/ou résurrection*, dans *Lumière et Vie* 21, 107 (1972) 65-

78; M. Pohlenz, *Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre*, dans *Zeitschr.Wissensch.Theol.* 46 (1904) 241-250; F. Refoulé, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, dans *Rev.Hist.Relig.* 163 (1963) 11-52 (distinction à faire entre les anthropologies platonicienne 15-27, sémitique 27-32 et chrétienne 32-44; l'essai cité de Menoud, *supra* n. 2, est entièrement consacré au même problème des différenciations); Kr. Stendahl, *Immortality and Resurrection. Death in the Western World: two Conflicting Currents of Thought*, New York 1965; Cl. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, pp. 76-77 (l'immortalité de l'âme et la résurrection de la chair sont tributaires de métaphysiques hétérogènes), pp. 614-616 (la résurrection des corps est à comprendre à partir de la Bible, non pas en fonction d'une anthropologie dualiste); H. A. Wolfson, *Immortality of the Soul and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers*, dans *Harv.Divinit.School* 22 (1956-57) 5-40.

[9] R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928, pp. 29-31, 60-61, 130-132, 146-149 (aspects eschatologiques). En passant, le cas échéant, par l'étape millénariste: Bouyer, *o.c.*, pp. 216-219; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris-Tournai 1958, pp. 341-366 (la *prima resurrectio* des justes, pp. 349-353); Ntedika, *o.c.*, pp. 227-232 (*prima resurrectio*), pp. 232-245 (résurrection universelle, depuis saint Augustin).

[10] W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen 1895; Bouyer, *o.c.*, pp. 70-74; Cerfaux, *o.c.*, pp. 77-83; M.-E. Doismard, *Satan selon l'Ancien et le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie* 15, 78 (1966) 61-76; H. Kruse, *Das Reich Satans*, dans *Biblica* 58 (1977) 29-61; T. Ling, *The Significance of Satan*, London 1961; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-Paris 1932.

[11] La mort, empire du démon: Rahner, *o.c.*, pp. 47-51; J. Rivière, *Mort et démon chez les Pères*, dans *Rev.Sc.Relig.* 10 (1930) 577-621.

[12] Le mystère, pratique par laquelle s'actualise un acte de salut: O. Casel, *Antike und christliche Mysterien*, dans *Blätt.Bay.Gymnas.Schulwes.* 63 (1927) 329-340.

[13] I. J. Oleyer, *The Pauline Formula induere Christum (...)*, Washington 1921 (chez Jean Chrysostome).

[14] A. Feuillet, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*, dans *Rev.Bibl.* 66 (1959) 481-513. Voir l'interprétation de J. Gewiess, *Das Abbild des Todes Christi (Röm. 6, 5)*, dans *Hist.Jahrb.* 77 (1958) 339-346; E. Stommel, *«Begraben mit Christus» (Röm. VI, 4) und der Taufritus*, dans *Röm.Quartalschr.Altert.* 49 (1954) 1-20; *«Das Abbild seines Todes» (Röm. VI, 5) und der Taufritus*, dans *ibid.* 50 (1955) 1-21.

[15] Littérature fondamentale: N. Gaeumann, *Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6*, München 1967; E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962, pp. 48-110; G. Quispel, *Il concetto dell'uomo nell'antichità cristiana*, dans *Nuov.Didask.* 4 (1950-51) 5-24; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950 (trad.angl.Oxford 1964); H. Schwarzmann, *Zur Tauftheologie des hl.Paulus in Röm. 6*, Heidelberg 1950; V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6*, dans *Arch.f.Liturgiewiss.* 3 (1954) 284-366. Baptême, mort et résurrection: Eliade, *o.c.*, pp. 205-206, 221-223; W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, Gütersloh 1937; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Leipzig-Uppsala 1942, pp. 191-197, 201-228; S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, dans *Gregorianum* 39 (1958) 295-318; J. Pruessner, *Sterben und Auferstehen im Hellenismus und Urchristentum*, Greifswald 1930, pp. 52-58; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, Berlin 1966. Autres approches: O. Rousseau, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Rech.Sc.Relig.* (= *Mélanges J. Lebreton*, II) 40 (1952) 273-297; K. Gschwind, *Die Nieder-*

fahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols, Münster 1911.

[16] Sur Tit 3:5, voir J. Dey, *Παλιγγενεσία. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5*, Münster 1937, particul. pp. 132-176.

[17] Voir Bouyer, *o.c.*, p. 167; Pruessner, *o.c.*, pp. 58-68.

[18] B. Bobrinskoy, *L'Eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers*, dans *Hilaire et son temps*, Paris 1969, pp. 235-241; Bouyer, *o.c.*, pp. 191-192; J. Coppens, *L'Eucharistie, sacrement et sacrifice de la nouvelle alliance, fondement de l'Eglise*, dans *Aux origines de l'Eglise*, Bruges-Paris 1965, pp. 125-158; J. A. Jungmann, *Oblatio und Sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses*, dans *Zeitschr.Kath.Theol.* 92 (1970) 342-350; E. J. Kilmartin, *Sacrificium laudis. Content and Function of Early Eucharistic Prayers*, dans *Theol.Stud.* 35 (1974) 268-287; J. de Watteville, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel 1966 (jusqu'au début du IVe siècle). Bibliographie: J. Coppens, dans *Ephem.Theol.Lovan.* 50 (1974) 270; W. Rordorf e.a., *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1970, pp. 211-214. Représentations paléochrétiennes: J. Baum, *Die symbolischen Darstellungen der Eucharistie*, dans *Eranos-Jahrb.* 11 (1944), Zürich 1945, pp. 327-346; L. De Bruyne, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*, dans *Riv.Archeol.Crist.* 20 (1943) 113-278, ici 195-212; *ab eod., L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien*, dans *Rev.Sc.Relig.* 36 (1962) 27-85, ici 67-81; O. Marucchi, *L'Eucaristia e l'archeologia cristiana*, dans *Conferenze al Laterano* 22 (Roma 1923) 5-34; Wilpert, *o.c.*, pp. 41-42, 92-115.

[19] Ni la doctrine ni les sacrements chrétiens ne seraient dépendants des mystères de leur Umwelt, bien que ceux-ci aient contribué puissamment à diffuser le climat d'attente et d'espoir sotériologiques, et que la chrétienté, de plus en plus, surtout depuis le IVe siècle, se soit approprié la terminologie des mystères. Considérations méthodologiques: L. Bouyer, *Le salut dans les religions à mystères*, dans *Rev.Sc.Relig.* 27 (1953) 1-16; B. M. Metzger, *Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity*, dans *Harv.Theol.Rev.* 48 (1955) 1-20 = réimpression revisée dans *Historical and Literary Studies, Pagan, Jewish, and Christian*, Leiden 1968, pp. 1-24. Etat de la question: H. Rahner, *Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien*, dans *Eranos-Jahrb.* 11 (1944), Zürich 1945, pp. 347-449, particul. 349-361 = *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945 (1966^3), pp. 21-123, particul. 23-35. Espérances sotériologiques non-chrétiennes: A. d'Alès, *L'espérance du salut au début de l'ère chrétienne*, dans *Etudes* 147 (1916) 17-43, 208-229, 342-362, 465-500 = *Lumen vitae*, Paris 1916; E. B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Rev.Sc. Philos.Théol.* 15 (1926) 5-34; S. G. F. Brandon, *Salvation. Mithraic and Christian*, dans *Hibb.Journ.* 56 (1957-58) 123-133; D. M. Cosi, *Salvatore e salvezza nei misteri di Attis*, dans *Aevum* 50 (1976) 42-71; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart 1938. La doctrine chrétienne (que ne recouvrent pas en entier les idées pauliniennes) sur le salut opéré par le Christ mort et ressuscité n'a pas été empruntée à la religiosité mystérique ambiante: A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, London-New York 1964, pp. 105-108; Pruessner, *o.c.*, pp. 52-58; M. Simon, *On Some Aspects of Early Christian Soteriology*, dans *Man and his Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, Manchester 1973, pp. 263-279 (apports du passé juif). Originalité des sacrements chrétiens: A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacrements*, dans *Mnemosyne* 4, 5 (1952) 177-213 = réimpr. dans *o.c.* (1964), pp. 109-145, particul. 192-202. Originalité du baptême chrétien (indépendance à l'égard du taurobole): Dey, *o.c.*, pp. 132-176; J. Hoek, *De sacramenten bij Paulus en de hellenistische mysteriereligies*, Zutphen 1925, pp. 84-86, 122-123; Nock, *o.c.* (1964), pp. 66-67; Pruessner, *o.c.*, pp. 52-58, 68-72; H. Rahner, *l.c.* (1945), pp. 427-447; G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11*, Zürich 1962 (trad.angl. Edinburgh-London 1967); E. Yarnold, *Baptism and the Pagan Mysteries in the Fourth Century*, dans *Heythrop Journal* 13 (1972) 247-267. Originalité de l'Eucharistie: Hoek, *o.c.*, pp. 100, 128, 130-131. Points

de rencontre entre les religions à mystères et les conceptions mystériques chrétiennes: S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*, London 1925, réimpr. New York 1966; G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894; C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen 1913; *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, Giessen 1924²; *Der Einfluss des Christentums auf andere Religionen*, Leipzig 1933; J. D. B. Hamilton, *The Church and the Language of Mystery. The First Four Centuries*, dans *Ephem.Theol.Lovan.* 53 (1977) 479-494; B. Heigl, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum*, Münster 1932; H. Rahner, *l.c.* (1945), pp. 362-398; G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin 1896. Bibliographie: R. Pettazzoni, *Bibliographie des religions à mystères dans l'Antiquité*, dans *Cah.Hist.Mond.* 2 (1954-55) 661-667, particul. 666-667 (mystères païens et christianisme). Voir *infra* n. 85.

[20] En particulier, les inscriptions tauroboliques: CIL VI 510, en prose, de l'an 376: *taurobolio criobolioq. in aeternum renatus* (voir R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969, pp. 105-108, 115, 121); CE 1529 = CIL VI 511, de 377: vv. A2.6 *hic pater invicti (= Mithrae) mystica victor habet/augentur meritis simbola tauroboli*, v. B5 *tauroboliq. simul magni dux mistice sacri*; CE 111 = CIL VI 1779, d' env. 385: vv. 13-17 *tu pius mystes sacris/teletis reperta mentis arcano premis* etc., v. 25 *te teste cunctis imbuor mysteriis*; l'inscription mithriaque versifiée AE 1946 n. 84, de l'an 202, de Santa Prisca: particul. l'énigmatique v. 11 *pi(e) r(e)b(u)s renatum dulcibus atque creatum*, et le v. 14 *et nos servasti eternali sanguine fuso* (voir H. D. Betz, *The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament*, dans *Nov.Test.* 10, 1968, pp. 62-80; M. J. Vermaseren, *Les inscriptions sacrées du Mithréum de Sainte-Prisque sur l'Aventin*, dans *Religions de salut*, Bruxelles 1962, pp. 59-73; *ab eod.* met C. C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, pp. 217-221). L'inscription CIL VI 736 = 30823, en prose, de 391: *delibutus sacratissim(i)s misteriis per o(mn)ia probatissimus qui et arcanis perfusionibus in aeternum renatus tauroboliu(m) crioboliumque fecit* est un faux imité de CIL VI 510.

[21] Aperçu général du problème: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai 1961, pp. 11-128; M. Pellegrino, *La cultura cristiana nei primi secoli*, dans *Convivium* 1 (1954) 257-270; M. Simon, *Christianisme antique et pensée païenne: rencontres et conflits*, dans *Bull.Fac.Lettr.Strasb.* 38 (1959-60) 309-323. Applications: B. Koetting, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum*, Opladen 1977; V. Capanaga, *Intelectuales paganos del siglo V frente al misterio de Cristo*, dans *Nuov.Didask.* 13 (1963) 117-132; A. Solari, *Tolleranza verso il paganesimo nella prima metà del sec. V°*, dans *Philologus* 91 (1936) 357-360. La tendance idéale aurait été de s'approprier les richesses culturelles et les modalités d'expression spirituelle de l'Umwelt non-chrétien, sans que la spécificité religieuse chrétienne n'en soit entamée en rien d'essentiel. Cette évolution se laisse suivre aisément dans les épitaphes métriques (l'épigraphie en prose se confine pratiquement dans un formulaire rigoureusement chrétien): G. Sanders, *Verwantschap en vervreemding in de Latijnse Carmina Epigraphica*, dans *Handl.Zuidned.Maatsch.* 22 (1968) 345-365; *Les épitaphes métriques latines païennes et chrétiennes: identités et divergences*, dans *Act. 5th Intern.Congr.Gr.Lat.Epigr.*, Oxford 1971, pp. 455-459; *Les chrétiens face à l'épigraphie funéraire latine*, dans *Trav. VIe Congr.Intern. Etud.Class.*, Bucureşti-Paris 1976, pp. 283-299; *Les inscriptions latines païennes et chrétiennes: symbiose ou métabolisme?*, dans *D'une déposition à un couronnement, 476-800*, Bruxelles 1977 = *Rev.Univ.Brux.* (1977) 44-64.

[22] R. E. Brown, *The Semitic Background of the New Testament μυστήϱιον*, dans *Biblica* 39 (1958) 426-448; D. Deden, *Le «Mystère» paulinien*, dans *Ephem.Theol.Lovan.* 13 (1936) 405-442; V. Loi, *Il termine «mysterium» nella letteratura latina cristiana prenicena*, dans *Vig.Christ.* 19 (1965) 210-232 et 20 (1966) 25-44 (pp. 31-41: le baptême, mystère-

sacrement par excellence); K. Pruemm, *Mysterion von Paulus bis Origenes*, dans *Zeitschr.Kath.Theol.* 61 (1937) 391-425.

[23] Epigraphie païenne: CE 111, 25 (texte cité *supra* n. 20: Rome, vers 385, de Aconia Fabia Paulina c.f. à son mari Vettius Agorius Praetextatus); CIL V 504a (rien que le mot *mysterium* sur un hermès phallique; voir F. Semi, *Capris, centro religioso criptopolitico della Romanità?*, dans *Ateneo Veneto* 10, 1972, pp. 81-98). Loci chrétiens incertains: ILCV 2370, 3 (Syracuse, de 423, épitaphe métrique probabl. d'une *virgo religiosa* de 60 ans): Marucchi et Lommatzsch (CE 2117) lisent *da, deus omnipotens, [caelestis glo]ria vitae*, Diehl (ILCV 2370) propose *[divae myste]ria vitae*; ILCV 1670A, 3-4 = ICUR 3624 (CE funéraire, non daté, pour une femme *religiosa*): *riticolens [...]/ celorum miste[s ...]* selon Lommatzsch (CE 2297), *miste[riis]* selon Silvagni (ICUR 3624), *miste[ria]* selon Diehl (ILCV 1670A); Vives, ICERV 350, 3 *nos dedimus sedem istis cum laude p(er)enni* (Séville?, éloge de saints, vers 450): Vives, après De Rossi, propose la résolution *istis = s(anc)tis*, tandis que J. Gil, *Epigraphica*, dans *Cuad.Filol.Clás.* 11 (1976) 545-574, préfère développer en *mistis* (p. 570). Emploi non mystérique: CIL V p. 621 n. 8, 5-6 (l'évêque-exégète Senator de Milan) *mysteria clausa prophetae/ qui dedit in lucem. Mystes* dans les inscriptions païennes: CE 111, 13 (cité *supra* n. 13: *tu pius mystes*, probabl. myste d'Eleusis); CE 1233, 17 (Philippes, IIIe siècle, CE d'un jeune défunt: *Bromio signatae mystidis*); AE 1946 n. 117 (Rome, IIe siècle, graffito isiaque: *mystes*); les *pii (sym)mystae* des mystères de Samothrace: ILS 4053 (déb.Ir s. av.J.-C.), 4054 (Ir s.av.J.-C.), 4055 (A.D. 14).

[24] = *mysteriorum*; voir Fr. Blatt, *Ministerium - mysterium*, dans *Arch.Lat.Med.Aev.* 4 (1928) 80-81 (p. 81: jeu de mots entre *misterium* et *minister*). Cmp. 1 Cor 4:1 *nos ... ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.*

[25] Cmp. CE 1529A, 6 (Rome, inscription taurobolique de 377): *augentur meritis simbola tauroboli.* Le terme *mereri, meritum*, abondamment présent dans les inscriptions chrétiennes (loci dans G. Sanders, *Licht en duisternis in de christelijke grafschriften*, Brussel 1965, p. 711 et n. 3058), ne se lit pas dans la Vulgate néotestamentaire (Hebr 10:29 a un sens négatif). Voir J. N. Bakhuizen van den Brink, *Mereo(r) and meritum in Some Latin Fathers*, dans *Studia Patristica*, III, Berlin 1961, pp. 333-340; K. H. Wirth, *Der Begriff des «meritum» bei Tertullian*, Leipzig 1892. La «récompense» n'étant pas accordée à titre gracieux dans une conception éthique de la religion chrétienne, la «rétribution» tend à faire méticuleusement pendant au «mérite»: G. de Ru, *The Conception of Reward in the Teaching of Jesus*, dans *Nov.Test.* 8 (1966) 202-222; G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*, Paris 1955; W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums*, München 1955.

[26] CE 1529A, 2 (*Invicti*, scil. dei Mithrae, *mystica*); *ibid.* B, 5 (*dux mistice*): références *supra* n. 20. Exemple proto-carolingien: P. Rugo, *Le iscrizioni dei sec. VI-VII-VIII esistenti in Italia, I. Austria longobarda*, Cittadella 1974, n. 1, 3-4 (Cividale, *ad fontes*, vers 800: *mysticum babtismatae sacrabit veniens Xps/ hoc in Iourdannen*). Le cognomen *Mysticus* ne figure pas dans les listes des ILCV de Diehl; voir I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki 1963, p. 63 n. 2; *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, p. 17.

[27] ILCV 1898: H.-I. Marrou, *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, dans *Mél.Ec.Franç.Rom.* 48 (1931) 124-169, particul. pp. 125-134 = *Christiana tempora*, Paris-Roma 1978, pp. 167-212.

[28] Le sens de *(oves = fideles) dicta tenent memoria* (ainsi Lommatzsch) me semble peu convaincant. Eu égard au distique parallèle vv. 5-6 (v. 6 *cum soliti pastus dogmata sancta docent*), *tenent* du v. 4 aurait pour sujet les *pastores* du v. 3. Autres solutions proposées: A. F. Liljeholm, *Epitafiet över biskop Aurelianus i Arles*, dans *Eranos* 17 (1917) 120-132, ici 125-126; G. Wiman, *Epitafiet över biskop Aurelianus i Arles*, dans *Eranos* 29 (1931)

103-111, ici 105-106; *Ännu en gång över biskop Aurelianus i Arles*, dans *ibid.* 36 (1938) 82-94, ici 86-88.

[29] *Heres* = le donateur, *ecclesia* à l'ablatif, le donateur ayant échangé ses droits de propriétaire «terrestre» pour un droit aux grâces divines (vv. 9-10 *perq. haec commercia disce/terreno censu regna superna peti*). Cmp. Chr. Joerg, *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Helvetiae, I. Die Inschriften des Kantons Wallis bis 1300*, Freiburg Schw. 1977, pp. 48-50 n. 7, 10 (St.-Maurice, CE funéraire d'un abbé + 526): *ut altam possit viam mercari salutis.*

[30] Le roi Ceadual, baptisé, est-il porteur désormais des dons divins (*aspexit* ... *gerens*), ou l'église distribue-t-elle la grâce de la Parole sacrée et des sacrements (*templum* ... *gerens*)?

[31] Les *sacra mystica* distribués aux fidèles, seraient l'Eucharistie, bien que le verbe *conclamat* du v. 3 (*quem nemus Aelysium Marinum conclamat omne*) puisse évoquer les applaudissements recueillis au Paradis par l'évêque (?) prédicateur (toutefois, le v. 3 est virgilien: cmp. *Bucol.* 6, 11; *Aen.* 5, 149).

[32] Il y a un peu moins de 1500 inscriptions métriques chrétiennes, dont un gros quart non funéraires, sur un total d'env. 50.000 documents latins. Les carmina epigraphica païens sont au nombre d'à peu près 2200: 20% ne sont pas funéraires mais il s'agit pour la moitié de graffiti (les graffiti métriques manquent dans le dossier chrétien). Pour le détail: G. Sanders, *Carmina Latina Epigraphica «post-Bücheleriana»: inventaire quantitatif*, dans *Act. VIIe Congr.Intern.Epigr.Grecq.Lat.*, Bucureşti-Paris 1979, pp. 463-464.

[33] G. Sanders, *La mort chrétienne au IVe siècle, d'après l'épigraphie funéraire de Rome. Nouveauté, continuité, mutation*, dans *Act.Congr.Intern.C.I.H.E.C. (Varsovie 1978)*, à paraître.

[34] G. Sanders, *De oudchristelijke Latijnse grafschriften en hun lezers*, dans *Handl. XXVIe Vl.Filol.Congr. (Gent 1967)*, Zellik 1968, pp. 156-181.

[35] G. Sanders, *Licht en duisternis in de christelijke grafschriften*, Brussel 1965, pp. 92-100, 654-672, 849-854.

[36] *Non opus est ut quaeratur codex: camera illa codex vester sit*: Augustin., *Serm.* 319,8 = Migne P.L. 38, 1432 = St. Gsell, *Inscr.Lat.Algér.*, I, Paris 1922, n. 88, I.

[37] Etude à reprendre: E. Steinmann, *Die Tituli und die kirchliche Wandmalerei im Abendlande vom 5. bis zum 11. Jahrhundert*, Leipzig 1892. Apport spécifique des arts figuratifs à la représentation de l'œuvre sacramentelle du salut: O. Casel, *Aelteste christliche Kunst und Christusmysterium*, dans *Jahrb.f.Liturgiewiss.* 12 (1932) 1-86; C. Cecchelli, *Per una comprensione integrale della iconografia cristiana*, dans *Act. Ve Congr.Intern.Archéol.Chrét.*, Città del Vaticano-Paris 1957, pp. 371-379 (symbolique architecturale et décorative des baptistères); L. De Bruyne, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, dans *ibid.*, pp. 341-369; H. Stern, *Le décor des pavements et des cuves dans les baptistères paléochrétiens*, dans *ibid.*, pp. 381-390.

[38] Après les travaux de F. J. Doelger, belle synthèse dans L. Wehrhahn-Stauch, *Christliche Fischsymbolik von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, dans *Zeitschr.f.Kunstgesch.* 35 (1972) 1-68 (e.a. baptême, Eucharistie, Passion).

[39] P. ex. M. Burzachechi, *Sull'uso pre-costantiniano del monogramma greco di Cristo*, dans *Rend.Pontif.Accad.Rom.Archeol.* 28 (1955-56) [1957] 197-211. Pour le signe cruciforme: *infra* n. 120.

[40] G. Belvederi & G. Bovini, *La catechesi di S. Pietro e il «credo» della Chiesa antica nell'arte paleocristiana*, Città del Vaticano 1950; De Bruyne, *l.c. supra* n. 18 (l'apprentissage de la foi 29-53, le baptême-confirmation 53-67, l'Eucharistie 67-81); A. de Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli*, Roma 1896; A.-G. Martimort, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, dans *Riv.Archeol.Crist.* 25 (1949) 105-114; G. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano 1938.

[41] C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg i.Br. 1917 (les dogmes pp. 132-226, en particulier les sacrements pp. 169-198); F. Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana Latina e Greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920, réimpr. 1968 (les sacrements pp. 234-237, 334-342, les dogmes pp. 237-241, 342-344); P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958 (les sacrements pp. 417-428, 475-476, les dogmes pp. 428-440, 476-478). Les sacrements dans l'épigraphie: T. Pinna, *I sacramenti dell'iniziazione nell'epigrafia cristiana antica*, Roma 1954; De Bruyne, *l.c. supra* n. 18, pp. 224-247 (le baptême-confirmation, dans les sources iconographiques); F. J. Doelger, *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, dans *Röm.Quartalschr.Altert.* 19 (1905) 1-41; O. Marucchi, *L'Eucaristia l.c.* (*supra* n. 18); C. Vogel, *La discipline pénitentielle dans les inscriptions paléochrétiennes*, dans *Riv.Archeol.Crist.* 42 (1966) 317-325.

[42] Vulgate N.T.: sur 50 loci, 40 fois au sens spirituel (dont 25 dans les épîtres de saint Paul). Notabiliora: *non est in alio aliquo salus* (Act 4:12); *cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Philipp 2:12); le Christ: *auctorem salutis* (Hebr 2:10), *causa salutis aeternae* (Hebr 5:9); cmp. un exemple épigraphique (?) médiéval (date?): Ihm, *Dam.* 64,5 (*summa salus cunctis nituit per saecula terris*). Les références bibliographiques seraient innombrables; rien que deux, peu usitées: d'Alès, *o.c. supra* n. 19; J. Ross, *The Concept of σωτηϱία in the New Testament*, diss.dactyl. Chicago 1947 (pas vue); aperçu trop rapide: L. Herrmann, *Le salut dans le christianisme primitif*, dans *Religions de salut*, Bruxelles 1962, pp. 75-80.

[43] Des restants: ICUR 12177a, 6 *[sa]lutis*; Ferrua, *Dam.* 49^2, 1 *[auxilium miseris pignusque salut]is ut esse[t]*: restitutions de O. Marucchi, dans *Bull.Comm.Archeol.Rom.* 55 (1927) 263-265 et 56 (1928) 123-126. Epigraphie dite littéraire: Vives, ICERV 283,5 (près de Saragosse, en l'honneur d'un saint abbé + 558, par Venance Fortunat): *religionis apex, vite decus, arma salutis*; L. Wallach, dans *Studies J. Hutton*, Ithaca-London 1975, pp. 138-139, 1-2 (Rome, inscription murale à San Pietro in Vincoli, par Arator): *his est tibi, Roma, catenis/perpetuata salus.*

[44] Act 16:17 *servi Dei ... adnuntiant vobis viam salutis*; cmp. Act 9:2; 22:4; 24:22 (*haec via* = la religion du Christ). La thématique: L. Galati, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956 (le même thème chez Augustin: T. van Bavel, dans *Augustiniana* 7, 1957, pp. 245-281); A. Gros, *Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible*, Paris 1961; S. V. McCasland, *The Way*, dans *Journ.Bibl.Lit.* 77 (1958) 222-230.

[45] AE 1923 n. 81, 2-3 (Rome, Ve siècle, inscr. sacrée): *vultum Dni facias tibi po[rtum/percipies gra]tiam quisquis haec sacra perh[auris].* Cmp. CE 97, 13 (*cum sit paratus portus eiac[ulant]ibus); Eranos* 40 (1942) 9-15 (*inveni portum*).

[46] Changement notable du climat: d'une part, CE 1170, 14 *(mors) dira quies hominum*; AE 1967 n. 65, 2 *sustulit [at]ra qu[i]es*; de l'autre, ILCV 1052, 1 *(mors) grata quies.* Bien qu'il n'y s'agisse pas de la mort, mais du repos dans la tombe, à remarquer cependant: CE 1106, 6 *securaque iacens ille quiete frui*; 2092, 1 *sit grata requies, quem pia qura tegit.*

[47] N.T.: Act 7:25 (Moïse); 27:20.34 (Paul); Hebr 11:7 (Noé); voir J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum*, Göttingen 1958, 1965^2; *Licht, Heil und Heilung im biblischen Denken*, dans *Antaios* 2 (1960) 375-388. Evolution historique et terminologique: J. Eger, *Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Milan*, München 1947; H. Franke, *Salus publica, ein antiker Kultterminus und seine Bedeutungswandel bei Ambrosius*, dans *Liturg.Zeitschr.* 5 (1932-33) 145-160; K. H. Schwarte, *Salus Augusta Publica. Domitian und Trajan als Heilbringer des Staates*, dans *Bonner Festgabe J. Straub*, Bonn 1977, pp. 225-246 (types monétaires). Hormis les inscriptions votives traditionnelles, voir p. ex. CE 250, 10 (à Silvanus, A.D. 156: *haec ego quae feci dominorum causa salutis*); CE 1924, 1 (*promittit Apollo salutem*); CE 2035, 5 (à la nymphe des aquae Albulae: *[fonti]bus ecce tuis pos[ui laetus]que salute*); CIL IX 4460 = ILS 3828 (près d'Amiterne, épitaphe d'une *ministra Salutis*); CIL XIII 1589 = ILS 3827 (env. du Puy, inscr. sacrée: *Saluti generis humani*); CIL XIII 2027 = 8520 (près de Lyon, épitaphe en prose: *posthabita cura salutis* = «au mépris de sa vie», le défunt a voulu

rentrer dans une maison en flammes); AE 1929 n. 7b (thermes consacrés à la déesse Salus: vv. 5-10. 16-18); AE 1933 n. 127 = 1975 n. 671: sur une urne cinéraire (!) *Nixibus sanctis pro salute Costutes*; AE 1960 n. 107 (Lambèse, A.D. 232-235, à Bona Dea: *pr(o) reciperata salute*); AE 1975 n. 874 (Afr. Procons., A.D. 283, à Saturne: *pro comperta fide et pro servata salute*). Inscriptions chrétiennes: ILCV 3480, 4 (santé physique); RevArchéol. 4, 7 (1906) 272-273 n. 171, 4 (effet salutaire des herbes médicinales); H. W. Garrod, dans *Class.Quart.* 4 (1910) 265-266, v. 18 (*tuta salus*: sécurité des murailles de la ville); ILCV 1901 (Rome, établissement de bains publics: vv. 1-5 fréquenter les thermes pour la *propria salus*, vv. 6-12 que le corps y soit soigné sans que l'âme ne s'y corrompe); RevArchéol. 4, 7 (1906) 466-467 n. 184, 6 (thermes, texte de Luxorius: *in quibus extructa est atque locata salus*); *ibid.* pp. 266-267 n. 163, 12 (*hinc calor inde nives reparant per membra salutem*: médication thermale). Les eaux thermales à propriétés thérapeutiques, décrites en termes «baptismaux»: CE 335, 1; RevArchéol. 4, 7 (1906) 263-264 n. 159, 5-6.11-12; *ibid.* p. 264 n. 160, 7-12; voir E. Stommel, *Christliche Taufriten und antike Badesitten*, dans *Jahrb.Ant.Christ.* 2 (1959) 5-14 (le rite symbolique purificateur a connu tant l'immersion partielle, puis complète, que l'aspersion, trois formes du bain antique). Pour le terme *salutifer* en épigraphie, voir *infra* n. 64.

[48] Voir G. Schreiber, *Medizin und Charisma. Die hl. Aerzte Kosmas und Damian*, dans *Münch.Theol.Zeitschr.* 9 (1958) 257-266. *Spes certa salutis*: cf. Act 27:20 *ablata erat spes omnis salutis nostrae* (tempête en mer); 2 Mc 3:29 *omni spe et salute privatus.* ICUR 4132, 2: *certa salus* grâce à la Croix (*infra* p. 375).

[49] On aimerait savoir si l'inscription ILCV 1877 = Rugo II p. 46 n. 52 (Grado, A.D. 579, don votif de 100 pieds carrés du pavement en mosaïque: *pro salute sua et omnium suorum*) se rapporte au seul bien-être physique (*ex [v]ot. suo*).

[50] Ps 115:13 *calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo.*

[51] Ps 105:47 *salvos nos fac, Domine Deus noster*; Mt 8:25 *Domine, salva nos*; Mt 14:30 *Domine, salvum me fac. Salvus* s'emploie fréquemment dans le N.T. au sens de salut spirituel (58 loci), de même *salvare* (20 loci).

[52] Cmp. Lc 8:12 *venit diabolus ... ne credentes salvi fiant.* Ferrua, *Dam.* 48, 3 = CE 2237 = ILCV 2003 adn.: *ut salv[os reddas Damasus tibi vota repen]do*; les restitutions sont de O. Marucchi, dans *Nuov.Bull.Archeol.Crist.* 11 (1905) 103-113 et *Bull.Comm. Archeol.Rom.* 56 (1928) 121-122.

[53] L'inscription est du genre commatique. *De limo*: Gen 2:7; Tob 8:8. *Redime me*: Ps 25:11, 118:134.154.

[54] *Vite redempta*: la mort, libération du poids de la chair: Sanders, *o.c.* (*supra* n. 35), pp. 309-316.

[55] Sap 16:8 *qui liberas ab omni malo*; Mt 6:13 *sed libera nos a malo*; Rom 6:18 *liberati autem a peccato.* Voir J. B. Bauer, *Libera nos a malo (Mt. VI, 13)*, dans *Verbum Domini* 34 (1956) 12-15 (non pas *malum* mais *Malus* = le Malin).

[56] Cmp. Job 17:3; Ps 50:16; 68:15; Is 44:17; Jer 2:27. *Conservare*: Ps 15:1; Jud 24.

[57] *Eripere* et *liberare*: Dan 3:17; Ps 70:2; 143:7. *De manibus*: Hab 2:9; 1 Mc 9:46; Lc 1:74. Cmp. ILCV 1838A, 1-2 (Rome, *ad fontes*): *mentes ubi summa potestas/liberat* (*infra* p. 000). Voir C. M. Kaufmann, *Gebete auf Stein nach Denkmälern der Urchristenheit*, München 1921, pp. 42-43; J. P. Kirsch, *Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabinschriften*, Köln 1897, pp. 29-34, 61-69; *ab eod., Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'Antiquité et les prières liturgiques pour les défunts*, dans *Compt.Rend.IVe Congr.Scientif.Internat.Cathol., 10e Section*, Fribourg/S. 1898, pp. 113-122; Ntedika, *o.c.*, pp. 46-83.

[58] CE 89, 1-3; 97, 5-9.12-14; 225, 2; 375, 2; 436, 1; 437, 1; 499, 1; 507, 2-3; 514, 3; 1091, 1-2; 1092, 1-2; 1093, 1-2; 1094, 1-2; 1095, 1-5; 1097, 1; 1106, 5-6; 1493, 1; 1496, 2; 1533, 5; 1580, 6; 1829, 1-2; 1870, 1-6; 1895, 2. En prose, les cas sont exceptionnels: AE 1904 n. 108 = ILS 8376 (*cum ... caelo desideratus corporeo carcere liberaretur, petit ...*). Voir D. Pikhaus, *Levensbeschouwing en milieu in de Latijnse metrische inscripties*, Brussel 1978,

pp. 124-134 (inscr. non-chrét.), 137-139 (inscr. chrét.). Témoignages païens, grecs et latins, sur l'idée du *mori lucrum*: D. W. Palmer, *To die is gain (Philippians I, 21)*, dans *Nov.Test.* 17 (1975) 203-218.

[59] Le premier exemple que je connaisse, est daté d'env. 700: P. Grosjean, dans *Anal.Boll.* 78 (1960) 369, v. 1 (par Cellanus, abbé de Péronne + 706, en l'honneur des SS. Pierre et Paul): *iustus apostolicos aequat Salvator amicos.* Renseignement d'Isid., *Orig.* 7, 2, 9: *rex Salvator. quod verbum Latina lingua antea non habebat.* Titre christologique de *salvator*: 24 fois dans le N.T. dont 13 fois dans saint Paul. Evolution sémantique du terme: P. de Labriolle, *Salvator*, dans *Mélanges Fr. Martroye*, Paris 1941, pp. 59-72. L'épithète «Sauveur» dans la prière: H. Linssen, *Θεὸς σωτήρ. Die Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe*, dans *Jahrb.f.Liturgiewiss.* 8 (1928) 1-75; R. Liver, *Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache im christlichen Gebet des lateinischen und italienischen Mittelalters*, Bern 1979, pp. 117-120, 138-141, 179.

[60] Concernent toutes quelque (partie de l') édifice cultuel: ILCV 802 *in nomine dni di n. atque salbatoris Ihu Xpi*; 1104 *in nomine domini salvatoris*; 1827 *in nomine [domi]ni e[t salvatoris]*; 1835 *[in n]omine XP d(omini) d(ei) [et sal]vatoris nn.*; 1912 *in n. domini n. Crist[i salvatoris]*; 2443 *in n. dei omnipot. <et> XPI salvat. nos<t(ri)>*. Cmp. ILCV 1822 *d(e) sancto ligno crucis Christi salvatoris adlato ... basilicam dedicavit*; N. Duval, dans *Bull.Archéol.Com.Trav.Hist.* 8 (1972) 137 *praeclara et decora domus Dei et Chr(ist)i Domini nostri salvatoris.*

[61] Cmp. AE 1946 n. 117 (Rome, IIe siècle, graffito) = L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1960, n. 390: *te Isi te salus ad tuos* (= lecture de H. Solin et R. Volpe). Voir E. R. Curtius, *Nomina Christi*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, II, Gembloux 1951, pp. 1029-1032 (références à Isid., *Orig.* 7, 2, 1-44 et à *Anthol.Lat.* 689a, 5-11 = Ihm, *Dam.* 67 = ICUR 4114); W. Repges, *Die «Namen Christi» in der Literatur der Patristik und des Mittelalters*, dans *Trier.Theol.Zeitschr.* 73 (1964) 161-177; K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, dans *New Test.Stud.* 17 (1971) 391-425.

[62] Dix-huit fois, surtout Isaïe (13 fois); N.T.: un seul endroit, Act 7:35, où il s'applique à Moïse. Dans la restitution du carmen funéraire ICUR 11813a, 1-2, il pourrait s'agir du Christ: *[rede]mtor/[vo]cavit.*

[63] Job 19:25 *scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum.* Le texte hébraïque signifiant que Job retrouvera la prospérité sur terre, a été fléchi par la version gréco-latine dans un sens résurrectionnel, influencée qu'elle était sans doute par Jo 11:24 (à propos de la mort de Lazare): *scio quia resurget in resurrectione in novissimo die*, une conception attribuée déjà par Jean au Christ, en Jo 6:40 *ego resuscitabo eum in novissimo die.* Une troisième attestation possible, tardive, fragmentaire, dans L. Gasperini, *Le scoperte epigrafiche sotto S. Erasmo a Formia*, dans *Scritti storico-epigrafici M. Zambelli*, Roma 1978, pp. 152-160 n. 39, 11 ... *credo q[uod redemptor ...]*: épitaphe «scripturaire» en prose d'un évêque de Formia, à dater entre 650 et 850. Le texte de Job 19:20-27 est récité à l'Office des Défunts, 3e Noct., Lect. 8. Cmp. ILCV 1304: *[hic q]uiescit caro mea, no[vissimo vero die per] Xpm credo resusc[...]* (Rome, A.D. 544, ou 532?).

[64] *Spes una salutis*: ILCV 3420, 5; cmp. N. Duval & Fr. Prévot, *Recherches archéologiques à Haïdra. I, Les inscriptions chrétiennes*, Rome 1975, pp. 317-319 n. 507: *spes mea in Deo meo*, une *acclamatio* inspirée de Ps 61:8; de même, pp. 314-315 n. 503; Wallach, *l.c. supra* n. 43, pp. 146-147 (probabl. de Bède + 735): *hoc tibi Christe, deus vitae spes unica terris. Salutifera lex*: ICUR 4140, 1-2 *tibi munera solvo/parva salutiferae reddens nunc premia legis* (Rome, CE non funéraire, du pape Symmaque 498-514). *Salutifer, a, um*: inscriptions chrétiennes: ILCV 976, 2 *digna salutifero munera ventre tuo* (*supra* p. 361); ILCV 1523 *salutifero die Paschae* = jour du baptême (*infra* p. 366); CIL XI 307, 7-8 (Ravenne, CE funéraire d'un évêque, + vers 606) *cuncta salutifero disponens tempore secla/te pius ... Christus ... dedit*; Vives, ICERV 283, 13 (près de Saragosse, éloge d'un

saint abbé +558, par Venance Fortunat) *plura salutiferis tribuens miracula reb(us)*; AE 1953 n. 49, 2 (Mactar, IVe ou VIe siècle, CE funéraire d'un médecin) *salutiferas curas humanis debebat corporibus*; cmp. ILCV 967, 34 (Rome, carmen funéraire du pape Libère 352-366) *haec (= fides) sincera salubris*; déjà, les inscriptions (à réminiscences) païennes: CIL III 1572 = ILS 3437 *Herculi salutifero ... pro salute*; RevArchéol. 4, 7 (1906) 271 n. 167, 1 (écho mythologique, not. la torche de Cupidon, par Luxorius) *igne salutifero.*

[65] Sur ce texte, voir Chr. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960, p. 39; Fr. Tolotti, *Le absidi di San Silvestro a Roma e di San Nazaro a Milano*, dans *Mél.Ecol. Franç.Rom. (Antiq.)* 85 (1973) 713-754, particul. 737-738.

[66] A propos de ILCV 2068: E. Josi, *La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, dans *Saecularia Petri et Pauli*, Città del Vaticano 1969, pp. 167-168.

[67] En plus, *pati*, de la part du Christ: 18 fois. (L'instrument de) la passion des martyrs: ILCV 976, 6 (*sub pedibusque iacet passio cuique sua*); Ihm, *Dam.* 77, 9 (*horum virtutes quem passio lecta docebit*). Cmp. ICUR 4126, 4 (*dum crucis in patibulo suspensus stipite martyr*: l'apôtre André); Le Blant 182, 6-7 (*testes/qui veram docuere fidem cruce sanguine morte*).

[68] *Redemptio*: 16 fois, *redimere*: 6 fois. L'inscription ILCV 374 (*redemit divinorum semper in p[ace])* ne m'est pas claire. Voir W. Elert, *Redemptio ab hostibus*, dans *Theol.Lit.Zeit.* 72 (1947) 265-270 (la *redemptio* de la condition d'esclave chez saint Paul).

[69] Kajanto, *o.c.* (1963), p. 112; (1965), pp. 135, 355. ILCV 4837, 9-10 *aeterna in luce manebit/redemta* ou *Redemta*?: on préférerait *Redemta*, vu que si non l'inscription qui est complète, ne mentionne pas le nom de la défunte. L'interprétation de ILCV 1614 = ICUR 11102 (*redemptus vulner[e Xpi?]*) n'est pas assurée. ILCV 1615 *hic quiescit in pace redemptus qui vixi* ...: A. Ferrua, dans *Suppl.ILCV* par Moreau-Marrou *s.n.*, préfère lire *Redemptus*. Gose, *Frühchr.Inschr.Trier* 643, 3 *h]eredem tum = ...]e redemtum* ou *Redemtum* (le nom *Redemptus* ne se rencontre pas à Trèves). Cmp. CE 2188, 1.2.4: *crux ... hominum redemtio .../... Christus ... homines redemit cunctos/... Christi morte redempti* (*infra* p. 373); C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlichen lateinischen Poesie*, München 1926, repr. Hildesheim 1975, pp. 162-166, v. 22: *tot crede redemptos* (sécurité assurée par de nouvelles fortifications).

[70] Eph 1:7 *in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum*, = Col 1:14; Hebr 13:12 *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum*; 1 Petr 1:18-19 *redempti estis ... pretioso sanguine ... Christi*; Apoc 5:9 *occisus es et redemisti nos Deo in sanguine tuo*; cmp. 1 Petr 2:24 *cuius livore sanati estis* (= Is 53:5). Cmp ILCV 1614 (citée *supra* n. 69); surtout ILCV 1513f, 1-2 *fons ... vitae .../sumens de Christi vulnere principium* (cf. Jo 19:34; 1 Jo 5:5-8); ICUR 4134, 2 *funderet in ligno patulo cum sanguinis ostrum* (*infra* p. 373). Le (culte du) Saint-Sang: F. Grandchamp, *La doctrine du sang du Christ dans les Epîtres de saint Paul*, dans *Rev.Théol.Philos.* 11 (1961) 262-271; A. A. Maguire, *Blood and Water. The Wounded Side of Christ in Early Christian Literature*, Washington 1958; A. J. Pollack, *The Blood of Christ in Christian Greek Literature till the Year 444 A.D.*, Carthagena/Ohio 1956; J. H. Rohling, *The Blood of Christ in Christian Latin Literature before the Year 1000*, Washington 1932.

[71] V. Loi, *Il verbo latino vivificare*, dans *Annal.Istit.Orient.Napoli* 7 (1966) 105-117.

[72] L'imitation ingénue, maladroite de l'épitaphe damasienne dans Ferrua, *Dam.* 12^{1} = ICUR 1758 (fin IVe s.) témoigne du rayonnement que celle-ci semble avoir eu. Interprétation théologique: W. A. van Roo, *The Resurrection of Christ: Instrumental Cause of Grace*, dans *Gregorianum* 39 (1958) 271-284; L. M. Mendizábal, *La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo*, dans *ibid.*, pp. 494-524. Aperçu historique: M. Bouttier, *Le sens de la résurrection dans la vie des premiers chrétiens*, dans *Lumière et Vie* 21, 107 (1972) 79-90; G. Gander, *La notion chrétienne primitive de la résurrection*, dans *Verbum Caro* 8 (1954) 33-51; A. Hamman, *La résurrection du Christ*

dans l'antiquité chrétienne, dans *Rev.Sc.Relig.* 49 (1975) 292-318, et 50 (1976) 1-24; J. Sint, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde*, dans *Zeitschr. Kath.Theol.* 84 (1962) 129-151. Voir références bibliographiques *supra* n. 5 et 15.

[73] Cmp. AE 1921 n. 36 *Criste tu solus medicus*: à ce sujet, e.a. P. Monceaux, *Une invocation au «Christus medicus» sur une pierre de Timgad*, dans *Compt.Rend.Acad.Inscr.* (1920) 75-83; J. Carcopino, *L'invocation de Timgad au Christ médecin*, dans *Rend.Pontif.Accad.Rom.Archeol.* 5 (1926-27) [1928] 79-87. Parmi l'abondante littérature du motif *Christus medicus*: R. Arbesmann, *The Concept of «Christus medicus» in St. Augustine*, dans *Traditio* 10 (1954) 1-28; I. Becher, *Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion*, dans *Philologus* 114 (1970) 211-255, particul. 249-255; De Bruyne, *l.c. supra* n. 18, pp. 129-174 (le Christ guérisseur dans les sources iconographiques); P. C. J. Eijkenboom, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Assen 1960; G. Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, dans *Riv.Archeol.Crist.* 48 (1972) 115-141 (d'Ignace d'Antioche à Origène); autres références dans Sanders, *o.c. supra* n. 35, p. 628 n. 2697.

[74] Emplacement métrique identique du lemme dans ILCV 1714, 5-6 (Vercelles, VIe siècle): *noxia vincentes Christo medicante venena/invisi anguis.* Cmp. RevArchéol. 4, 7 (1906) 272-273 n. 171, 4 (Carthage, fin Ve s., auteur Luxorius): *in quibus (herbis) est Genio praemedicante salus.*

[75] Ce thème ne sera pas développé ici, pas plus que celui du Jugement Dernier et de la béatitude céleste. Tout au long du IVe siècle, il ne se rencontre qu'une dizaine de fois: ILCV 4933, 5-7 = Frey 476, déb. IIIe s.; 3458, 9-10.13, vers 300; Ferrua, *Dam.* 12, 6 imité dans ICUR 1758 = Ferrua, *Dam.* 12[1]; ILCV 316, 8 de 382; 98, 4, Picénum, fin IVe s.; 3341, 4 d'env. 400; 3482, 8, de Nola, env. 410-420. Au total, il n'y a pas beaucoup plus de 100 inscriptions latines, dont un quart en prose, qui font mention de la résurrection des corps: manifestement, l'épitaphe est une tranche de la vie quotidienne *hic et nunc*, et non pas une vue sur l'avenir eschatologique. A ne pas oublier cependant, le nom chrétien de *Anastasius/a* (l'équivalent latin serait-il *Reparatus/a*?: voir *infra* n. 103): Kajanto, *o.c.* (1963), pp. 111-112. La «résurrection» dans les CE non-chrétiens: CE 98, 9-11 *quam siqua pietas insitast caelestibus,/viventi ingenio soli et luci reddite,/altoris memorem*; CE 1144, 7 *me quem nulla dies poterit visura renasci*; surtout CE 1318, 5-6 *set tamen ad Manes foenix me serbat in ara/qui mecum properat se reparare sibi.* L'idée de «renaissance»: E. Eichler, *Wiedergeburtssymbole auf antiken Münzen*, dans *Mitteil.Oesterr. Numism.Gesellsch.* 14, 5 (1965) 44-46; J.-P. Martin, *Hadrien et le Phénix. Propagande numismatique*, dans *Mélanges W. Seston*, Paris 1974, pp. 327-337; M. Christol, *L'image du phénix sur les revers monétaires, au milieu du IIIe siècle: une référence à la crise de l'empire?*, dans *Rev.Numism.* 18 (1976) 82-96.

[76] D'autres loci: RevArchéol. 4, 7 (1906) 191-192 n. 155A, 2-3 (Carthage, carmen baptismal, vers 500); AE 1971 n. 493, 3 (Afr. Procons., CE funéraire, vers 600); ICUR 4159, 3-6 (Rome, épitaphe métrique de Boniface IV + 615); ICUR 4162, 17-18 (Rome, CE funéraire de Boniface V + 625). Littérature: Cerfaux, *o.c.*, pp. 77-83; J. Rivière, *Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères*, dans *Rev.Sc.Relig.* 4 (1924) 43-64 (Origène, les Pères d'Orient); *ab eod., Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les apologistes et les premiers Alexandrins*, dans *Bull.Litt.Ecclés.* 31 (1930) 5-20; Sanders, *o.c. supra* n. 35, pp. 236-237.

[77] Cf. 1 Cor 15:55, plus fort que Is 25:8, et accomplissement d'Os 13:14. Le Christ triomphe de la Mort et du Démon: M. Goguel, *Le caractère de la foi à la résurrection dans le christianisme primitif*, dans *Rev.Hist.Philos.Relig.* 11 (1931) 329-352; R. Leivestad, *Christ the Conqueror. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*, London 1954; H. Riesenfeld, *La descente dans la mort*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel 1950, pp. 207-217; Sanders, *o.c. supra* n. 35, pp. 160-161, 193-194, 221-222, 233-235, 246-248, 262-263; E. Sauser, *Das Paschamysterium in den*

sog. frühchristlichen Passionssarkophagen, dans *Festschrift J. Quasten*, II, Münster 1970, pp. 654-662; *infra* n. 133.

[78] Ou à ses saints, p.ex. De Rossi, ICUR II 113, 79, 9 en l'honneur de saint Pierre (Spolète, A.D. 402-418): *victor enim mundi superata morte triumphans.*

[79] Base néotestamentaire: 1 Cor 15:22.45.54.

[80] A propos de ILCV 1841: F. J. Doelger, *(...) Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand*, dans *Ant.u.Christ.* 4 (1934, repr. 1975) 152-187 (la symbolique du 8); M. Mirabella Roberti, *Il Battistero di Sant'Ambrogio a Milano*, dans *Rech.Augustin.* 4 (1966) 3-10, particul. 8-9; O. Perler, *L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De Sacramentis de saint Ambroise*, dans *Riv.Archeol.Crist.* 27 (1951) 145-166 (serait rédigée par Ambroise entre 386 et 397); G. B. Pighi, *Commentariolus electorum*, dans *Aevum* 18 (1944) 14-51, spécial. 16-17.

[81] CIL XI 275: voir P. Kuenzle, *L'epigramma nell'arco di S. Croce a Ravenna riportata da Agnello*, dans *Studi Romagnoli* 3 (1953) 79-86; Cl. Nauerth, *Agnellus von Ravenna. Untersuchungen zur archäologischen Methode des ravennatischen Chronisten*, München 1974, pp. 91-94.

[82] La mort, mourir avec le Christ: K. Rahner, *o.c.* (1959^{2}), pp. 52-72. Dans l'épigraphie païenne, la mort suivie de la rétribution: CE 525, 1; 1277, 1-2; 1326, 1-3; 1559, 13-16; 1959, 1.3. Comparaison entre la mort du chrétien et celle du stoïcien: V. Stegemann, *Christentum und Stoïzismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jahrhundert nach Christus*, dans *Die Welt als Geschichte* 7 (1941) 295-330; R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971, pp. 120-121.

[83] Eu égard au genre de la documentation en cause, à l'époque tardive et au langage spécifique du formulaire résurrectionnel chrétien, il n'y a pas lieu présentement de faire la comparaison entre les divinités «de mort et de résurrection» non-chrétiennes et le *Christus passus et resurgens* (Mt 16:21; Mc 8:31; Lc 9:22; 24:46; Act 17:3; cmp. Lc 24:26). Ce comparatisme a été largement exploité par la science, surtout allemande. Citons pour mémoire: W. Baumgartner, *Der Auferstehungsglaube im alten Orient*, dans *Zeitschr.Missionsk.Religionswiss.* 48 (1933) 194-214 = réimpr. dans *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*, Leiden 1959, pp. 124-146; M. Brueckner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen 1908, réimpr. 1920; J. Leipoldt, *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig 1923; A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt*, I-II, Helsinki 1944-1946; Fr. Noetscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926; W. Poetscher, *Die «Auferstehung» in der klassischen Antike*, dans *Kairos* 7 (1965) 208-215 (traces rares, tant en grec qu'en latin); K. Pruemm, *I cosiddetti «dei morti e risorti» nell'Ellenismo*, dans *Gregorianum* 39 (1958) 411-439; Pruessner, *o.c.*; G. C. Ring, *Christ's Resurrection and the Dying and Rising Gods*, dans *Cath.Bibl.Quart.* 6 (1944) 216-229.

[84] Détenteurs de la Parole: p.ex. CIL V p. 619 n. 3, 6 (= Ennod., *Carm.* 2, 79 CSEL): *cana tener populis dogmata disseruit*; Hoffiller & Saria, *Ant.Inschr.Jugoslav.*, I, Zagreb 1938, n. 16, 3-4 (VIe siècle, évêque de Céleia): *sup quo pastore b(e)a[to]/didicimus Domini legem pia voce ca[nente].* Clivage: H. J. Carpenter, *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries*, dans *Journ.Theol.Stud.* 14 (1963) 294-310.

[85] *Supra* n. 19. En plus, Ch. de Beus, *De oud-christelijke doop en zijn voorgeschiedenis*, I-II, Haarlem 1945-1948; V. Iacono, *La παλιγγενεσία in S. Paolo e nell' ambiente pagano*, dans *Biblica* 15 (1934) 369-398; J. Leipoldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, Leipzig 1928; A. G. Luiks, *Baptisterium. De bediening van de doop in de oud-christelijke kerk*, Kampen 1975; R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin 1929; F. Wieland, *Wiedergeburt in der Mithrasmystagogie und in der christlichen Taufe*, dans *Festgabe A. Knöpfler*, München 1907, pp. 329-348.

[86] Les débuts de l'archéologie et de l'épigraphie «chrétiennes» remontent aux premières décennies du IIIe siècle: A. Ferrua, *L'epigrafia cristiana prima di Costantino*, dans *Att.IX*

Congr.Internaz.Archeol. Crist., I, Città del Vaticano 1978, pp. 583-613; G. Ch. Picard, *L'Empire romain et le christianisme d'après le témoignage de l'archéologie*, dans *Civilisation romaine* (*Table Ronde* n° 157), Paris 1961, pp. 75-86; A. M. Schneider, *Die ältesten Denkmäler der römischen Kirche*, dans *Festschr.Feier 200j.Besteh.Akad. Wiss.Göttingen*, II, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1951, pp. 166-198; G. Stuhlfauth, *Kleinere Beiträge zur altchristlichen Epigraphik*, dans *Byz.-Neugriech.Jahrb.* 6 (1928) 164-168. A remarquer que Ferrua, *l.c.* p. 598, relève deux graffiti de Pompéi: CIL IV 679 (*christiani*) et 3200c (*fidelis in pace*); H. Kaehler, *Die frühesten christlichen Denkmäler*, dans *Disputationes Salonitanae 1970*, Split 1975, pp. 45-50, avance que les trois (traces de) croix découvertes à Pompéi et Herculanum seraient d'origine chrétienne; A. Baldi, *La Pompei giudaico-cristiana*, Cava dei Tirreni 1964, pp. 25-28 (CIL IV 679), 35-40 (la croix); la thèse de «la croix chrétienne de Herculanum»: défendue par A. Maiuri, dans *Rend.Pontif. Accad.Rom.Archeol.* 15 (1939) 193-218, critiquée par G. de Jerphanion, dans *Orient. Christ.Period.* 7 (1941) 1-35, réfutée par L. De Bruyne, dans *Riv.Archeol.Christ.* 21 (1944-45) 281-309. La vulgarisation fait remonter les premières traces archéologiques à Rome aux environs de 100: J. Daoust, *Les catacombes romaines*, dans *Bible et Terre Sainte* 143 (1972) 8-15. Contre l'interprétation chrétienne d'une quinzaine d'inscriptions latines de Rome, remontant fut-il dit aux premières décennies du IIe siècle: M. Bonfioli & S. Panciera, *Della cristianità del «collegium quod est in domo Sergiae Paullinae»*, dans *Rend.Pontif.Accad.Rom.Archeol.* 44 (1971-72) 185-201. Les attestations épigraphiques les plus anciennes (4 croix rudimentaires et 2 graffiti en grec) dateraient des env. de 50, selon E. L. Sukenik, *The Earliest Records of Christianity*, dans *Americ.Journ.Arch.* 51 (1947) 351-365 (découverte à Jérusalem, en 1945, d'une chambre tombale à ossuaires; confirmée par B. Bagatti, dans *Riv.Archeol.Christ.* 26, 1950, pp. 117-120). Sur la latinité judéo-chrétienne: J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, pp. 19-117 (pas de références aux sources non-littéraires); déjà *ab eod.*, *La littérature latine avant Tertullien*, dans *Rev.Etud.Lat.* 48 (1970) 357-375. La latinisation des communautés chrétiennes se met en branle au cours du IIe siècle: Chr. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, dans *Vig.Christ.* 3 (1949) 67-106, 163-183.

[87] ILCV 1546 (Capoue): *[h]ic requiescit ... [in] somno pacis cum [s]igno fidei, quae vixit ...*; ILCV 1547, 1 (Bolsène, env. Ve s., carmen funéraire d'un jeune homme): *nuper praeclaro signatus munere Crhisti.* ILCV 1544 et 1545 cum adn.: probabl. pas d'allusion au baptême. *Signum fidei* = baptême, dans le *Memento defunctorum*: J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, II, Wien-Freiburg-Basel 1962^5, pp. 301-302. Le baptême, mystère du salut: A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris 1953; H. Rahner, *o.c.* (1945), pp. 101-123.

[88] Les formules en prose, dont question, précèdent d'une bonne génération l'expression métrique: Sanders, *l.c.* (1978, *supra* n. 33).

[89] Rien qu'une forme verbale (abrégée): *acc(epit)* dans ILCV 1532, Rome, de 251-261; *accepit*: ILCV 1531, Rome, du IIIe s.; *cra[tiam] accepit*: ILCV 3315, Rome, de 268 ou 279; *percepit*: ILCV 1540, Autun, vers 300 et ILCV 1539, Rome, de 338, etc. Le terme technique *baptizatus* n'apparaîtra, dans une inscription dûment datée, qu'en 459 (ILCV 1510, Rome); H. L. Hempel, dans *Röm.Quartalschr.Altert.* 61 (1966) 72-87, texte 84-85: *praescriptum* en prose d'une épitaphe métrique de Rome, sur un sarcophage dont le style daterait des années 330-340 (ce qui me semble trop haut quant au texte): *bat. IIII Non.April.*

[90] Questions de terminologie: E. Dinkler, *Die Taufterminologie in 2 Kor. I, 21 f.*, dans *Neotest. et Patrist. Freundesgabe O. Cullmann*, Leiden 1962, pp. 173-191; H. A. Echle, *The Terminology of the Sacrement of Regeneration According to Clement of Alexandria*, Washington 1949; V. Loi, *Note sulla terminologia battesimale latina*, dans *Studia classica et orientalia A. Pagliaro*, III, Roma 1969, pp. 67-84.

[91] ILCV 61, 9. *Fons sanctus*: ILCV 1838A, 2. *Fons sacer*: ILCV 1517, 2; 1786A, 3; 1838, 1 (l'inscription ILCV 972, 3 n'est pas baptismale); Vives, ICERV 345, 1 (*sacr[o*

fonte]); G. Ch. Picard, dans *Bull.Com.Trav.Hist.* (1951-52) 212 n. 36, 3 (*sa]cro fonte*). *Fons*, tout court: ILCV 55, 6.13; 1512, 4; 1513c, 2 et g, 1; 1516, 3; 1840, 2; 1841, 2 (ILCV 1514b, 2 et 1760, 9 ne font pas allusion au baptême); CIL V p. 623 n. 14, 1; CIL XI 274, 1; AE 1941 n. 97, 2 = 1945 n. 54 = 1962 n. 380; Ihm, *Dam.* 101, 7; RevArchéol. 4, 7 (1906) 191-192 n. 155 E, 2. Le salut par le (bain du) baptême: Tit 3:5 (*salvos nos fecit per lavacrum*); 1 Petr 3:21 (*vos ... salvos facit baptisma*). Le thème des eaux vives: A. Allgeier, *Vidi aquam. Exegetisches zur Begriffsgeschichte der altchristlichen ἰχθύς-Symbolik*, dans *Röm.Quartalschr.Altert.* 39 (1931) 23-41; J. Daniélou, *Le symbolisme de l'eau vive*, dans *Rev.Sc.Relig.* 32 (1958) 335-346; J. Fontaine, *Le pèlerinage de Prudence à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vives*, dans *Oikoumene*, Catania 1964, pp. 243-266; M. Kohler, *Des fleuves d'eau vive. Exégèse de Jean VII, 37-39*, dans *Rev.Théol.Philos.* 10 (1960) 188-201. Le symbolisme des rites et des fonts: W. M. Bedard, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, Washington 1951; J. Daniélou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu Vivant* 1 (1945) 17-43 (chez Ambroise et Cyrille de Jérusalem); D. di Manzano, *Il simbolismo del fonte battesimale esagonale*, dans *Aquileia Nostra* 39 (1968) 49-56; F. J. Doelger, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses, I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl* (...), dans *Ant.u.Christ.* 4 (1934, repr. 1975) 152-187 (*supra* n. 80); D. Iturgaiz, *Baptisterios paleocristianos de Hispania*, dans *Anal.Sacr.Tarrac.* 40 (1967) 209-295 (tout au plus, trois témoignages épigraphiques pp. 254-256, plan octogonal pp. 275-277); A. Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris 1962 (plans de plus de 400 baptistères et cuves baptismales, des IIIe-VIIe s., dont 4 à Milan p. 108, 6 à Rome pp. 122-123); C. F. Rogers, *Baptism and Christian Archaeology*, Oxford 1903.

[92] ILCV 1513f, 1; ILCV 1839, 1. Cmp. Ps 35:10 *apud te est fons vitae.*

[93] *Xpi*: ILCV 92, 3; cmp. ICUR 4114, 6: *fons*, un des noms du Christ. *Dei*: ILCV 2172, 4. *Gloriosus*: ILCV 1523; cmp. 1840, 2: *pulcrius ecce nitet renovati gloria fontis. Purifluus*: ILCV 1841, 8. *Divinus*: ICUR 4112, 3. *Inclytus*: Ihm, *Dam.* 101, 1.

[94] ILCV 1760: J. Zettinger, *Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom*, dans *Röm.Quartalschr.Altert.* 16 (1902) 326-349, particul. 331-336.

[95] ILCV 55, 13-14 (*quem Xpi gratia purgans/protinus albatum*); 63B, 9 (*donatus munere Christi*); 92, 5 (*aeternumq. datur casto baptismate munus*); 1547, 1 (*praeclaro signatus munere Crhisti*); ICUR 4128, 4 (*Christus ut capias te sua dona vocat*); ICUR 4136, 2 (*conserva in nobis donata charismata Ihesu*); Vives, ICERV 338, 3 = CE 1918 (Bétique, IVe-déb. Ve s., carmen probabl. baptismal): *donante deo, sitientes sumite vi[tam]*; P. Styger, dans *Riv.Archeol.Crist.* 5 (1928) 151, v. 7 (*praecellens munere Xpti*); Hempel (*supra* n. 89), v. 5 (*felici ... dono*); Wallach (*supra* n. 43), v. 3 (*iste medelliferi monstravit dona lavacri*). *Munus Christi* autre que le *munus* baptismal: ILCV 163, 3; 1031, 1. La «grâce du Christ» (*gratia*) n'est pas mentionnée dans le seul cadre de l'acte baptismal: ILCV 247, 11 (*excelsi gratia Christi*); 1054, 8 (*divina gratia*); 1098, 9 (*tua mici gratia longa perennis*); 2031, 3 (*perseverantibus tribuet deus gratia*); ICUR 4135, 1 (*pectoribus nostris adsit tua gratia Christe*); AE 1923 n. 81, 4 (*percipias gra]tiam quisquis haec sacra perh[auris]*: allusion à la vie sacramentelle assurée par l'Eglise); AE 1975 n. 115, 3 (*ornat quam gratia Christi*: correction de A. Ferrua, dans *Rend.Pontif.Accad.Rom. Archeol.* 46, 1973-74, p. 140 à O. Marucchi, dans *ibid.* 6, 1927-29, p. 136); Fiebiger-Schmidt, *Inschriftensamml.Gesch.Ostgerm.*, p. 119 n. 245, 2 (*iam tua subiectos sol[etur] gratia servos*); Vives, ICERV 315, 8 (*quibus, Xpe, tuis muneribus pro hoc sit gratia plena*); Vives, ICERV 349, 19-20 (*Martine, tuorum/gratia signorum*); Vives, ICERV 353, 10 (*suppleat hoc, petimus, gratia plena tibi*); R. Egger, dans *Bonn.Jahrb.* 154 (1954) 156-157 n. 23 (*gracia plen[a obiit ...]*); N. Lamboglia, dans *Riv.Stud.Ligur.* 22 (1956) 228, v. 2 (*grat[ia] tu superas [... I]hesu*).

[96] 1 Cor 6:11 *sed abluti estis, sed sanctificati estis*; Ephes 5:26 *ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo vitae.*

[97] Hebr 10:22 *aspersi corda a conscientia mala et abluti corpus aqua munda.* ILCV 55, 6 (*meras aquas*); 1514, 2 (*mundior amne fides*).

[98] Emprunt au récit du baptême de Jésus: Mt 3:13-17; Mc 1:9-11; Lc 3:21-22; Jo 1:29-34. Voir ILCV 1966B. Les paroles de Jean Baptiste (Jo 1:29), reproduites par une inscription sacrée de Salonae: ILCV 2436 (*e]cci agnus [d]ei, qui tollit [pec]catum seculi*); cmp. ICUR 4147, i, 1-2 (*ostendis Christum populis Baptista Iohannes/hic est agnus et hic qui tollit crimina mundi*); voir F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*, Wien 1963. Le Jourdain, «type» du baptême: Lundberg, *o.c.*, pp. 146-166.

[99] A propos de ILCV 1838A: Zettinger, *l.c.*, pp. 338-339.

[100] Act 22:16 *baptizare et ablue peccata tua*; Rom 6:6 (le contexte est baptismal); Hebr 10:22 (*supra* n. 97); 1 Petr 3:21 *vos ... salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio in Deum.* Deponere: *crimina deposuit fonte renata dei* (ILCV 2172, 4); *ut transacta queas deponere crimina vitae* (Ihm, *Dam.* 103, 7).

[101] Cmp. Le Blant 557, 29 (chute d'Adam). Le péché originel: CIL XI 258, 21-24 (Ravenne, légende non funéraire); O. Marucchi, dans *Nuov.Bull.Archeol.Crist.* 13 (1907) 181, vv. 1-8 (Rome, IIIe siècle, texte à rattacher à ILCV 2392). Voir H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen 1908; J. Freuendorfer, *Erbsünde und Tod beim Apostel Paulus*, Münster 1927.

[102] Le pardon du péché, mentionné dans les inscriptions hors du contexte baptismal: ILCV 412, 9 (Rome, CE funéraire, A.D. 539); 1310, 14 (Rome, carmen funéraire: *purificante deo*); 1915 (Maurét.César., A.D. 408, inscription votive en prose); 3421, 6 (Nemi, CE funéraire: *magna est pietas Xpi redonare deli<c>ta*); ICUR 13355, 6 (Rome, épitaphe, A.D. 389); CIL XI 331, 4 (Ravenne, éloge probabl. médiéval du martyr Serge); AE 1972 n. 274, 3 (env. de Séville, vers 650, épitaphe métrique par Eugène de Tolède: *sic XTS vobis dem(i)t[ta]t debita clem[en]s*); Reynolds & Ward Perkins, *Inscript.Rom.Tripol.*, Roma 1952, n. 214 (Sabratha, inscr.fun.: *dica[t] tibi Dns remissa sunt tibi pecata*); RivAC 51 (1975) 158-160 n. 19 (Tripolit., épitaphe en prose: *audias in illa die bocem Dni IH(es)U XPI dicentis: remissa sunt tibi unibersa delicta*). Voir l'étude de Vogel, citée *supra* n. 41; C. Torres Rodríguez, *El «confessus» y «confessor» de las lápidas sepulcrales y de los cartularios gallegos, residuo tardío de una antigua disciplina penitencial*, dans *Cuad. Estud.Gall.* 17 (1962) 154-174; voir E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster 1973.

[103] Jo 3:5 *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto* etc.; Tit 3:5 *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti.* Déjà AE 1946 n. 84, 11 (à lire dans Vermaseren & Van Essen, *o.c. supra* n. 20, pp. 187-240): *pi(e) r(e)b(u)s renatum dulcibus atque creatum.* ILCV 63B, 18: *renovatus* par le baptême, ou par la mort chrétienne; CIL XI 262, 8 (*mox reparatus abit corpore Christe tuo*: l'Eucharistie); cmp. CE 1233, 12 (*et reparatus item vivis in Elysiis*); AE 1925 n. 41, 1 (*si par vivendi reparatur gratia Manes*). *Renovatus/a* a servi de nom propre: ILCV 800(?), 2840, 3103C, 3189A; de même, *Reparatus/a*; Kajanto, *o.c.* (1965), pp. 135, 355; *Reparatus*, nom païen: ILS 3366. Voir Buonaiuti, *l.c.*, pp. 295-297; Dey, *o.c.*, pp. 125-126, 132-176; P. Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin 1907; A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, Leipzig 1918; Pruessner, *o.c.*, pp. 58-68; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen 1962, pp. 87-154. — Apulée s'est servi du terme *renatus* pour décrire aussi bien le retour de Lucius à l'état humain (*Met.* 11, 16, 4: *renatus quodam modo*) que l'effet de l'initiation (*ibid.* 11, 21, 7: *quodam modo renatos*); voir J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros, The Isis-Book*, Leiden 1975, pp. 258-259. L'emploi de ce *quodam modo* s'éclaire par un passage de Tertullien (*Apol.* 50, 11) sur la soi-disant résurrection païenne à obtenir grâce à la renommée posthume dont il fait ressortir le contraste avec la résurrection chrétienne: *praestatis et ipsi quodammodo mortuis resurrectionem. hanc qui veram a Deo sperat* etc.

[104] Jo 3:5 et Tit 3:5 (cités *supra* n. 103); 1 Cor 12:13 *in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus.* A ce sujet, G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London 1951; M. Léveillé, *Don de l'Esprit et baptême*, dans *Augustin.Stud.* 7 (1976) 1-46; P. van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit*, dans *Ephem.Theol.Lovan.* 13 (1936) 653-666; Ysebaert, *o.c.*, pp. 56-62.

[105] Col 2:12 *consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis*; 1 Petr 3:21 *vos ... salvos facit baptisma ... per resurrectionem Iesu Christi.*

[106] *Renatus*, nom chrétien: Kajanto, *o.c.* (1963), p. 112; (1965), pp. 135, 355; exemple païen: CIL VI 2318 = ILS 4984. *Neophytus*: la première attestation datée est de 348 (ILCV 1477, Rome). Voir encore P. Monceaux, dans *Compt.Rend.Acad.Inscr.* (1922) 405-406, v. 1 (*gentes t] empus erit omnes in fonte [renasci*); ICUR 8574, 7 (*innox nofita*); AE 1975 n. 61, 18 (*qui dignus neofitus ut in eo loco poneretur*; revision de ILCV 4755 par A. Ferrua, dans *Rend.Pontif.Accad.Rom.Archeol.* 47, 1974-75, pp. 115-128). Voir L. Boesing, *Zur Bedeutung von «renasci» in der Antike*, dans *Mus.Helvet.* 25 (1968) 145-178; H. Wagenvoort, *«Rebirth» in Antique Profane Literature*, dans *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden 1956, pp. 1-29; Ysebaert, *o.c.*, pp. 89-119 (*regeneratio* dans le paganisme).

[107] Ne faut-il pas lire *Renatus*, puisque l'épitaphe ne mentionne pas d'autre nom? L'enfant n'avait-il pas encore de nom, le v. 1 le citant comme *nominandus*? Voir J. Gagé, *Une épitaphe chrétienne d'Afrique*, dans *Rev.Hist. Philos.Relig.Strasb.* 9 (1929) 377-381; *Sur deux inscriptions chrétiennes d'Hippone*, dans *Bull.Acad.Hippone* 37 (1930-35) 37-55, ici 37-45; E. Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*, Paris 1958, pp. 239-240; H.-I. Marrou, *Mosaïques chrétiennes de Ténès*, dans *Bull.Archéol.Algér.* 1 (1962-65) 227-233, ici 230.

[108] 1 Cor 12:13. Voir ILCV 1513c, 1-2; Vives, ICERV 352, 11-12.

[109] Mc 16:16; Jo 3:5. Voir ILCV 1513g, 2; RevArchéol. 4, 7 (1906) 191-192 n. 155A, 4.C, 1-2; RivAC 34 (1958) 210, vv. 1-2.

[110] Jo 3:5; 1 Cor 12:13; Tit 3:5. Voir ILCV 1513a, 1-2.c, 1-2.d, 1-2; ICUR 4136, 1.

[111] Jo 19:34-35; 1 Jo 5:6-8. Voir ILCV 1513f, 1-2.

[112] Mort et baptême: Rom 6:3-4; Col 2:12; voir ILCV 61, 9-10; ICUR 4112, 2; RevArchéol. 4, 7 (1906) 191-192 n. 155, 3; Lundberg, *o.c.*, pp. 201-228; Ysebaert, *o.c.*, pp. 53-56. Selon G. Cuscito, *Depositus in hanc piscinam. Morte e risurrezione nell'antico cristianesimo aquileiese*, dans *Aquileia Nostra* 42 (1971) 57-62, et *Valori umani e religiosi nell'epigrafia cristiana dell'Alto Adriatico*, dans *Antichità Altoadriatiche* 2 (1972) 176-196, particul. 182. 193, le terme *piscina* de l'inscription funéraire en prose AE 1975 n. 409 (*depositu]s in hanc pis[cinam pausat i]n pace*), désignant le tombeau, ferait allusion au lien existant entre le baptême et la mort (*piscina* = tombe: ILCV 784 adn., 838, 839 cum adn.; L. Lupaş, *Denumirile mormîntului în Latină*, dans *Studii Clasice* 5, 1963, pp. 111-135, n'a pas relevé le terme *piscina*). Baptême et résurrection: Col 2:12; 1 Petr 3:21; voir ILCV 1841, 4-5. *Illuminatio* baptismale (φωτισμός): ILCV 55, 7-8; 1841, 4-5; cmp. AE 1939 n. 78: *[accedi]te ad D(e)u(m) et inlumin[amini]* = Ps 33:6, dans le baptistère de Djémila (voir H. Grégoire, dans *Byzantion* 13, 1938, pp. 589-593; 14, 1939, p. 317 y ajoute un cas analogue, en grec: *Mon.As.Min.Ant.* VI n. 385, 3); Le Blant 594 (p. 390), 1-2 = Paul.Nol., *Epist.* 32, 5: *hic reparandarum generator fons animarum/ vivum divino lumine flumen agit*; voir M. Raoss, *Illuminazione misterica e illuminazione battismale nei Padri dei primi secoli*, dans *Riv.Rosmin.Filos.Cult.* 57 (1963) 180-188; Sanders, *o.c. supra* n. 35, pp. 753-758; Ysebaert, *o.c.*, pp. 157-178.

[113] A part une réminiscence d'ordre littéraire: ILCV 63B, 4. Voir toutefois ILCV 1513a, 2. Cmp. ILCV 1966B; CIL XI 274, 1; Rugo (*supra* n. 26) I n. 1, 3-4.7 (Cividale, *ad fontes*, fin VIIIe s.: *mysticum babtismatae sacrabit veniens Xps/ hoc in Iourdannen nitens piorum patuit regnum/ [...] quos regat Trinitas vera); supra* n. 98. Le caractère baptismal et trini-

taire de Vives, ICERV 344 *[i]n D[omino] eter[no et uno in Tri]nitate hec [sunt sacrata fluenta]* n'est pas sûr (restitutions de F. Fita; voir Iturgaiz, *l.c. supra* n. 91, pp. 255-256).

[114] ILCV 1513: Zettinger, *l.c.*, pp. 326-329; F. J. Doelger, *Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte (...)*, dans *Ant.u.Christ.* 2 (1930, repr. 1974) 252-257; H. Schmidt, *De inscriptie in het baptisterium van de Sint Jan in Lateranen*, in *Tijdschr.v.Liturg.* 33 (1949) 58-59. Formule de «credo»: à citer Ferrua, *Dam.* 4, 5-6: *una Petri sedes, unum verumq. lavacrum;/vincula nulla tenent [quem liquor iste lavat]*; voir Zettinger, *l.c.*, pp. 331-336.

[115] De Rome, 18 inscriptions sur les 30 en question: 12 carmina *ad fontes* et 6 épitaphes, dont les destinataires ne sont pas d'un niveau modeste: ILCV 55 (roi saxon), 63B (consul), 1515 (sarcophage de marbre à datation consulaire), 1515A; ICUR 13814b; RQA 61 (1966) 84-85 (sarcophage remarquable). Non inclus les poèmes baptismaux que des auteurs de renom ont destinés à la «publication» épigraphique: p.ex. Prudent., *Perist.* 8; Paul.Nol., *Epist.* 32, 3.5; Ennod., *Carm.* 2, 20; ILCV 1518, 1-2 et 1786Ba, 2 (inscriptions baptistériales de Rome); *Karthago* 9 (1958) 260-262: *tessellu(m) aequori perenni posuerunt* (Kélibia, cuve baptismale, dédicace en prose, VIe siècle); cmp. Le Blant I 206, 6.

[116] La résurrection et la Parousie constituant les données fondamentales de l'attente paléochrétienne, point n'était besoin de célébrer l'humiliation du Christ en croix. Il se peut que le fait historique de la crucifixion se prêtât ainsi d'autant mieux à la risée des non-croyants. Voir E. Staedler, *Il crocifisso blasfemo del Palatino: un disegno votivo?*, dans *Bull.Comm.Archeol.Rom.* 63 (1935) 97-102; P. Maser, *Das sogenannte Spottkruzifix vom Palatin*, dans *Altertum* 18 (1972) 248-254.

[117] L'enseignement des Synoptiques: Mt 10:38 (*qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus*); 16:24; Mc 8:34; Lc 9:23; 14:27.

[118] Col 1:20 *per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.* Prédication: F. Dreyfus, *La Croix dans la prédication et la catéchèse apostoliques*, dans *Maison-Dieu* 75 (1963) 6-22. La Croix, mystère du salut: H. Rahner, *o.c.* (1945), pp. 73-100; O. Casel, *Mysterium des Kreuzes*, Paderborn 1954.

[119] La croix latine, surmontée du christogramme constantinien qui s'entoure d'une couronne de laurier, s'appellera l'*anastasis*: Wilpert, *o.c. supra* n. 7, pp. 62-65.

[120] Voir A. Anwander, *Das Kreuz Christi und andere Kreuze*, dans *Theol.Quartalschr.* 115 (1934) 491-515 (influence de la croix non-chrétienne sur la symbolique chrétienne de la croix); B. Bagatti, *Ricerche su alcuni segni delle catacombe romane*, dans *Stud.Bibl.Francesc.* 15 (1964-65) 98-123; C. Caesar, *Observationes ad aetatem titulorum latinorum christianorum definiendam spectantes*, Bonn 1896, pp. 18-20; C. Cecchelli, *Il trionfo della croce. La croce e i santi segni prima e dopo Costantino*, Roma 1954; E. Dinkler, *Zur Geschichte des Kreuzsymbols*, dans *Zeitschr.Theol.Kirch.* 48 (1951) 148-172; *ab eod., Kreuzzeichen und Kreuz. Tav, Chi und Stauros*, dans *Jahrb.Ant.Christ.* 5 (1962) 93-112; F. J. Doelger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, dans *Jahrb.Ant.Christ.* 3 (1960) 5-16; 8-9 (1965-66) 34-42; L. du Jardin, [*Il segno di croce nei monumenti pagani di vari popoli dell'età precristiana*], dans *Riv.Archeol.Crist.* 12 (1935) 176 (un cas d'application: M. Pavan, dans *ibid.* 31, 1955, pp. 102-104: à propos d'une soi-disant communauté chrétienne à Emona vers l'an 100); R. du Mesnil du Buisson, *Sur quelques signes chrétiens*, dans *ibid.* 23-24 (1947-48) 313-325; R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Paris 1957^3; Kaehler, *l.c.* (*supra* n. 86); J. Lindblom, *Altchristliche Kreuzessymbolik*, dans *Stud.Orient.Soc.Orient.Fenn.* 1 (1925) 102-113; W. Michaelis, *Zeichen, Siegel, Kreuz. Ein Ausschnitt aus der Bedeutungsgeschichte biblischer Begriffe*, dans *Theol.Zeitschr.* 12 (1956) 505-525; O. Montelius, *Das lateinische Kreuz*, dans *Mannus* 7 (1915) 281-314 (pp. 284-292: emplois préchrétiens); G. Stuhlfauth, *Die Sinnzeichen der altchristlichen Kunst*, dans *Theol.Blätt.* 18 (1939) 209-224 (origine et signification e.a. de la croix); M. Sulzberger, *Le symbole de la Croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chré-*

tiens, dans *Byzantion* 2 (1925) 337-448 (édit. séparée: Liège 1926); E. Testa, *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Gerusalemme 1962, pp. 230-260; voir *supra* n. 86.

[121] P.ex. la grappe de raisin portée sur une perche par les explorateurs juifs (Num 13:23): O. Nussbaum, *Die grosse Traube Christus*, dans *Jahrb.Ant.Christ.* 6 (1963) 136-143, ici 137-138; E. Kirschbaum, *Monumenti e letteratura nell'iconografia paleocristiana*, dans *Att. VI Congr.Intern.Archeol.Crist.*, Città del Vaticano 1965, pp. 741-749, particul. 747-748 (IVe-Ve s.); L. Eckhart, *"Die grosse Traube Christus" (...)*, dans *Jahrb.Ant.Christ.* 19 (1976) 173-198 (interprétation chrétienne d'un élément du symbolisme funéraire). Voir G. Q. Reijners, *The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature as Based upon Old Testament Typology*, Nijmegen 1965, pp. 11-96 (pour le N.T. et les auteurs jusqu'à Tertullien y compris).

[122] Pas avant le Ve siècle: L. H. Grondijs, *Quelques remarques sur les vantaux extérieurs de S. Sabine à Rome*, dans *Act. Ve Congr.Intern.Archéol.Chrét.*, Città del Vaticano - Paris 1957, pp. 457-465 (fin VIe s.; *ibid.*, pp. 471-485: à dater du Ve s., selon M. D. Darsy); Maser, *l.c. supra* n. 116; Montelius, *l.c. supra* n. 120, pp. 299-314 (pp. 302-303: l'exemple le plus ancien, à dater avant 300, se trouverait sur une gemme, d'origine grecque, trouvée en Roumanie); J. Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*, Leipzig 1904; U. Schubert, *Strukturelemente der frühchristlichen Bildkunst*, dans *Kairos* 19 (1977) 187-202; Staedler, *l.c. supra* n. 116; K. Wessel, *Die Entstehung des Crucifixus*, dans *Byz.Zeitschr.* 53 (1960) 95-111 (essor du thème dans l'empire d'Orient à la fin du VIe siècle). Evolution typologique: L. H. Grondijs, *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Bruxelles 1941, 1947^2; *ab eod., Autour de l'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Leiden 1960, suite à l'ouvrage de A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, München 1956; P. Thoby, *Le crucifix des origines au Concile de Trente. Etude iconographique*, Nantes 1959.

[123] S'agit-il d'une croix sur la tombe (Vives), de l'enterrement dans le transept, ou d'une disposition des corps en forme de croix? La dernière solution est proposée par J. Gil, *Epigraphica*, dans *Cuad.Filol.Clás.* 11 (1976) 566-567.

[124] L'effet du baptême provient de la Croix: Lundberg, *o.c.*, pp. 191-197. Le signe de la croix, lors du baptême: Doelger, *l.c. supra* n. 120, 1 (1958) 5-13; 4 (1961) 9-16; 5 (1962) 10-22; Reijners, *o.c.*, pp. 118-148; C. Vogel, *La signation dans l'Eglise des premiers siècles*, dans *Maison-Dieu* 75 (1963) 37-51.

[125] Le CE de La Gayolle ajoute *summi* à la clausule *rector Olympi* utilisée par Ovid., *Met.* 9, 499 (que *Met.* 2, 60 a devancée par *vasti quoque rector Olympi*) et Lucan. 2, 4 et 5, 620; la réminiscence n'est pas nécessairement directe: le poète gallo-romain Cl. Marius Victor, *Aleth.* 1, 158 et 2, 546 l'avait déjà mise en vogue. *Christi heres*: Rom 8:17; Tit 3:7; 1 Petr 3:22; de même, ILCV 1071, 12; Le Blant 193, 24 = Venant.Fort., *Carm.* 2, 14 (*haeredes Domini*).

[126] ICUR 4131: voir I. Herwegen, *Zur Geschichte des Kreuzoffiziums*, dans *Der Katholik* 90, 1 (1910) 321-324; G. Morin, *Origine de l'antienne de la Sainte-Croix (...)*, dans *Rev.Bénéd.* 27 (1910) 400-402, ici 401.

[127] V. 3: *in gestantes = in se? ita*? le mieux peut-être *ingestantes.* V. 5: *sina = Sion? sinu*? une préférence pour *simul* (cmp. ILCV 1810, 5; 1811, 5)?

[128] 1 Cor 2:2 *non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum et hunc crucifixum.* Cmp. ICUR 4107c, 2 = 4145 *cui caput est Xps despicit ipse suum* (en l'honneur de saint Paul).

[129] *Supra* n. 117. Mt 16:24 *si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.*

[130] Cmp. G. Belvederi, dans *Riv.Archeol.Crist.* 15 (1938) 244: *Cristi signifer Ursus* (env. de Rome, 2e moitié Ve s., épitaphe d'un évêque).

[131] Gal 5:24 *qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt.*

[132] ICUR 4128: voir Zettinger, *l.c.*, pp. 343-346.

[133] Voir CRAI (1973) 113, vv. 2-3 (*supra* p. 000); *supra* n. 126. Littérature, en général: G. Aulén, *Christus Victor*, London 1931; P. Beskow, *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Stockholm 1962; H. Cancik, *Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum*, dans *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, pp. 112-130; Chr. E. Chaffin, *Christus imperator (...)*, dans *Riv.Stor.Lett.Relig.* 8 (1972) 517-527 (interprétation ambrosienne de la IVe églogue de Virgile); E. Fascher, *Gottes Königtum im Urchristentum*, dans *Numen* 4 (1957) 85-113; Chr. Ihm, *o.c. supra* n. 65, pp. 11-41 (*Christus rex et imperator*); J. Kollwitz, *Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit*, dans *Theol.u. Glaub.* 1 (1947) 95-117; Leivestad, *o.c. supra* n. 77; H. Sattler, *Christkönig in der hl.Schrift des Alten und Neuen Testaments*, Eupen 1935; K. Wessel, *Christus Rex. Kaiserkult und Christusbild*, dans *Archäol.Anzeig.* 68 (1953) 118-136; *ab eod., Der Sieg über den Tod. Die Passion Christi in der frühchristlichen Kunst des Abendlandes*, Berlin 1956 (le Christ vainqueur des enfers et de la mort; pas de représentation du Christ en croix). *Christus Rex (regum)*: 1 Tim 6:15; Apoc 17:14; 19:16; en épigraphie: ILCV 201A, 11; 1714, 27; 2368, 1; 2395A; ICUR 4126, 6; 4134, 3; CIL XI 259, 4; AE 1951 n. 45, 1; Fiebiger-Schmidt (*supra* n. 95), p. 119 n. 245, 1.

[134] = A. Frolow, *La relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961, pp. 180-181 n. 34.

[135] Daniélou, *o.c.* (1958), pp. 290-294. Représentations figuratives: R. Berliner, *Arma Christi*, dans *Münchn.Jahrb.Bild.Kunst* 6 (1955) 35-152 (les divers instruments de la Passion); Dinkler, *l.c.* (1962), pp. 100-102; *ab eod., Das Kreuz als Siegeszeichen*, dans *Zeitschr.Theol.Kirch.* 62 (1965) 1-20; J. Doignon, *Le monogramme cruciforme du sarcophage paléochrétien de Metz (...)*, dans *Cah.Archéol.* 12 (1962) 65-87; J. Gagé, *Σταυϱὸς νιϰοποιός. La victoire impériale dans l'empire chrétien*, dans *Rev.Hist.Philos.Relig.* 13 (1933) 370-400 (importance primordiale de la symbolique triomphale de la croix, «le signe qui fait vaincre», dans la liturgie impériale de Byzance); Chr. Ihm, *o.c.*, pp. 79-93 (la croix-trophée); E. Schaefer, *Die Heiligen mit dem Kreuz in der altchristlichen Kunst*, dans *Röm.Quartalschr.Altert.* 44 (1936) 67-104 (à partir de 350: la croix-trophée et non pas la croix-supplice); J. Villette, *Origine et signification d'une scène symbolique chrétienne du IVe siècle*, dans *Rev.Archéol.* 6, 26 (1946) 81-86. La Croix et la gloire (cosmique): Bouyer, *o.c.*, pp. 230-232; J. Daniélou, *Le symbolisme cosmique de la Croix*, dans *Maison-Dieu* 75 (1963) 23-36; Doelger, *l.c. supra* n. 120, 10 (1967) 11-16, 23-29; H. de Lubac, *L'arbre cosmique*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, pp. 191-198 (dans la littérature homélitique); Reijners, *o.c.*, pp. 195-196.

[136] = Ferrua, *Dam.* 25, 3: *hic crucis invictae comites* (éloge martyrologique). Le titre *invictus*: M. Imhof, *Invictus*, dans *Mus.Helv.* 14 (1957) 197-215 (titre impérial 207-211, divin 211-215).

[137] Cmp. Le Blant 28, 14 *quod frontem cruce ... purgans* (lors du baptême); Le Blant 557, 11 = Sid.Apoll., *Epist.* 7, 17, 2 *quaque venis, Lemurum se clamat cedere turba*; CIL XI 331, 8 *cuius (= Christi) in nomine vegetatur stemate fronte* (au Dernier Jour, les élus se lèveront, le front marqué d'une croix); Huebner, *Inscr.Hisp.Christ.* 253 *signum salutis* etc. (Oviédo, inscr.apotropaïque de linteau, rappelant Exod 12:21-23; voir F. J. Doelger, dans *Ant.u.Christ.* 5, 1936, repr. 1976, pp. 248-254; 6, 1940, repr. 1976, pp. 68-69). Le (geste du) signe de la croix: F. J. Doelger, *Sphragis (...)*, Paderborn 1911, pp. 171-175, 179-183; H. Lilliebjoern, *Ueber religiöse Signierung in der Antike*, Uppsala 1933, pp. 37-41 (empreinte «impériale» et *signatio* mithriaque; interprétation à revoir, selon P. Beskow, *Branding in the Mysteries of Mithras?*, dans *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, pp. 487-501), pp. 70-78 (tatouage chrétien); Reijners, *o.c.*, pp. 148-187 (date d'env. 200); H. Rondet, *La croix sur le front*, dans *Rech.Sc.Relig.* 42 (1954) 388-394 (tatouage). Signe apotropaïque: Doelger, *l.c. supra* n. 120, 1 (1958) 5-13; 6 (1963) 7-34; 7 (1964) 18-23; 8-9 (1965-66) 17-20, 42-52; J. Engemann, *Zur Verbreitung magischer Uebelabwehr in der*

nichtchristlichen und christlichen Spätantike, dans *Jahrb.Ant.Christ.* 18 (1975) 22-48, particul. 41-48 (protection contre le mauvais œil, l'Envie).

[138] Voir ILCV 1625, 1 (*flecte genu, en signum*); CE 2188, 1 (*crux veneranda, hominum redemtio semper*). Le culte de la Croix: R. Bornert, *La célébration de la sainte Croix dans le rite byzantin*, dans *Maison-Dieu* 75 (1963) 92-108; Frolow, *o.c. supra* n. 134; F. Jounel, *Le culte de la Croix dans la liturgie romaine*, dans *Maison-Dieu* 75 (1963) 68-91; A. Lipinsky, *La «crux gemmata» e il culto della Santa Croce nei monumenti superstiti e nelle raffigurazioni monumentali*, dans *CorsiCult.Art.Ravenn.Bizant.* 2 (1960) 139-190; P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomos*, Trier 1966; J. Szoevérffy, *Venantius Fortunatus and the Earliest Hymns to the Holy Cross*, dans *Class.Fol.* 20 (1966) 107-122.

[139] R. Krautheimer, *Il transetto nella basilica paleocristiana*, dans *Act.Ve Congr. Intern.Archéol.Chrét.*, Città del Vaticano - Paris 1957, pp. 283-290: le transept est rare aux IVe-VIe s., il ne provient pas de l'architecture romaine. Les deux axes de l'organisation spatiale des villes et de certains édifices publics romains représenteraient la souveraineté universelle de l'Empire: Th. Schieldrup, *The Cross-Axis in Roman Architecture, a Symbolic Motif?*, dans *Act.Archaeol.Art.Hist.* 6 (1975) 15-24; à Rome et ailleurs, la chrétienté aurait implanté ses basiliques sur la même infrastructure axiale, afin de symboliser la force portante de la Croix: E. Guidoni, *Il significato urbanistico di Roma tra Antichità e Medioevo*, dans *Palladio* 22 (1972) 3-32.

[140] ILCV 1800 et 1801: voir Tolotti, *l.c. supra* n. 65, pp. 741-742.

[141] L'éloge des trois saints de Séville (Vives, ICERV 272) est moins épitaphe qu'inscription sacrée; (le culte de la Croix): De Rossi II 153, 34, 8 (Ven. Fort.); 191, 4, 4 et 192, 5, 1-10 (Paul. Nol.); 167, 16, 18 (diacre de Pavie).

[142] De plus, les *funerariae* mentionnées appartiennent toutes aux classes privilégiées.

[143] ICUR 4107b, 2 *ut Rome per eum nichil esset non renovatum*; ICUR 4112, 9-10 *Symmachus .../sub quo quidquid erat incipit esse novum.* Voir Ch. Pietri, *Le Sénat, le peuple chrétien et les partis du cirque à Rome sous le Pape Symmaque (498-514)*, dans *Mél.Ecol.Franç.Rom.* 78 (1966) 123-139 (Symmaque qui le premier a doté le siège de Rome d'une puissance économique, est le pape des *populares*, pp. 128-138).

[144] G. Bardy, *La latinisation de l'Eglise d'Occident*, dans *Irenikon* 14 (1937) 3-20, 113-130; *ab eod.*, *Formules liturgiques grecques à Rome au IVe siècle*, dans *Rech.Sc.Relig.* 30 (1940) 109-112; M. M. Mueller, *Der Uebergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian*, Roma 1943; Th. Klauser, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, dans *Miscellanea G. Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, pp. 467-482 (se fait entre 360 et 382); Chr. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, dans *Vig.Christ.* 3 (1949) 67-106, 163-183 = *Etudes sur le latin des chrétiens*, III, Rome 1965, pp. 67-126; *ab ead.*, *Taalproblemen in de oude Kerk*, dans *Miscellanea P. J. M. van Gils*, Maastricht 1950, pp. 405-412; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, ne va pas au delà de Novatien à Rome, de Cyprien en Afrique.

[145] L'amour de Dieu: ICUR 3902, 10 *dum docet exemplis semper amare Deum*; ICUR 3906, 9 *plenus amore Dei plenus quoque amore propinqui.* La miséricorde divine: Vives, ICERV 315, 9 *ac post uius vite decursum preveniat misericordia larga*; AE 1925 n. 90, 5 *[s]empiterne Deus misereri ossibus is[tis].* La charité: ICUR 3906, 9 cité ci-dessus; ILCV 1269 *amicus pauperum*; ILCV 2816 *amator pauperorum ... amatrix pauperorum et operaria*; ILCV 4727 *amatrix pauperum*; d'autres exemples dans J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig 1952, pp. 169-170 (ILCV 170 subscr.; 201B, 21-22; 1062, 1-2.6-7; 1233, 3-8).

[146] J. Kroll, *Die Hymnendichtung des frühen Christentums*, dans *Antike* 2 (1926) 258-281; C. T. Cubbage, *Religious Ideas found in Early Latin Hymns*, diss.dactyl. Drake Univ. = résumé dans *Transact.Americ.Philol.Assoc.* 61 (1930) XXXI-II; J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Mün-

ster 1930 (1973²), pp. 91-102, 111-146, 230-231; M. Simonetti, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli*, dans *Att.Accad.Lincei, Cl.Sc.Mor.* 8, 4 (1952) 341-484; M. P. Cunningham, *The Place of the Hymns of St. Ambrose in the Latin Poetic Tradition*, dans *Stud. in Philol.* 52 (1955) 509-514; L. Bopp, *Die Volkstümlichkeit und Verkündigungskraft der altspanischen Liturgie*, dans *Span.Forsch.Görresgesellsch.* 20 (1962) 123-138; J. Szoevérffy, (...) *Die lateinischen Hymnen bis zum Ende des 11.Jahrhunderts*, Berlin 1964, pp. 11-109; R. Deichgraeber, *(...) Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967; J. Fontaine, *L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne*, dans *Rev.Etud.Lat.* 52 (1974) 318-355; W. Evenepoel, *Zakelijke en literaire onderzoekingen betreffende het Liber Cathemerinon van Aurelius Prudentius Clemens*, Brussel 1979, pp. 29-50 (état de la question).

[147] J. P. Kirsch, *Die christliche Epigraphik und ihre Bedeutung für die kirchengeschichtliche Forschung*, Freiburg/Schw. 1898, pp. 7-9, 18-22, 25-26 (au niveau de la masse).

[148] La définition du IVe Concile du Latran (1215): *una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur* (H. Denzinger & A. Schoenmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Rome 1967³⁴, p. 260 n. 802) authentique la conviction, déjà millénaire, exprimée par Cyprien de Carthage, *Epist.* 73, 21, 2: *quia salus extra ecclesiam non est.*

DISCUSSIONE

CLAVIER: Je me demande si M. Sanders a pu trouver dans les inscriptions latines tel ou tel passage qui marque la différence que ces inscriptions chrétiennes font entre cette notion de liberté et de libération *ontōs* essentielle dans le christianisme et la notion courante de liberté qui est simplement la libération de quelque misère de la vie, pour être un peu plus à l'aise. C'est généralement le cas, mais pas exclusivement, j'en suis persuadé, dans les cultes mystériques.

G. SANDERS: La réponse à faire me semble difficile et facile à la fois. Dans les épitaphes païennes, métriques surtout, la notion du «trépas libérateur» se rencontre plus d'une fois (mettons quelque trente cas): le défunt se félicite d'être délivré des soucis de l'existence; plus rarement, la mort est considérée comme la délivrance de la condition servile; une seule fois, le défunt se déclare délivré de la prison du corps. Jamais cette libération n'est attribuée aux dieux ni se veut sotériologique. Face au silence des épitaphes, l'idée de la «rédemption» (terrestre ou non) exprimée par l'inscription murale, mithriaque, de Sainte-Prisque (*et nos servasti eternali sanguine fuso*) se fait d'autant plus éloquente. D'autre part, il est plus ardu de déceler ce que représente, en fait de «délivrance», la notion du séjour astral que certaines épitaphes opposent à celui des Enfers, ou encore l'idée néoplatonicienne de la «remontée de l'âme». — Les épitaphes versifiées chrétiennes ne se font nombreuses qu'à partir de 350 environ. Pour une part notable, elles appartiennent à des milieux cultivés où le sentiment chrétien aime se draper dans les atours des conceptions néoplatonisantes, ou inversément. De la sorte, il est malaisé de cerner la spécificité chrétienne: les notions du corps-prison, de l'existence-fardeau, du monde-entrave, malgré certaines résonances pauliniennes, s'avèrent moins chrétiennes sans doute que l'idée qui accepte la mort comme un acte de la volonté libératrice de Dieu, ou celle surtout qui affirme que le Christ a délivré les fidèles des liens de la mort. Il est plus facile de s'en tenir aux rares inscriptions, moins d'une dizaine, qui empruntent le contenu sotériologique des termes «sémitiques» qu'elles emploient, *liberare/redimere*, aux sources bibliques et liturgiques: visiblement, celles-ci ont mieux résisté aux effets corrosifs de la «relecture» gréco-romaine. On aurait tort toutefois de ne pas tenir compte en premier lieu du climat spirituel spécifique qui se dégage de l'ensemble de l'épigraphie chrétienne.

DRIJVERS: Seulement une addition. La libération se trouve parfois dans les inscriptions palmyréennes dédiées au dieu anonyme, développement spirituel du dieu païen Baalshamin. Dans quelques cas on trouve les mots «vous m'avez libéré». Il s'agit d'un exemple païen de libération dans ces inscriptions.

PARTE IV

DIVINITÀ SINGOLE, NELLA PROSPETTIVA DEL COLLOQUIO

GIULIA PICCALUGA

«SALVARSI» MA NON TROPPO

Il rischio di un valore assoluto nella religione romana

Rimproverando a quei *domini rerum ac principes* dei Romani l'aver voluto strafare con la pretesa di attribuire una *vis divina* e una residenza *caeli in regionibus* a determinate entità/valore quali Pietas, Concordia, Honor, Virtus, Felicitas, Salus, etc., Arnobio ridimensiona questa che a parer suo è un'esagerazione proprio col riallacciarsi al significato primo di ciascuno dei termini in causa: vale a dire, alla realizzazione concreta dell'astratto, implicita in ciascuno di essi (*adv. nat.* IV 1 sg.). Così, non una fantomatica *vis numinis* vi si dovrebbe vedere, bensì, di volta in volta, niente altro che *virtutem viri, honorem honorati, victoris victoriam, concordis concordiam,* ... e, quel che qui ci interessa in specie, *salutem salvi*: la condizione di chi ha già conseguito *salus* (*loc. cit.* 2).

A prescindere dalla sua vena polemica, l'osservazione rispecchia fedelmente ciò che solo un'ampia, circostanziata ed approfondita ricerca sul significato di *salus*, nonchè dei suoi derivati e composti, nell'intero arco della cultura romana, potrebbe dimostrare adeguatamente, e che in queste pagine ci si dovrà limitare, per ragioni di brevità, a documentare solo nella sua essenzialità: *salus* è «realtà già salvata», crisi ormai risolta, equilibrio ristabilito nell'ordine che gli è consono; e questo, sul piano privato come su quello pubblico, nonchè a livelli diversi: fisico, economico, militare, politico, sacrale[1].

Lo si ricava da alcuni elementi che, se attentamente vagliati e meditati, potrebbero farci toccar con mano — forse meglio e con maggior prontezza di quanto non siano riusciti ad ottenere gli studi sinora condotti su *salus* — la particolare specificità di questa concezione nei confronti dell'idea di salvezza propria della nostra cultura.

Parlare di *salus* presuppone, nella lingua latina, l'uso di un discorso rigorosamente concreto; vale a dire, al di là della constatazione che un dato stato di cose — di volta in volta circostanziato — si sia o meno rimesso a posto (*salus* di chi, o di che cosa? Di un amante infelice? Di uno o più ammalati? Di un esercito? Di una comunità e del despota che ne regge i destini?), la necessità di procedere, parimenti, alla registrazione dello specifico turbamento in esso precedentemente manifestatosi (*salus* da chi, o da che cosa? Dal rischio di perder l'amante[2]? Dall'infierire di una malattia? Dall'incalzare dei nemici? Da una congiura?[3]. Allo stesso tempo, il ricorrere di frasi quali «*neque iam salus servare, si volt, me potest*»[4], oppure «*si ego volo seu nolo, sola me ut vivam facis*, (salus)»[5], frequenti nel linguaggio di tutti i giorni, rivela la tendenza a vedere in essa qualcosa che o funziona a pieno ritmo — e, in tal caso, neanche volendo si potrebbe evitare di essere salvati —, oppure ... non funziona per niente — l'inattività della sua *vis* equivalendo ad un'assenza assoluta di potenziale —, e in questa circostanza non si verificherebbe alcuna salvezza, a nessun costo. Quantomai significativi si rivelano, al riguardo, alcuni seguenti versi di Terenzio, tratteggianti con viva efficacia una situazione per molti aspetti paradossale, in cui, dato il capovolgimento dell'ordine verificatosi su piani diversi, *salus* non potrebbe intervenire «neppure se volesse», proprio perchè, stando così le cose, ...lì essa non esiste affatto:

O Iuppiter,
hancin vitam! hoscin mores! hanc dementiam!
uxor sine dote veniet, intus psaltriast,
domus sumptuosa, adulescens luxu perditus,
senex delirans. Ipsa si cupiat salus,
servare prorsus non potest hanc familiam.
(*Ad.* 757 sgg.)

e ciò perchè in una società arcaica, patriarcale e volutamente austera come quella romana, una sposa senza dote sembra altrettanto anacronistica di una strimpellatrice di cetra tra le pareti domestiche, allo stesso modo in cui suona quale controsenso l'indulgere al lusso e alla lussuria, oppure il dare i numeri in quell'età che si pretende, invece, dotata di saggezza.

Questo non significa, tuttavia, che *salus* sia considerata quale valore assoluto. Le pagine seguenti, infatti, mostreranno che, al contrario, essa — così aderente come è alla realtà da costituirne quasi la versione volta (nuovamente) in positivo, laddove la sua assenza, o quantomeno il suo entrare in crisi, mette in pericolo l'esistenza stessa di quella — viene attuata dagli uomini, con mezzi umani, e a misura d'uomo, e dunque risulta soggetta alla precarietà esistenziale: solo calata fuori del tempo e della storia — e con ciò avulsa dalle esigenze della società romana — essa potrebbe correre tale pericolo, peraltro costantemente arginato dalla religione ufficiale.

I. Si potrebbe subito obiettare che le fonti ci mettono, tuttavia, di fronte al fatto incontestabile dell'esistenza di nessi ben precisi tra *salus* e la sfera divina: 1) Per ottenerla ci si appella agli dèi, sia chiedendola ad alcuni di loro — come Mars[6], Iuppiter Latiaris[7], Iuppiter Optimus Maximus[8], o addirittura l'intera triade capitolina[9] —, sia coinvolgendoli nella loro globalità[10], sia estendendo sempre più ai vari componenti del *pantheon* l'epiteto, ben presto inflazionato, di *salutaris*[11]. 2) Ad un non meglio specificato θεός, molto probabilmente identificabile col sovrano degli dèi[12], ci si rivolge nel corso dell'*augurium salutis* (Dio, XXXVII 24). 3) È databile già al 302 a.C. — ma tale processo di politeisticizzazione doveva, certo, essersi messo in moto in precedenza[13] — il conglobamento, nel *pantheon* romano, di *salus* intesa ormai quale *dea*, attestato dalla costruzione di un'*aedes* a lei dedicata[14].

Ma come valutare la consistenza e la persistenza di tali nessi? Che si sia addirittura provveduto a porre *salus* sul piano divino non significa necessariamente che come *dea* essa svolga un ruolo determinante nella realizzazione dell'ordine positivo ad essa corrispondente. A ben guardare, infatti, la politeisticizzazione del concetto di benessere lascia molto a desiderare dal punto di vista di quella che dovrebbe essere la realizzazione perfetta di un processo del genere[15], la qual cosa, del resto, sembra verificarsi di solito nella religione romana per le entità sovrumane astratte[16]. Essa, infatti, si presenta piuttosto quale conseguenza inevitabile di un conglobamento automatico, nei quadri di un politeismo ormai consolidatosi da tempo, di una *vis* che — altrimenti difficilmente controllabile — viene in tal modo etichettata quale dea[17], e con ciò imbrigliata nelle strutture della religione ufficiale. Ne danno atto diversi elementi: 1) L'ingresso di *salus* nel *pantheon* deve essere avvenuto piuttosto tardi, se la qualifica divina e la fruizione di un'*aedes* non le sono attestati prima del 302 a.C., mentre di una sua completa antropomorfizzazione non sembrano esserci tracce fino all'età di Silla[18]. 2) Quale *dea, salus* sembra perdere nel corso del tempo la complessità e la ricchezza della sfera d'azione che parrebbe esserle propria per tutto il periodo repubblicano: nonostante l'incentivazione data al suo culto da Augusto[19], essa non sarà neppure menzionata in quell'importante documento della politica religiosa imperiale che è il *carmen saeculare* di Orazio, nel cui contesto sarà invece Apollo, con la sua *salutaris ars*, a rimpiazzarla... ma per occuparsi *solo* della buona salute dei Romani (vv. 61 sgg.); dal canto suo la dea sembra progressivamente ridursi a garantire il benessere fisico della comunità, limitandosi così a svolgere lo sbiadito ruolo di controfigura della greca Hygieia[20]. 3) Le rare volte in cui, come membro del *pantheon*, viene chiamata a rispondere ufficialmente di quel benessere globale che un tempo costituiva la sostanza stessa dell'originaria *vis* impersonale, *salus*, lungi dall'apparire, come sarebbe da aspettarsi, padrona assoluta della situazione, risulta essere, invece, soltanto la quarta, in ordine sacrificale, delle divinità appositamente interessate[21]. 4) Che questo non sia che il primo atto di un suo graduale uscire di scena quale garante del benessere della realtà, lo si ricava dal fatto che, a tempo debito, la celebrazione del *taurobolium*, avente notoriamente luogo *pro salute*, non tirerà minimamente in ballo la *dea* Salus[22].

Che si riesca ad ottenere *salus* senza per questo ricorrere necessariamente alla divinità omonima — la cui fragilità di impianto, qui accennata per brevità solo in grandi linee, non sarebbe certo difficile approfondire nell'ambito di un più ampio discorso sulle entità sovrumane astratte in genere — potrebbe far sorgere il sospetto che la realizzazione di tale benessere, ancorchè ci venga presentata dalle fonti come inquadrata nelle strutture politeistiche della religione romana, non sia, in fondo, indissolubilmente legata a queste, ma ne dipenda solo su un piano formale, e per quel tanto che evidentemente deve bastare a fissarne l'adeguamento agli schemi obbligati della sacralità ufficiale. Come spiegare, altrimenti, il motivo per cui, a prescindere dall'avvenuto soddisfacimento di questa esigenza, tale realizzazione risulta in pratica costantemente affidata all'elemento umano? Infatti, nonostante che ciò possa apparire addirittura paradossale a partire dall'età tardo-repubblicana e quindi, ancor più, per l'intero periodo imperiale — allorchè il processo di politeisticizzazione delle entità extraumane astratte sembrerebbe essere giunto a compimento, e dunque quando ormai l'esistenza di un titolare divino omonimo dovrebbe garantire di per sè, più che sufficientemente, la rassicurante presenza di *salus* in questa realtà — non si può fare a meno di constatare, sulla base della documentazione, la situazione seguente: da un lato si tende a convogliare, appena e quanto più è possibile, il peso e le responsabilità del benessere dell'intero gruppo sociale su un singolo individuo; dall'altro si insiste nel mantenere in funzione, e in taluni casi addirittura a ripristinare, tutta una serie di cerimonie la cui estrema arcaicità rispetto alla comparsa di una *dea* Salus è, come si vedrà, fuor di dubbio, e il cui scopo sembra essere da sempre quello di realizzare il benessere, sacralmente sì, ma con mezzi umani; vale a dire, grazie alla messa in opera di specifici meccanismi rituali, e del tutto indipendentemente dall'intervento delle divinità.

Ci si riferisce, nel primo caso, al ben noto[23] ruolo che nella cultura romana viene fatto svolgere, in questo periodo, in rapporto al buon andamento delle cose, a colui il quale viene a trovarsi a dover gestire il potere dello stato; a seconda dell'epoca, quale dittatore, oppure da imperatore. La documentazione è più che mai esplicita al riguardo, come ampiamente dimostrano, tanto per fare qualche esempio: 1) L'enfatica locuzione, pronunciata in un contesto pubblico, «*nisi te Caesare salvo...salvi esse non possumus*»[24]; 2) La solenne affermazione, espressa da un intero collegio sacerdotale sul Campidoglio, «*ex cuius* (sc. imperatoris) *incolumitate omnium salus constat*»[25]; 3) L'imperturbabile certezza in base alla quale lo stesso interessato arriva a dichiarare, davanti ad un intero esercito, «*aeternitas rerum et pax gentium et mea cum vestra salus incolumitate senatus firmatur*»[26]. Nè si deve sospettare che l'affidamento, ad un mortale, del compito di gestire *salus* per tutti sia stato reso possibile dall'elevazione di costui allo *status* divino. Non è precisamente sulla sua promozione al livello extraumano di *divus* che si fa leva per l'occasione, infatti, bensì proprio sulla fragilità della sua — nonostante tutto incancellabile — condizione esistenziale, anch'essa soggetta alla necessità di produrre, conservare e restaurare una realtà positiva. Ne fa fede quella stessa documentazione or ora citata, che, nell'atto stesso in cui cala il massimo rappresentante dello stato in un ruolo che dovrebbe invece essere ricoperto dalla apposita divinità,...si affretta ad assicurargli, con i vari mezzi sacrali a disposizione, quella *salus* della quale l'interessato — che pure dovrebbe garantirla a tutti — evidentemente abbisogna come ciascun altro mortale. Ciò capita, infatti, tanto per indicare qualche esempio tra i molti: nel caso di Augusto, cui è indiscutibilmente riconosciuto il potere di far sì che *salvam ac sospitem rem publicam sistere in sua sede* (Suet. *Aug.* 20), ma che nel contempo ha bisogno di veder periodicamente e ritualmente confermato il proprio benessere personale[27]; in quello di Domiziano e Vespasiano, ai quali l'essere considerati fondamento della *salus omnium* non rende superflui i *vota pro salute imperatoris,...si vivet domusque eius incolumis erit* da parte degli Arvales[28]; in quello di Traiano, al quale i suoi sudditi, mentre ne proclamano la funzione di «sostegno della *publica salus*», fanno ampie assicurazioni di aver celebrato opportuni rituali atti a rafforzargli quella *incolumitas* peraltro in grado di garantire tutela e sicurezza addirittura al genere umano[29]; e così via.

Quanto al secondo caso sopraindicato, va subito detto che esso mostra come la tendenza, or ora esaminata, a scaricare sull'elemento umano il compito di garantire *salus*, lungi dall'essersi originata in età imperiale, rivela d'avere invece i suoi presupposti già in epoca piuttosto arcaica. Le mutate condizioni storiche si devono essere limitate ad utilizzare questa situazione preesistente, a seconda dei casi conservando tali presupposti, oppure accentuandoli, o addirittura dando loro nuovo impulso, nell'ottica della propaganda politica di quei tempi.

II. La presenza di una *dea* omonima nel *pantheon* — e dunque la garanzia che il culto prestato a costei debba essere sufficiente a produrre e a conservare *salus* — non impedisce che la cultura romana possa annoverare — al fine precipuo di realizzare sui piani più differenti questo stesso scopo — anche tutta una serie di atti e comportamenti di vario genere, sovente addirittura ritualizzati. Si rammentino, per esempio: 1) Tutto quell'insieme di cerimonie, prescrizioni, divieti, etc., la cui osservanza — il più delle volte legata a precisi momenti del tempo sacro — dovrebbe assicurare di per sè la salute fisica[30]; 2) L'oculata custodia da esercitarsi su quei *pignora imperii* che sono garanzia del benessere della comunità[31], e sul *lituus* di Romulus, conservato dai *pontifices* *ὥσπεϱ ἄλλο τι τῶν ἱεϱῶν ἄψαυστον*, in quanto l'esserne in possesso fa ben sperare *ὑπὲϱ τῆς Ῥώμης, ὡς ἀίδιον αὐτῇ τὴν σωτηϱίαν τοῦ σημείου βεβαιοῦντος*[32]; 3) La cura estrema con cui si cerca di evitare ad ogni costo l'interruzione dei *ludi* una volta che se ne sia iniziata la celebrazione, dato che la continuità del rituale sembra essere la miglior garanzia per «salvare» comunque la situazione, di qualsiasi tipo questa sia[33].

Si tratta, come è facile constatare già in base alla loro morfologia, di atti e comportamenti religiosi che risalgono ad un periodo di gran lunga precedente la comparsa di una *dea* Salus, e che, nonostante questa, sembrano destinati a restare funzionalmente inseriti nell'ambito delle strutture politeistiche sino al disgregarsi della civiltà di Roma. Tale fatto mostra il persistere, nella religione in causa, della volontà di mantenere in vita i mezzi atti a produrre e a conservare il benessere indipendentemente dal garante divino corrispondente.

Ciò è tanto più interessante dal momento che tali mezzi, pur nella loro varietà, presentano comunque, quale caratteristica comune, l'essere assolutamente autonomi sia nei confronti della *dea* Salus, sia rispetto ad entità personali extraumane di sorta: non l'intervento degli dèi, infatti, bensì soltanto un determinato modo di agire da parte degli uomini è quanto di volta in volta tende ad assicurare al singolo o alla comunità il particolare benessere desiderato.

Tale autonomia sembra paradossalmente estensibile anche a quel singolare rito dell'*augurium salutis*, mediante il quale dei sacerdoti pubblici esplorano la liceità di chiedere o meno *salus*[34]. Nonostante che la sua indipendenza rispetto al culto della dea — della quale sembra molto più arcaico — sia ormai un fatto più che scontato nell'ambito dei nostri studi[35], il chiamare in causa, in quanto *augurium*, addirittura lo stesso Iuppiter (cfr. n. 12) — della cui volontà, notoriamente, gli *augures* sono ritenuti *interpretes* (Cic. *Legg.* II 8, 20) — lo fa catalogare di per sè tra i riti cultuali[36]. Tuttavia, il dispiegarsi, in esso, dell'operato tipico di questi particolari sacerdoti — agire nella realtà trasformandola sacralmente[37] — tende a mettere in rilievo la preponderanza della parte svoltavi dall'elemento umano, che «fà» il rito in questione[38], vale a dire, se la sbriga da sè in questa circostanza che pure parrebbe essere assai delicata[39]. Tale inclinazione a svincolare il più possibile l'*augurium salutis* dalla sfera d'azione delle divinità sembra tanto più notevole se si tiene conto del fatto che esso, caduto da tempo in disuso, venne ripristinato da Augusto nel 29 a.C.[40], appunto nel periodo in cui il processo di politeisticizzazione di Salus — e dunque la funzionale esistenža del culto di costei — parrebbe aver raggiunto il suo culmine.

Stando così le cose, c'è da pensare che proprio in mezzi del genere sopraindicato — o, più precisamente, nell'attività umana ad essi soggiacente — si voglia intravedere l'effettiva garanzia della realizzazione di *salus*, piuttosto che nella tardiva e in fin dei conti sbiadita politeisticizzazione del concetto in causa. Del resto, la romanità non è forse abituata a far leva ad ogni istante appunto su questa stessa attività — esplicitantesi anche su piani non specificatamente rituali — ogni volta che occorre operare in qualche modo per il buon andamento della situazione? Così, per esempio, accade nell'ambito della cura minuziosa da adoperarsi nell'arruolamento e addestramento dell'esercito[41], nella difesa dello stato[42], nella tutela dei rappresentanti di questo[43], e in tutte quelle altre situazioni che possano apparire di capitale importanza in vista della sicurezza del gruppo, e in ciascuna delle quali vada perseguita esplicitamente *salus* da parte umana prima ancora di far intervenire la corrispondente divinità. Questa, anzi, potrà funzionare (= *salus* potrà esserci) solo a patto che si siano già messi in funzione, a questo stesso scopo, gli uomini. Il verso plautino *valete atque adiuvate ut vos servet salus* (*Poen.* 128) sintetizza mirabilmente, nella sua lapidaria incisività, questa singolare concezione di una «salvezza» che abbisogna di essere soccorsa in anticipo onde potersi attuare.

III. La tendenza a riservare a degli esseri umani la *chance* di intervenire opportunamente nella realizzazione del proprio benessere — dettata molto probabilmente dalla necessità di sottrarre il più possibile alla sfera, non sempre e non completamente controllabile, del divino sopratutto quanto è in particolar modo legato agli interessi improrogabili della comunità — fa sì che *salus* debba risultare — in ultima analisi, e ferma restando l'impalcatura politeistica d'obbligo che esige anche una *dea* Salus — quale prodotto umano e Romano, e, ancora, più specificatamente, plasmato a misura di quel particolare tipo di uomo che è il *civis Romanus*.

Che il tipo di benessere insito nel concetto di *salus* sia, genericamente parlando, concepito a misura d'uomo, traspare chiaramente da sè, come si è già visto sin dall'inizio, sulla base dei contenuti assunti di volta in volta dal termine in questione: la salute, un soddisfacente equilibrio economico, la possibilità di superare le crisi della condizione esistenziale, il regolare andamento delle cose sul piano sacrale, ... costituiscono nel loro insieme altrettanti obiettivi che ogni individuo appartenente ad un qualsivoglia ambiente culturale non ancora laicizzato potrebbe far suoi senza difficoltà alcuna.

Ma al di là di questa astratta e vaga aderenza a quelle che sono le necessità umane, il concetto di *salus* si rivela, ad un più attento esame, strettamente e rigorosamente commisurato ad un tipo di benessere tipicamente romano. *Salus* è innanzitutto la *Romana salus*: essa affonda, sì, le sue radici in quell'idea generica di positività buona per tutti, e ne trae la sua linfa vitale; ma questa viene ben presto assimilata e rielaborata in nuove forme in ragione delle esigenze specifiche di questa civiltà, sì che il prodotto sarà particolarissimo, e andrà a coincidere con l'idea statale di benessere propria di questa cultura e non di un'altra.

Così *salus* sarà anche, e specialmente, successo sul piano militare, equilibrio politico, stabilità della casa imperiale, forza e sicurezza dello stato. Anzi, tenderà ad identificarsi sopratutto con quest'ultima: la divinità corrispondente non ci appare forse documentata per la prima volta come tale in occasione di una importante vittoria sui Sanniti e subito dopo che il popolo Romano è riuscito a superare il *tantus terror* provocato dall'esercito degli Aequi[44]?

Va da sè, per logica conseguenza, che questa *salus* debba essere romana anche nel tempo sacro delle origini, allorchè vennero gettate una volta per tutte le basi su cui si sarebbe dovuto strutturare il destino della città e dei suoi abitanti. Tanto per scegliere due esempi tra i più noti, è certamente a ragion veduta, infatti, che in alcune versioni di due distinte tradizioni mitiche — l'una relativa all'origine del *lacus Curtius*; l'altra legata alla discesa dell'*ancile* sulla terra — alla base dell'intera azione ci sia, in entrambi i casi, appunto la necessità di assicurare a Roma una «*salus* su misura», e quale epilogo della vicenda, il conseguimento di questo specifico scopo grazie all'impiego di mezzi e comportamenti codificati da tempo come tipici del cittadino romano degno di questo nome: Curtius — il quale va a gettarsi nella voragine apertasi nel foro affinchè al popolo tutto sia assicurata quella *salus* per antonomasia che, per una gente guerriera, è la potenza militare[45] —, Numa Pompilius — il quale, ricevendo quel *pignus salutis* che è l'*ancile*, fissa per il tempo a venire le norme per la custodia e l'utilizzazione rituale dell'oggetto, garantendo così alla città anche in futuro oltre che la protezione da pestilenze, siccità, diluvi, caduta di folgori, anche e sopratutto la sicurezza bellica avallata dallo scudo celeste[46] — costituiscono, già sullo sfondo del tempo delle origini, il prototipo del romano che, di volta in volta, e a livelli più o meno sacrali, si arroga il diritto di fungere da arbitro della propria *salus* così come di quella dello stato.

Come è noto, infatti, nell'esistenza di tutti i giorni l'*ancile*, assieme alle copie che ne vennero fatte per prudenza, continua per tutto l'arco della cultura romana ad essere custodito e venerato al fine di preservare nel tempo quel benessere per eccellenza dello stato romano che è la supremazia militare[47], nonchè a venire utilizzato sacralmente ogni volta che questa potrebbe essere messa in crisi[48]; e il *lacus Curtius* sembra mantenere fede, ancora in epoca imperiale, a quel suo ruolo di un tempo, dato l'uso di tutti gli *ordines* di gettarvi dentro, periodicamente, delle offerte per la *salus* dell'imperatore[49], che già si è visto assommare in sè la *salus omnium*.

Così aderente com'è all'esistenza umana e romana, *salus* — sia intesa ormai quale *dea*, sia nella sua formulazione prepoliteistica, sia infine nella sua qualità di prodotto umano — non sconfina minimamente da questa realtà per assumere contenuti ed intenti soteriologici che, invece, parrebbero esserle del tutto indifferenti. Essa sembra limitarsi a «salvare» la situazione per qualche tempo, isolandola da quanto potrebbe metterla in crisi, e preservandola così nel migliore dei modi dal logorio esistenziale...sino a che non sarà di nuovo necessario provvedere a «salvarla» ancora, essendosi essa inevitabilmente slabbrata. Non certo a caso essa risulta accostata a divinità particolarmente connesse alla precarietà della vita di tutti i giorni, quali Fortuna[50] e Spes[51]. Non certo a caso, per indicarne l'attività, le fonti adoperano il verbo *servare*[52], lo stesso che viene usato a proposito delle varie pratiche di conservazione tendenti ad isolare — dall'azione del tempo, dagli agenti atmosferici e dai batteri — tutto ciò che si desidera non si deteriori immediatamente: certi prodotti alimentari[53]; determinate sostanze medicamentose[54]; al limite, i cadaveri[55]; a seconda delle circostanze, tutto questo verrà prima o poi consumato, oppure, comunque, si altererà corrompendosi; ma non subito. Non certo a caso, infine, quando anche la civiltà romana ormai in via di disgregarsi comincerà ad accogliere in sè nuove idee di «salvezza» provenienti da altri ambienti culturali, l'originaria concezione di una *salus* che sa mantenersi entro certi limiti si rivelerà alla base di quel singolare «rinnovamento a termine» attestato per il *taurobolium*[56].

Non si può non rammentare, al riguardo, quanto scriveva già nel 1963 Angelo Brelich a proposito dei rapporti intercorrenti tra le religioni politeistiche e la soteriologia: questa viene ignorata in ambienti politeistici «che non siano ancora disgregati sotto l'azione di nuovi orientamenti culturali ad essi estranei»; ciò, data l'accettazione di *questo mondo*, «ivi compresa la normale condizione umana», propria di tale tipo di religione, sì che non *dalla* realtà ci si deve «salvare», ma piuttosto occorrerà «salvare» quest'ultima[57], sia, come scrive Brelich, ricorrendo agli dèi che ne sono garanti[58], sia, nel caso specifico di *salus*, anche e specialmente sul piano umano.

Ma come, propriamente, *salus* «salva» la realtà? La risposta sembrerà paradossale, ma rispecchia un dato di fatto: evitando di «salvarla» troppo, di risolverne le crisi una volta per tutte, accantonando l'idea di imbalsamare il flusso incontrollabile ed imprevedibile della vita in una situazione cristallizzata nella sua inalterabile positività. Il che si verificherebbe inevitabilmente se *salus* esplicasse al massimo grado e per sempre quella sua tendenza — peraltro limitata — a mantenere la realtà staccata dalla precarietà esistenziale.

Per comprendere appieno l'entità del rischio che la cultura romana correrebbe se *salus* funzionasse come valore assoluto e con ciò la «salvasse» completamente e definitivamente, occorrerà prendere ora in considerazione alcuni motivi isolati in base ai quali, perlomeno a prima vista, si sarebbe portati a sospettare — al contrario di quanto constatato poc'anzi — una certa inclinazione di *salus* ad esulare dai limiti propri di quella che è la sfera esistenziale sia umana che romana, mentre ad un più attento esame si riveleranno più che mai atti, proprio con la loro eccezionalità, a riconfermare la regola.

Sappiamo che in epoca arcaica, *apud veteres*, chiunque nominasse *salus* già con ciò *ferias observabat* (Macrob. *Sat.* I 16, 8).

Ugualmente noto è che la celebrazione dell'*augurium salutis* era possibile solo *ἡμέϱᾳ ἐν ᾗ μηδὲν στϱατόπεδον μήτε ἐπὶ πόλεμον ἐξῄει, μήτ' ἀντιπαϱετάττετό τισι, μήτε ἐμάχετο.* (Dio, XXXVII 24).

Assai meno conosciuto è il terzo motivo, peraltro chiaramente deducibile da un passo del *Mercator* plautino (vv. 588-604) solitamente, purtroppo, ignorato, che porta sulla scena una crisi banale in sè (il timore di perdere l'amichetta) ma enfatizzata ad arte sino ad apparire come un caso di vita o di morte. In esso, il giovane Charinus, che attende l'arrivo di Evenus per sapere se finalmente la sua amante gli appartenga di diritto o se invece sia stata acquistata da altri, al sopraggiungere di costui lo apostrofa con la frase «*ubi ego sum? hicine an apud mortuos?*» che esprime la «tragicità» massima della crisi, richiedente, perciò, una soluzione altrettanto illimitata. E avendo Evenus risposto «*neque apud mortuos neque hic es*», Charinus di rimando, credendo a torto già risolto positivamente il suo problema, esclama: «*salvus sum, inmortalitas/mihi data est*». Anche a prescindere dall'intento comico di cui è indubbiamente tramato, l'intero episodio riveste un'importanza eccezionale in vista della valutazione di una *salus* intesa in senso assoluto: di per sè estraneo al mondo dei viventi (la cui precarietà consente solo una sporadica, condizionata e limitata produzione di benessere), e naturalmente alieno dalla sede dei trapassati (per la non-esistenza dei quali la cultura romana — una volta disgregato e disperso che sia il defunto nella collettività extraumana dei *dii manes* — non prevede alcun tipo di «salvezza»), questo valore considerato nel suo massimo dispiegarsi trova logico collocamento in quella dimensione non-umana per eccellenza che è la sfera degli dèi, nella quale l'assenza di morte lo garantisce, appunto, nel modo più certo, dal rischio di entrare in crisi (quale maggior «salvezza», nell'ambito di una religione politeistica, che quella di poter sfuggire alla inevitabile fine?).

Ma, del resto, che una *salus* di questo calibro sia impossibile nella esistenza reale, fatta solo per la relatività, non era stato, forse, già premesso al verso 378, laddove sempre Charinus — contrapponendo valore assoluto a valore assoluto — aveva proclamato utopisticamente: «*salvus sum, siquidem isti dicto solida et perpetuast fides*»? Come dire, per chi è impigliato nel vivere quotidiano, una *salus* totale è un controsenso al pari di una *fides* comunque infrangibile[58a].

Col suo esserci, dunque, *salus* instaura automaticamente un'atmosfera particolare, essenzialmente diversa da quella in cui è solita svolgersi la vita di tutti i giorni, o, più precisamente, addirittura ribaltata rispetto a questa. Tale atmosfera risulta caratterizzata, come ora si vedrà in dettaglio, dall'instaurarsi del tempo festivo, dall'inattività bellica, dall'assenza di morte; in breve, dalla sospensione dell'ordine normale delle cose.

A questo risultato porterebbe, infatti, la produzione di una *salus* assoluta che funzionasse al massimo delle proprie possibilità e non corresse il pericolo di venire messa in crisi. Prescindiamo pure, al riguardo, dalla cessazione della mortalità, a proposito della quale non è chi non veda come l'equilibrio esistenziale, non solo romano, ne risulterebbe immediatamente e irrimediabilmente disgregato: all'interno della realtà attuale essa è, ovviamente, possibile solo nel mondo paradossale del teatro, sì che il pericolo, in verità, non si pone. Riflettiamo, invece, sulle conseguenze degli altri due sopraelencati effetti di *salus*, che, almeno sulle prime, non sembrerebbero ugualmente rilevanti.

Anche una breve durata di questi ultimi, limitata in un dato periodo di tempo, provoca, tuttavia, non poco disturbo nel ritmo vitale di una civiltà come quella romana.

Ferias observare comporta infatti, prima di ogni altra cosa, la sospensione di ogni attività, dal momento che *adfirmabant sacerdotes pollui ferias... si opus aliquod fieret* (Macrob. *Sat.* I 16, 9); in tal modo, chi nomina *salus* si trova a dover interrompere il lavoro, e, dunque, a subire un danno economico. Molto limitato, si dirà, certo, e ricadente nella sfera del privato. Ma si pensi all'esito di una menzione plurima, o addirittura pubblica, di *salus* sull'equilibrio produttivo, già precario in sè, di una comunità arcaica... Non per nulla la religione ufficiale prevede quello speciale rito dell'*augurium salutis* atto a saggiare se sia lecito o meno rendere presente tale valore *ὡς οὐχ ὅσιον οὐδὲ αἴτησιν αὐτῆς, πρὶν συγχωρηθῆναι, γενέσθαι* (Dio, XXXVII 24): già solo pensando al blocco economico che deriverebbe alla società dal venire *salus* attualizzata da sacerdoti pubblici, e dunque in rappresentanza dello stato, ci si può rendere conto della perdita in cui si incorrerebbe richiedendola senza aver preso all'uopo le debite precauzioni.

Che l'esserci di *salus* non provochi solo un danno economico, bensì incida, e massicciamente, sulla sicurezza stessa del gruppo, lo dimostra, poi, proprio il fatto che già soltanto per compiere l'*augurium salutis* — il quale solo prepara ma non comporta ancora, si badi bene, l'attualizzazione del valore in causa — sia indispensabile avere a disposizione un giorno — uno solo, nel corso di un intero anno[59] — in cui l'attività bellica non sussista. La difficoltà di reperirlo — per una società costantemente impegnata sul piano militare sia contro gli stranieri sia all'interno, nel susseguirsi delle guerre civili — già a detta stessa delle fonti doveva essere, perciò, senz'altro notevole. Essa è, infatti, presentata quale causa del progressivo cadere in disuso del rituale sino alla restaurazione augustea, e, dopo di questa, delle successive, lunghe interruzioni subite dalla celebrazione di questo in epoca imperiale[60]. Essa è, parallelamente, alla base delle perplessità avanzate da Dione Cassio circa l'«assurdità» di un rituale che dovrebbe in teoria essere celebrato annualmente (per assicurare a Roma un costante benessere), ma che all'atto pratico si rivelerebbe, invece, di nessuna utilità, dal momento che proprio nelle circostanze di maggior necessità non può essere messo in atto: *καὶ διὰ τοῦτο ἐν τοῖς συνεχέσι κινδύνοις, καὶ μάλιστα τοῖς ἐμφυλίοις, οὐκ ἐποιεῖτο. ἄλλως τε γὰρ παγχάλεπον σφίσιν ἦν, καθαρὰν ἀπὸ πάντων αὐτῶν ἡμέραν ἀκριβῶς τηρῆσαι, καὶ προσέτι καὶ ἀτοπώτατον, κατὰ αὐτοὺς ἐν ταῖς στάσεσιν ἑκουσίους ἀμύθητα ἀλλήλοις παρέχοντας, καὶ μέλλοντας, ἄν τε ἡττηθῶσιν, ἄν τε καὶ νικήσωσι, κακοῦσθαι* ... (Dio, XXXVII 24).

All'autore greco sembra sfuggire completamente il significato profondo insito nelle apparenti assurdità in cui va — guarda caso! — a impaniarsi proprio quel rituale la cui importanza per il gruppo non dovrebbe, invece, incontrare ostacolo alcuno. In effetti, per Roma, la celebrazione dell'*augurium salutis* deve essere a bella posta resa complicata e difficile, e questo proprio al fine di non provocare pericolose smagliature — neppure di un solo giorno! neppure in vista di una *salus* attuantesi, per forza di cose, nell'ambito della precarietà esistenziale! — nel tessuto connettivo di quel sistema di difesa/offesa così essenziale per questa cultura decisamente imperialistica. La consapevolezza dell'essere, in ultima analisi, il benessere dello stato affidato all'ininterrotto funzionamento dei suoi eserciti, fà sì che ben poco spazio venga lasciato alla produzione, sul piano rituale, di quella *salus* realizzabile molto più concretamente sul campo di battaglia.

Ma se ridotto al minimo, e comunque arginabile, è il rischio insito in quel solo giorno in cui si esplora la possibilità di ottenere benessere, ben più grave è quello che si determina allorchè, per tutta la durata del periodo in cui vanno mossi ritualmente gli *ancilia* — garanzia, come si ricorderà, di *salus* per il gruppo — deve essere bloccata ogni operazione militare in atto, e questo con il danno che si può immaginare, trattandosi di un mese intero[61]. Addirittura gravissime ed incontrollabili, però, sembrano essere già su un piano politico, come ora si vedrà in dettaglio, le conseguenze dell'instaurarsi di una *salus* assoluta — e, dunque, di un blocco dell'attività bellica prolungato all'infinito —, tendente a «salvare» la realtà romana una volta per tutte: e questo, astraendola per sempre dal flusso esistenziale contaminato dagli orrori della guerra, e proiettandola nella dimensione atemporale delle origini, caratterizzata dall'inesistenza di conflitti...ma disgregandone con ciò la componente militaristica che ne costituisce la struttura portante.

Nella complessa e articolata mitizzazione del periodo estendentesi, da un'era di gran lunga precedente la fondazione della città, sino al costituirsi della realtà repubblicana[62], la tradizione romana annovera ben due epoche in cui la pace avrebbe dominato sovrana: il lungo snodarsi degli anni di governo di Numa[63], e, ben prima di questo, l'intera durata del regno di Ianus[64]. Entrambi questi periodi si sarebbero distinti, inoltre, per il fatto che *allora* gli dèi vivevano sulla terra assieme agli uomini[65], e questi ultimi, d'altro canto, disponevano ancora di valori intatti[66]. Per tali ragioni sembra più che giustificato che la placida esistenza che vi si sarebbe svolta possa essere rimpianta e vagheggiata da una certa letteratura, per lo più poetica, di età augustea, tendente ad inneggiare ad un ritorno del tempo delle origini inteso, però, solo nel suo aspetto ottimale[67]. Ma a ben guardare, tuttavia, la documentazione non riesce a celare l'obiettiva valutazione di un simile modo di vivere rapportato alle reali esigenze del presente in genere e della cultura romana in particolare: ci si affretta, infatti, a dire che lo stagnante pacifismo permeante di sè i quarantatrè anni in cui regnò Numa venne immediatamente accantonato dai successori di costui, ansiosi di restituire i Romani a quella pratica della guerra ad essi tanto più congeniale e necessaria[68]; con altrettanta premura si fa corrispondere all'inesistenza di conflitti, vanto apparente del regno di Ianus, la scomoda assenza delle più irrinunciabili condizioni del vivere civile[69]. Tutto ciò, al fine precipuo di: 1) fondare l'indispensabilità, per Roma, dell'esercizio dell'attività bellica nonostante che se ne conoscano, è ovvio, gli aspetti negativi. 2) staccare in tal modo la realtà attuale romana, caratterizzandola tra l'altro come bellicosa (e con ciò ormai esclusa dalla convivenza paradisiaca con divinità e valori assoluti), dalia dimensione mitica che si vuole chiusa per sempre.

Non è difficile comprendere che una civiltà impostata su queste basi veda di necessità come un pericoloso ritorno alla stasi e alla indifferenziazione caotiche delle origini ogni possibile prolungarsi nel tempo di un eventuale blocco dell'attività militare, già rischioso di per sè; e che, pertanto, cerchi di premunirsi al riguardo, *in primis* sul piano sacrale. La presenza entro Roma di un edificio quale il c.d. tempio di Ianus — che avrebbe lo scopo di tener chiusa, e dunque inattiva, la guerra al fine di lasciar espandere liberamente la pace nell'intero universo, ma che, però, ...è quasi sempre aperto[70]! — dovrebbe fungere, appunto, da mezzo di controllo in tal senso: tenendo spalancate le sue porte onde dare il via agli eserciti in armi, e quindi riaccoglierli nella comunità a guerra finita[71]; chiudendole (e con ciò dando inizio ad un periodo di tranquillità), ma quelle poche volte — solo tre a partire dalle origini![72] — in cui nella vastità del mondo ormai romanizzato siano cessati tutti i combattimenti. La storia mostra, infatti, ampiamente, come neppure la sua tanto strombazzata chiusura attuata da Augusto[73] — logicamente inquadrantesi nella già menzionata esaltazione del ritorno dell'*aurea aetas* da parte della propaganda imperialistica dell'epoca — sia potuta durare a lungo[74]; e questo, per le stesse ragioni per cui l'ambiguo ideale della *pax romana*[75] — a meno di non corrodere alla base la potenza dello stato — non può, per forza di cose, prescindere, nell'atto stesso in cui accoglie l'ammonimento (ingannevolmente generoso) del *parcere subiectis*, dall'ottemperare all'ingiunzione (brutalmente pratica) del *debellare superbos*: non devono essere forse queste — e soltanto queste —, già a partire dal tempo sacro delle origini[76], le coordinate entro le quali — ma non al di là delle quali — la romanità dovrà attuare il proprio benessere?

La necessità di evitare persino il rischio che *salus* possa assumere le caratteristiche di valore assoluto è molto probabilmente responsabile dell'assenza di un sia pur minimo *dossier* mitologico di questa. Di *salus*, infatti, non si racconta niente. Neppure quello che di solito sembra essere il *leitmotiv* delle così dette divinità astratte: che, cioè, *un tempo* esistevano sulla terra nella loro potenzialità intatta, e che, dopo la parentesi della loro attività in questa nostra vita di tutti i giorni — nel corso della quale la dura legge esistenziale ha fatto sì che i valori da esse impersonati potessero venir messi in crisi —, ritorneranno nella pienezza assoluta della loro sfera d'azione in coincidenza col reinstaurarsi della dimensione mitica nella sua ottimalità, allorchè l'attuale realtà (di cui sono state l'ossatura) si sarà ormai disgregata[77].

Un *iter* di questo genere sarebbe, in effetti, decisamente pericoloso per *salus*, così sapientemente forgiata, come è, a misura d'uomo, e così ancorata, come deve essere, alla storia. Un concetto di benessere che avesse alle spalle una specifica ottimalità mitica rischierebbe molto probabilmente di ampliare oltre il dovuto, nella realtà attuale, la propria sfera d'azione minacciando di invadere quella delle altre entità extraumane, e addirittura di vanificare le prerogative di queste ultime. Così questa temuta eventualità la si lascia verificare solo nell'ambito della commedia, mondo, questo, in cui l'ordine può (e deve!) essere capovolto[78]. Un esempio quantomai significativo in tal senso ci viene fornito da un episodio dell'*Asinaria* plautina (vv. 711-727), di incredibile valore in rapporto alla necessità di procedere alla raccolta sistematica di tutta la documentazione relativa alla sfera del benessere. In esso, qualcuno antepone a Salus — presentata qui nella sua più ampia formulazione politeistica[79] — nientemeno che Fortuna, in quanto quest'ultima sarebbe decisamente *melior*, sopratutto per risolvere il problema contingente (quello di disporre di una certa somma). Ma a questa affermazione un altro personaggio esclama di rimando: «*an quid est<olim> homini Salute melius?*» (v. 717), lasciando intravedere, coll'uso di quest'avverbio[80] — solitamente adoperato dalle fonti latine per indicare emblematicamente il periodo delle origini[81] — una *salus* talmente soddisfacente *un tempo* per l'umanità da rendere superfluo il rivolgersi ad altri dèi, e da far apparire sbiadita un'entità sovrumana del calibro di Fortuna; e parimenti — dato l'immediato instaurarsi di un preciso parallelismo tra la «fase mitica» di Salus e quella che la vede regolarmente inserita nel *pantheon* — sottolineando il ridursi, a causa del processo di politeisticizzazione, della sfera d'azione dell'interessata rispetto all'originaria libertà di intervento su piani diversi (del tipo di quella di Fortuna)[82] che ne contraddistingue la precedente formulazione in chiave prepoliteistica. Vero è, tuttavia, che questo spiraglio (apertosi in modo inopinato su una dimensione a seconda dei casi, per *salus*, o proibita, oppure comunque accantonata dal punto di vista della struttura politeistica della religione romana) si richiude subito, lasciando piuttosto deluso chi ha ingenuamente prestato fede all'invito, troppo sospetto, di chiederle pure «*quod vis maxime tibi evenire*», perchè «*fiet*» (v. 723). Il benessere attualmente a disposizione degli uomini è ormai quello che è, nè migliore nè peggiore di Fortuna, ma, all'occorrenza, altrettanto ingannevole; e lo dimostra anche in questa circostanza da commedia, lasciando a bocca asciutta chi ci ha sperato. Infatti l'episodio si chiude con la malinconica constatazione «*ut consuevere, homines Salus frustratur et Fortuna*» (v. 727), mediante la quale *salus* viene nuovamente calata nella precarietà dell'esistenza, risultando con ciò reinserita nell'ordine normale delle cose tipico di una religione politeistica: e questo non consente, certo, che a tale entità sovrumana — ormai appartenente alla attuale dimensione cronologica e al *pantheon* romano, e dunque vincolata ad una sfera d'azione ben delimitata — si possa chiedere di tutto, nè tantomeno permette che ogni richiesta possa essere esaudita.

La controprova dell'impossibilità, per *salus*, di attuarsi sul piano di un'ottimalità da epoca delle origini, e con ciò di assurgere al rango estremamente pericoloso di valore assoluto, ce la fornisce la religione ufficiale, e, paradossalmente, proprio nel momento in cui essa parrebbe tacitamente avallare[83] quel «ritorno» della dimensione mitica tanto vantato dalla propaganda imperialistica, smaniosa di nobilitare in tal modo la nuova realtà politica.

Di nessun'altra impresa si sarebbe gloriato Augusto quanto dell'aver potuto effettuare, in concomitanza non certo casuale, la chiusura del tempio di Ianus e la restaurazione dell'*augurium salutis*[84]; vale a dire, di aver realizzato la condizione indispensabile ad investigare sacralmente, ogni anno, circa l'opportunità di chiedere *salus*...così come si faceva un tempo, prima che il rituale cadesse in disuso. Gli avvenimenti in causa sembrano perciò complementari. A parte questo, tuttavia, mostrano di essere, invece, su due piani sostanzialmente differenti. A prescindere dal fatto che quel tempio venne, come era inevitabile, riaperto ben presto, tuttavia questa sua solenne chiusura voluta dall'imperatore e concessa dagli dèi[85] — tendendo ad instaurare una pace almeno intenzionalmente illimitata[86] — travalica la storicità del presente riportando Roma alle altre rare occasioni in cui si sarebbe verificata un'analoga situazione, e cioè al periodo conclusivo della prima guerra punica, oppure, addirittura, al tempo mitico di Numa o di Ianus[87]. All'opposto di tutto ciò è, invece, il ripristino dell'*augurium salutis*: niente sembra mutato nel concetto di benessere che, al contrario, resta vincolato, come sempre, alla storia e alla precarietà esistenziale, e con ciò alla necessità di essere prodotto ritualmente, con le debite precauzioni, nel corso del tempo. È, questo, il segno tangibile che la religione ufficiale — alla quale peraltro la riforma augustea attinge i presupposti arcaici da riplasmare nelle nuove forme richieste dalle mutate condizioni storiche[88] — intende evitare il rischio di «salvare» eccessivamente Roma, la qual cosa si verificherebbe assegnando a *salus* una valenza assoluta che le facesse superare i limiti della realtà. *Salus*, la *Romana salus*, deve infatti restare sempre la stessa, senza subire variazione alcuna — tantomeno del tipo che potrebbe condurre ad una positività massima! — anche e sopratutto se si verificasse l'eventualità — addirittura di tipo mitico! — che gli eserciti romani non avessero più ragione di funzionare.

Laddove, sin dall'inizio dell'età imperiale, la nuova situazione politica, portando la società romana a condizioni di straordinaria prosperità e sicurezza, parrebbe creare i pericolosi presupposti di un potenziamento del valore in causa oltre il normale livello di guardia, questo apparato di difesa mostra di essere, perciò, sempre pronto ad intervenire. Esso va considerato, probabilmente, alla base di quel progressivo — e perciò rassicurante — frazionarsi, e quindi indebolirsi, della sfera extraumana del benessere su piani diversi che si è venuto constatando sin qui: il completarsi della politeisticizzazione della dea in causa; l'incentivazione del culto di costei da parte di quello stesso Augusto che, d'altro canto, si affretta peraltro a ripristinare quel rituale indispensabile alla produzione umana di *salus*; l'affidamento, in occasione della celebrazione del *saeculum*, della salute fisica della comunità non alla dea, ma ad Apollo; ... sono, infatti, altrettanti elementi che attestano, da parte della cultura romana ancora intatta nelle sue strutture, assieme all'intendimento di ostacolare una loro rischiosa convergenza, il preciso rifiuto di «salvarsi troppo».

NOTES

[1] Dati raccolti in Rosch. Lex. *s.v. salus.*

[2] Situazione tipica della commedia latina in genere e plautina in particolare.

[3] Allorchè nel 65 un gruppo di congiurati decide di attentare alla vita di Nerone, verrà sottratto all'uopo un antico pugnale dal tempio di Salus a Ferentino. Traditi da uno schiavo — che non esita a barattare la *salus* del padrone con la promessa di libertà — e quindi uccisi i congiurati, l'imperatore farà costruire, in segno di ringraziamento, un santuario alla dea omonima (Tac. *Ann.* XV 53 sg.; 74).

[4] Plaut. *Capt.* 529; *Most.* 351; Terent. *Ad.* 761 sg.; Cic. *pro Font.* 21; *Verr.* III 131;...

[5] Plaut. *Cist.* 644 sg. L'espressione, ricorrente nel linguaggio plautino, è pronunciata in questo caso specifico da qualcuno che, quale alternativa a *salus*, sembrerebbe avere il suicidio (cfr. *ibid.* 643 sg.: *amabo, accurrite/ne se interimat...*).

[6] E, precisamente, nel corso della *lustratio agri* (Cat. *agr.* 141: *Mars pater, te precor quaesoque uti...pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi, domo familiaeque nostrae...*).

[7] *Carm. c. Pag.* 122 (PLM III 292 Baehrens): *...de Iove qui Latio voluit sperare salutem.*

[8] È il *magister* dei *Fratres Arvales* che nel corso di una solenne cerimonia sul Campidoglio, nell'86 della nostra era, così si rivolge, *in pronao Iovis Optimi Maximi* al dio in rapporto all'imperatore di turno: *...si imperator...salvum servaveris ex periculis* (CIL VI 2064, 35, cfr. 2065, dove ancora più circostanziato risulta essere il discorso relativo ai *vota orbis terrarum, quae pro salute imperatoris...suscepta erant*).

[9] I *vota pro salute et incolumitate imperatoris Caesaris divi Vespasiani* fatti dai *Fratres Arvales* comportano, infatti, *...Iovi Optimo Maximo bovem marem, Iunoni Reginae bovem feminam, Minervae bovem feminam* (CIL VI 2065).

[10] Plaut. *Trin.* 1076: *Di me salvum et servatum volunt.* CIL VI 2065: *di inmortales propitiato nomine suo vita orbis terrarum, quae pro salute imperatoris...suscepta erant, exaudierunt.*

[11] Cfr. il materiale relativo, raccolto in *RE s.v. salutaris.*

[12] In proposito cfr. quanto scrive J. Liegle in Hermes LXXVII 1942, 262.

[13] Per quel che concerne la possibilità di datare il conglobamento nel *pantheon* romano delle c.d. entità sovrumane astratte, devo rinviare a quanto ho già osservato in *Fides nella religione romana di età imperiale,* attualmente in stampa su ANRW II 17.

[14] Liv. IX 43, 25: *Eodem anno aedes Salutis a C. Iunio Bubulco censore locata est, quam consul bello Samnitium voverat.* X 1, 9: *...die octavo triumphans in urbem cum redisset, aedem Salutis, quam consul voverat, censor locaverat, dictator dedicavit.* Il fatto che le venga offerta, invece di una qualsiasi costruzione sacra, appunto un'*aedes* (vale a dire, propriamente una «casa») garantisce già per il 302 a.C. l'esistenza di una concezione antropomorfa di Salus — e dunque di una sua politeisticizzazione in atto (cfr. al riguardo *Fides,* cit. in n. 13) — che troveremo documentata completamente solo molto più tardi (cfr. n. 18).

[15] Al riguardo cfr. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni,* Roma 1965, 26 sg. 160 sgg. Cfr. anche *Der Polytheismus,* Numen VII 1960, 127 sgg.

[16] Devo rinviare a quanto ho osservato al riguardo in *Fides,* cit. in n. 13.

[17] Di tale processo risulta già consapevole Cicerone, allorchè, quasi a commento di un lungo elenco di divinità astratte comprendente anche Salus, così scrive: *quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut since deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit* (*n.D.* II 61).

[18] Cfr. per esempio il *denarius* di Iunius Silanus, coniato per commemorare la fondazione del tempio da parte del suo antenato (E. Babelon, *Monnaies de la République Romaine*, Paris 1886, II 107-109), e quello di Manius Acilius Glaber (Babelon, *op. cit.* I 105 sg.) sui quali la dicitura SALUS si accompagna ad una testa muliebre (altri dati numismatici citati in Rosch. Lex. IV 30). Press'a poco dello stesso periodo (55 a.C. circa) è una moneta che raffigura la dea nell'intero sembiante di una giovane donna (H. Huveslin, *Un denier fourré de la république trouvé près d'Amiens*, BSFN XXVIII 1973, 486-488).

[19] Cfr. Ovid. *F.* III 879 sgg.: *Ianus adorandus cumque hoc Concordia mitis/et Romana Salus araque pacis erit.* Al riguardo cfr. J.-Cl. Richard, *Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République Romaine*, in Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 1963/2, 368.

[20] Terent. *Hec.* 336 sgg.; Liv. XL 37, 2; Vitr. *de arch.* I 2, 7; Macrob. *Sat.* I 20, 1-3; CIL VI 20; 30983; VII 164; VIII 2579. Altri dati sono raccolti in Rosch. Lex. IV 299-301.

[21] I *vota pro salute imperatoris, ex cuius incolumitate omnium salus constat* stando agli atti dei *Fratres Arvales* dell'86 (CIL VI 2064, 35) comportano...*Iovi o(ptimo) m(aximo) b(ovem) m(arem), Iunoni reginae b(ovem) f(eminam), Minervae b(ovem) f(eminam), Saluti publicae populi Romani Quiritium b(ovem) f(eminam)...* (CIL VI 2065).

[22] Dati e argomentazioni al riguardo in R. Duthoy, *The Taurobolium*, Leiden 1969, 68 sgg., 71.

[23] Cfr. al riguardo, sia per quanto concerne le argomentazioni, sia per l'abbondante raccolta di dati, H. U. Instinsky, *Kaiser und Ewigkeit*, Hermes LXXVII 1942, 340; H. S. Versnel, *Destruction, Devotio and Despair in a Situation of Anomy*, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 560 sgg.

[24] Cic. *pro Marc.* 32, cfr. 22; Instinsky, *op. et loc. cit.* in n. 23.

[25] Si tratta del rituale celebrato dai *Fratres Arvales* nel gennaio dell'86: CIL VI 2064, 35; cfr. Plin. Iun. *epist. ad Tr.* XXXV e LII, Versnel, *op. cit.* in n. 23.

[26] Tac. *Hist.* I 84 (a parlare è l'imperatore Otho).

[27] Suet. *Aug.* 57: *omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant* (Al riguardo cfr. quanto verrà detto più in là). Plin. *n.h.* VII 48, 158: *Ludi pro salute divi Augusti votivi celebrati.* La versione greca di *Mon. Anc.* 9, 1 (Εὐχὰς ὑπὲϱ τῆς ἐμῆς σωτηϱίας ...) giustificherebbe l'emendamento del corrispondente testo latino (*vota pro salute mea...senatus decrevit* invece di *vota pro valetudine mea*) proposto a suo tempo da H. Heinen (*Zur Begründung des römischen Kaiserkultes*, Klio XI/2 1911, 144).

[28] CIL VI 2064 e 2065, citati nelle note 8, 9, e 21.

[29] Plin. Iun. *epist. ad Tr.* XXXV: *sollemnia vota pro incolumitate tua, qua publica salus continetur, et suscepimus, domine, et solvimus* ...Cfr. LII: *...precati deos, ut te generi humano, cuius tutela et securitas saluti tuae invisa est, incolumem florentemque praestarent...*

[30] Il vincitore della corsa di quadrighe che aveva luogo sul Campidoglio in occasione delle Feriae Latinae beveva l'assenzio *sanitatem in praemio dari honorifice arbitratis maioribus* (Plin. *n.h.* XXVII 45). Sempre al fine di tutelare la salute i Romani, per consiglio di non meglio specificati sacerdoti pubblici, avrebbero consumato cibi e bevande dolci alle calende di marzo (Lyd. *de mens.* IV 29); si sarebbero astenuti, su consiglio dell'oracolo, dal consumare ravanelli in aprile (Lyd. *de mens.* IV 46), dai rapporti sessuali in luglio (Lyd. *de mens.* IV 67), dall'uso della malva in agosto (Lyd. *de mens.* IV 77), da ogni specie di abluzione in novembre (Lyd. *de mens.* frg. Caseol. p. 113 N). Esistevano, poi, per combattere alcuni malanni specifici, determinati comportamenti rituali codificati sin da epoche estremamente arcaiche: il mal di piedi si mandava via cantando per ventisette volte di seguito — digiuni, toccando la terra e sputando — la seguente formula tramandata da un non meglio identificato Tarquenna (*RE* 2R VIII 2343): «*Terram pestem teneto. Salus hic maneto*» (Varr. *r.r.* I 2, 26); la gotta si combatteva mediante doni di fichi secchi e foglie d'alloro che ci si scambiava alle calende di gennaio, nonchè bevendo all'alba di questo stesso giorno vino puro a digiuno (Lyd. *de mens.* IV 4 e 8), oppure con bevute collettive di

acqua fredda sul Campidoglio al mattino delle calende di giugno (Lyd. *de mens.* IV 57); L'artrite veniva scongiurata evitando di assaggiare i piedi o la testa di un qualsivoglia animale per tutta la durata di maggio (Lyd. *de mens.* IV 84 53), oppure i porri in ottobre (Lyd. *de mens.* IV 84); i malanni dell'intestino venivano evitati consumando alle calende di giugno fave cotte col farro (Ovid. *F.* VI 180 sgg.).

[31] Serv. Dan. *VA* VII 188: *septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: ... aius matris deum, quadriga fictili Veientanorum; cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancile.* Cic. *pro Scaur.* 48: *...Palladium illud...pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur; Phil.* XI 10, 24: *illud signum* (sc. ancile), *quod de caelo delapsum Vestae custodiis continetur; quo salvo, salvi sumus futuri.* Cfr. Plut. *Numa* 13, e quanto verrà detto tra non molto a proposito del motivo per cui l'*ancile* cadde un tempo dal cielo.

[32] Plut. *Cam.* 32; cfr. *Rom.* 67.

[33] Cfr. il celebre episodio, verificatosi nel corso dei Ludi Apollinares, alla base di un detto divenuto di uso rituale e proverbiale, nella versione fornitane da Festo (436 sg. L): *«salva res est dum cantat senex», quare parasiti Apollinis in scaena dictitent, causam Verrius in lib. V...reddidit, quod C. Sulpicio, C. Fulvio cos., M. Calpurnio Pisone praetore verb. faciente ludos, subito ad arena exierint, nuntiato adventu hostium, victoresque in theatrum redierint solliciti, ne intermissi religionem adferrent, ...inventum esse ibi C. Pomponium libertinum mimum magno natu, qui ad tibicinem saltaret. Itaque gaudio non interruptae religionis editam vocem nunc quoque celebrari...*

[34] Dio, XXXVII 24:*...τὸ οἰώνισμα τὸ τῆς ὑγιείας... τοῦτο δὲ μαντείας τις τρόπος ἐστὶ, πύστιν τινὰ ἔχων, εἰ ἐπιτρέπει σφίσιν ὁ θεὸς ὑγίειαν τῷ δήμῳ αἰτῆσαι...* Bibliografia al riguardo in P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960, 335-346.

[35] Cfr. quanto scriveva al riguardo G. Wissowa già agli inizi del secolo: «ist die alte Ceremonie des *augurium salutis* nicht als eine zum Dienste der Salus gehörige Kulthandlung zu verstehen» (*Religion und Kultus der Römer*^{2}, München 1912, 133). L'autonomia dell'*augurium salutis*, del resto, sembra implicita nella definizione di «rito magico» datane successivamente da Ed. Flinck, *Auguralia und Verwandtes. Commentationes in honorem Fridolfi Gustafsson*, Helsinki 1921, 58.

[36] Cfr. al riguardo la «distinzione convenzionale» tra riti inseriti nel culto di esseri personali sovrumani («cultuali») e riti che sono sostanzialmente privi di riferimento a tali esseri («autonomi»), adottata da A. Brelich, *Introduzione*, 31.

[37] D. Sabbatucci, *Religione romana* (in *Storia delle religioni* diretta da G. Castellani S.I.), Torino 1967, 23; *La religione in Roma*, (in *Roma antica* V), Roma 1979, 31.

[38] Si consideri che le fonti relative pongono sopratutto l'accento sulla *attuazione* dell'*augurium salutis* (cfr. al riguardo l'uso di *agere* — CIL VI 36841 — e *ποιέω* — Dio, XXXVII 24; LI 20 —), mentre tralasciano poi di dirci come, in caso di risposta affermativa, si domandasse, in pratica, *salus*.

[39] Per le precauzioni che circondano l'*augurium salutis* e per le motivazioni di queste, cfr. quanto verrà detto tra breve.

[40] Suet. *Aug.* 31: *Nonnulla etiam ex antiquis caerimoniis paulatim abolita restituit, ut salutis augurium...* cfr. Dio, LI 20, 4, citato per esteso in n. 84.

[41] Ecco, per esempio, le istruzioni di Vegezio in vista di questo compito *in quo totius reipublicae salus vertitur* (*epit.* I 7, 1): la recluta, *cui pugnandum est pro salute propria et libertate comuni* (II 24, 17), va addestrata in base ai metodi tradizionali adattati tuttavia alle esigenze dei tempi nuovi appunto *pro salute reipublicae* (II 18, 17.).

[42] Veget. *epit.* IV I, 6: *Roma...quae salutem civium Capitolinae arcis defensione servavit*...cfr. I 1, 8: *...ut quae sponte pro reipublicae salute disponis* (sc. imperator invicte), *agnoscas olim custodisse Romani imperii conditores...*

[43] Cic. *pro domo* 75: *...utrum me patria sic accepit ut lucem salutemque redditam sibi ac restitutam accipere debuit...*

[44] Liv. IX 43, 25; X 1, 7 sg.

[45] Paul. Fest. 42 L: *Curtilacum appellatur a Curtio, qui eo loco in profundissimum se ob salutem Romani populi proiecit hiatum.* Liv. VII 6: (avendo i *vates* annunciato solennemente che *si rem publicam Romanam perpetuam esse vellent* la voragine andava riempita con ciò che di più importante poteva esserci per il popolo romano, Curtius, convinto che per Roma non potesse esserci niente di meglio *quam arma virtusque*)...*equo quam poterat maxime exornato insidentem armatum se in specum inmisse...*

[46] Nella versione ovidiana l'episodio della discesa dell'*ancile* inizia allorchè *deum genitor rutilas per nubila flammas/ spargit, et effusis aethera siccat aquis./ Non alias missi cecidere frequentius ignes:/ rex pavet et volgi pectora terror habet* (*F.* III 285 sgg.). In quella plutarchea, invece, l'*ancile* — detto così per via *τῆς ἀϰέσεως τῶν νοσούντων ϰαὶ τῆς τῶν αὐχμῶν λύσεως* — scende dal cielo *ἐπὶ σωτηϱία τῆς πόλεως*, dal momento che, prima dell'intervento di Numa, *λοιμώδης νόσος πεϱιοῦσα τὴν Ἰταλίαν ἐστϱόβησε.* (*Numa*, 13).

[47] Dati al riguardo in *RE, s.v. ancile.*

[48] In caso di conflitto, per esempio, *is qui belli susceperat curam...primo ancilia commovebat* (Serv. *VA* VIII 3). Il modo stesso in cui li si muoveva risultava significativo sul piano bellico (cfr. Liv. *Per.* LXVIII: *ancilia cum strepitu mota esse, antequam Cimbricum bellum consummaretur, referunt*).

[49] Suet. *Aug.* 57, citato per esteso in n. 27. Ma cfr. la triste fine di Galba, *iugulatus* proprio *ad lacum Curti* (Suet. *Galb.* 20)!

[50] Plaut. *Asin.* 711-729; *Capt.* 864; Tac. *Ann.* XV 53; Varr. *L.L.* V 74.

[51] CIL XIV 2804, cfr. Plaut. *Pseud.* 709 sg.; *Capt.* 517 sg.; *Most.* 348.

[52] Dati raccolti in Lex. Forc. V 474. L'uso di *servare* per indicare l'attività di *salus* è particolarmente frequente nel linguaggio plautino (*Bacch.* 879 sg.; *Cist.* 742 sgg.; *Rud.* 1359 e 1362; *Trin.* 1073 sgg.;...

[53] Cat. *r.r.* 114; Cat. in Plin. *n.h.* XIV 46; XV 34; Plin. *n.h.* XIV 40; XV 59 e sgg.; 82; Varr. *r.r.* I 58; Colum. *r.r.* VIII 6; XII 47, 3 sg.

[54] Cat. *r.r.* 114; Plin. *n.h.* XXX 115.

[55] Plin. *n.h.* XXXVI 132; Colum. *r.r.* XII 47, 3 sg.

[56] *Carm. c. Pag.* 57-62 (PLM III 286-292 Baehrens): *Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit,/ inflatus dives, subito mendicus ut esses?/ Obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta/ sub terram missus, pollutus sanguine tauri,/ sordidus, infestus, vestes servare cruentas/ vivere num speras viginti mundus in annos?*

[57] *Politeismo e soteriologia*, in *The Saviour God*, edited by S. G. F. Brandon, Manchester 1963, 37-50, in particolare 41, 43 sg. e 46.

[58] Brelich, *op. cit.* in n. 57, 42-46 sg.

[58a] Al riguardo cfr. *Fides cit.* in n. 13.

[59] Dio, XXXVII 24: *ϰαὶ ἐτελεῖτο ϰατ' ἔτος ἡμέϱᾳ...*

[60] Dio, LI 20: *ϰαὶ γὰϱ τότε δι' ἅπεϱ εἶπον διελέλειπτο. ἦσαν μὲν γὰϱ ἐν ὅπλοις ἔτι ϰαὶ Τϱιούηϱοι, Κελτοὺς ἐπαγαγόμενοι, ϰαὶ Κάνταβϱοι, ϰαὶ Οὐαϰϰαῖοι, ϰαὶ Ἄστυϱες...* Tac. *Ann.* XII 23:...*Salutis augurium quinque et viginti annis omissum repeti ac deinde continuari placitum.*

[61] Liv. XXXVII 33; *Per.* LXVIII; Polyb. XXI 10, 10 e 12; Tac. *Hist.* I 89; Suet. *Otho* 8.

[62] Devo rinviare, al riguardo, a quanto ho scritto a suo tempo in *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974, 240 sgg.

[63] Liv. I 19, 1 sgg.; 21; Plut. *Numa* 5 sg.; 12; 19; 20; *de fort. Rom.* IX; *q.r.* 19. Altri dati in *Terminus*, cit. in n. 62, 178 sg., 182 sgg.

[64] Ovid. *F.* I 250-255: *nil mihi cum bello: pacem postesque tuebar/ et «clavem ostendens «haec» ait «arma gero».*

[65] Per quanto concerne il regno di Ianus cfr. Ovid. *F.* I 247 sgg.: *tunc ego regnabam, patiens cum terra deorum/ esset, et humanis numina mixta locis...*Per il periodo di governo di Numa, oltre alla ben nota relazione del sovrano con Egeria (definita *dea* da Liv. I 19, 5; cfr. gli altri dati in Rosch. Lex. *s.v.*), c'è da tener presente anche il suo aver a che fare, su questa terra, con Picus, Faunus e lo stesso Iuppiter (Ovid. *F.* III 275-346).

[66] Ianus era, infatti, sul trono proprio allorchè *nondum Iustitiam facinus mortale flagrarat/(ultima de superis illa reliquit humum)./Proque metu populum sine vi pudor ipse regebat;/nullus erat iustis reddere iura labor* (Ovid. *F.* I 249-252). Per quanto concerne l'esistenza di valori assoluti ancora sotto Numa, cfr. i dati raccolti in *Terminus*, cit. in n. 62, 183 sg., 185-188.

[67] Dati e argomentazioni al riguardo in *Terminus*, cit. in n. 62, 167, 184 sgg.; *Fides*, cit. in n. 13; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967, 87 sgg.

[68] Liv. I 22, 2 sgg.; 32; Plut. *Numa* 20; cfr. *Terminus*, cit. in n. 62, 183 sg.

[69] Il sovrano avrebbe regnato *apud indigenas rudes incultosque*; sarebbe stato Saturnus, da lui successivamente accolto, colui il quale *feros homines et rapto vivere assuetos ad compositam vitam eduxit (Orig. gent. Rom.* 3, cfr. Verg. *Aen.* VIII 314 sgg.: *Haec loca indigenae Fauni Nymphaeque tenebant,/gensque virum truncis et duro robore nata,/quis neque mos neque cultus erat nec iungere tauros/aut componere opes norant aut parcere parto/, sed rami atque asper victu venatus alebat.* Altri dati in A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*^{2}, Roma 1975, 92. 96 sg.

[70] Ovid. *F.* I 121 sgg.: *cum libuit Pacem placidis emittere tectis,/libera perpetuas ambulat illa vias:/sanguine letifero totus miscebitur orbis,/ni teneant rigidae condita bella serae*; Verg. *Aen.* I 293 sg.:*...dirae ferro et compagibus artis/claudentur Belli portae; Furor impius intus/saeva sedens super arma et centum vinctus aënis/post tergum nodis fremet horridus ore cruento*; cfr. Varr. *L.L.* V 165; Liv. I 19, 2; Vell. Pat. II 38, 3; Serv. *VA* I 294; HAS *Gord.* 26, 3; *Comm.* 16, 4; Pfut. *Numa*, 19 sg.; *de fort. Rom.* IX.

[71] Serv. *VA* I 294:*...Ianus belli tempore patefiebat, ut eiusdem conspectus per bellum pateret, in cuius potestate esset exitus reditusque*; cfr. I 291: *quod ad proelium ituri optent reversionem*; Ovid. *F.* I 279 sg.: *ut populo reditus pateant ad bella profecto,/tota patet dempta ianua nostra sera.*

[72] Serv. *VA* I 291: *Constat autem templum hoc ter esse clausum: primum regnante Numa, item post bellum Punicum secundum, tertio post bella Actiaca quae confecit Augustus*...cfr. I 294; Liv. I 19, 3; Suet. *Aug.* 22; *Mon.Anc.* 13; Vell. pat. II 38, 3; Varr. *L.L.* V 165; Pseud. Vict. *de Caes.* I 3; *Vir. Ill.* 79.

[73] Vantata persino nel testamento dell'imperatore: *Ianum Quirinum quem clausum esse maiores nostri voluerunt, [cum] per totum imperium populi Romani terra marique esset parta vic[torii]s pax, cum pius quam nascerer a condita urbe bis omnino clausum fuisse prodatur memoriae, ter me principe senatus claudendum esse censuit* (*Mon. Anc.* 13). Altri dati relativi a questa chiusura sono citati in n. 72.

[74] Non si trattò, infatti, di bloccare a lungo questo tempio, ma di chiuderlo...per tre volte! (*Mon. Anc.* 13; Suet. *Aug.* 22).

[75] Richard, *op. cit.* in n. 19, 386. Vedi anche quanto osservo in *Terminus*, cit. in n. 62, 184; *Minutal. Saggi di Storia delle religioni*, Roma 1974 111-132, in part. 122 sgg.; *I Marsi e gli Hirpi*, in *Magia. Studi in memoria di Raffaela Garosi*, Roma 1976, 207-231; *Fides*, cit. in in. 13.

[76] Come è noto, Virgilio le mette addirittura sulla labbra di Anchises allorchè costui, nell'al di là, insegna ai suoi discendenti le *artes* grazie alle quali i Romani riusciranno a dominare le altre genti *imperio* e *paci* (*Aen.* VI 851-853); al riguardo cfr. Richard, *op. cit.* in n. 19, 353 sg.

[77] Al riguardo cfr. i dati e le argomentazioni raccolti in *Fides*, cit. in n. 13.

[78] Per questo concetto vedi A. Brelich, *Aspetti religiosi del dramma greco*, Dioniso 39, 1965, 13 sg.; *Aristofane: commedia e religione*, Acta classica V 1969, 21-30.

[79] Essa figura quale titolare di una *statua* e di un'*ara*, nonchè destinataria di sacrifici di buoi (v. 712 sg.); inoltre l'intero discorso si impernia esplicitamente sulla funzionalità dei *divi* (v. 716).

[80] Fortunatamente recuperato grazie ad un emendamento.

[81] Per un analogo uso di *quondam* cfr. dati e argomentazioni nel mio *articolo Irruzione di un passato irreversibile nella realtà cultuale romana*, SSR 1 1977, 52-62.

[82] Per la smisurata — e con ciò caotica — estensione della sfera d'azione di Fortuna, «feconda distributrice...di casi incalcolabili» cfr. A. Brelich, *Tre var.*, cit. in n. 69, 34.

[83] Si pensi, per esempio, al contenuto del *carmen saeculare* di Orazio (in specie ai vv. 57-60), cantato in pubblico, nel corso della celebrazione del *saeculum*, alla presenza delle autorità civili e religiose.

[84] Dio, LI 20: *πλεῖστον δ' ὅμως ὑπὲϱ πάντα τὰ ψηφισθέντα οἱ ὑπεϱήσθη, ὅτι τάς τε πύλας τὰς τοῦ Ἰανοῦ, ὡς ϰαὶ πάντων σφίσι τῶν πολέμων πεπαυμένων* [*αὐτοῖς*] *ἔϰλεισαν ϰαὶ τὸ οἰώνισμα τὸ τῆς ὑγιείας ἐποίησαν· ϰαὶ γὰϱ τότε δι' ἅπεϱ εἶπον διελέλειπτο...*

[85] Liv. I 19, 3: *quod nostrae aetati dii dederunt*. Ma cfr. Ovid. *F.* I 282: *Caesareoque diu numine clusus ero.*

[86] Cfr., per esempio, Ovid. *F.* I 287 sg.: *Iane, fac aeternos pacem pacisque ministros,/neve suum, praesta, deserat auctor opus.*

[87] Dati in n. 72; cfr. al riguardo Richard, *cit.* in n. 19, 379.

[88] Cfr. quanto ho osservato al riguardo in *Fides*, cit. in n. 13.

DISCUSSIONE*

BIANCHI: Questo è un importante contributo che proviene dalla tradizione di studi che gli specialisti di storia della religione romana sanno essere propria della Prof. Piccaluga. Una situazione tipicamente «politeistica» (nell'accezione di A. Brelich), con una *Salus* attiva ma non troppo, è a mio avviso l'altra faccia di una religiosità di tipo mistico, pure presente nel mondo greco-romano, nella quale invece bisogna salvarsi, salvarsi molto, e mai si è salvi abbastanza. Così, una religiosità «mistica» (nel senso che io do a questo termine, con le sue specificazioni ulteriori di «misterico» e «misteriosofico») potrebbe essere meglio conosciuta, *a contrario*, con il metterla a paragone con i risultati di uno studio approfondito di quest'altro tipo di religiosità, «politeistica», così temperata, così bilanciata al punto di non desiderare e non far desiderare di «salvarsi troppo», appunto al fine del mantenimento degli attuali equilibri della vita e della società.

DOMPÈ: Mi sono domandata, pur ammirando molto le conclusioni a cui è arrivata l'oratrice, se non sia questa una questione filologica, cioè se usciamo dal piano storico-religioso e psicologico. Quando noi adoperiamo, in italiano, il verbo «salvare», senza volerlo, subconsciamente gli diamo un significato che non corrisponde esattamente al latino. E allora la conclusione piuttosto drammatica a cui Lei viene, cioè «salvarsi ma non troppo», in un certo senso è insita nel latino, e noi dobbiamo faticare a dare due interpretazioni diverse che vogliamo far coincidere. Cioè, se fossimo tutti dei parlanti latino, antichi però, il problema non si porrebbe.

PICCALUGA: Ho premesso la necessità di una ricerca semantica a larghissimo raggio, essenziale non solo per *Salus* ma per ogni divinità astratta. Le divinità astratte romane costituiscono un problema particolarissimo, complicato in partenza da tanti secoli di terminologia cristiana. È molto difficile staccarsi dal nostro concetto personale di «salvezza» per avvicinarci a *Salus*. È molto difficile occuparsi di *Fides* senza pensare al nostro concetto di «fede», e così via. Ma una ricerca semantica, anche minima, mette in chiaro che la radice di *servare* è, brutalmente parlando, molto poco spirituale. *Servare* è il termine che si usa in latino per indicare l'atto di «mettere in conserva» un qualsiasi prodotto alimentare. *Salus* è, alla base, questo genere di salvezza. Noi ora ci siamo molto staccati da tale concetto. «Salvandoci» l'anima, non la mettiamo sotto sale.

---

* Per altri interventi concernenti la relazione della prof. Piccaluga si veda la discussione seguita alla relazione del prof. Le Glay.

MARCEL LE GLAY

REMARQUES SUR LA NOTION DE SALUS DANS LA RELIGION ROMAINE

Dans la religion romaine de l'époque impériale on peut distinguer, en schématisant — car la réalité, bien sûr, est plus complexe — trois composantes: l'une «civique», autour des divinités du panthéon traditionnel gréco-latin; l'autre «politique», avec le culte du souverain; la troisième plus «personnelle», avec les cultes mystériques. Quelles que soient les divinités invoquées, la notion de *salus* est sans doute celle ou l'une de celles qui se trouvent exprimées le plus fréquemment sous des formes d'ailleurs différentes, mais relevant du même état d'esprit. Et il n'est pas toujours facile d'en dégager la véritable signification.

Je voudrais donc présenter ici quelques remarques, un peu discontinues peut-être, sur la notion de *salus* dans la religion romaine traditionnelle et dans la religion impériale, en laissant de côté les cultes orientaux. Les observations très précises faites par R. Turcan sur les diverses conceptions du salut chez les dévots de Bacchus, d'Isis et de Mithra me dispensent d'en parler. Seules, quelques brèves incursions dans ce domaine seront nécessaires pour tenter de répondre à l'une des questions qui se posent, celle des interférences entre les différents plans religieux. Car il est clair que dans la réalité complexe des rapports entre les hommes et les dieux, qu'il s'agisse de manifestations collectives ou d'appels personnels, d'expressions formalistes relevant du loyalisme plus que du sentiment religieux ou, au contraire, d'adresses aux dieux venant du tréfonds de l'âme humaine, reconnaissante ou en détresse, la distinction des trois niveaux présentée tout à l'heure ne résiste pas à l'examen des documents. De là, me semble-t-il, la nécessité d'une confrontation qui dépasse les limites étroites des seuls cultes orientaux.

Salus — σωτηρία — est employé dans le monde gréco-romain pour répondre à trois types de préoccupations différents. C'est d'abord la santé physique, la santé du corps, qu'on désire conserver ou recouvrer après une maladie. Cette signification est tout à fait évidente quand, à Lambèse, on voit le légat Petronius Iustus, gouverneur de Numidie entre 232 et 235, remercier *Bona dea pro salute reciperata*[1]. C'est la même valeur qui s'attache à la formule *pro salute sua suorumque* dans les dédicaces à Esculape et à Hygie, qu'elles mettent en cause ou non un *medicus*[2]. On ne s'étonne donc pas qu'Apollon soit dit *salutaris et medicinalis*[3], lui qui *salutem promittit*[4], que Jupiter soit qualifié de *salutaris* par un centurion légionnaire *grauissima infirmitate liberatus*[5], qu'Hercule soit invoqué comme *salutifer* par un *augustalis* de Sarmizegetusa qui le prie *pro salute fili sui*[6], que les Nymphes, souvent associées à Neptune dans les stations thermales, soient considérées elles aussi comme *salutares*[7] et que parmi les divinités guérisseuses Esculape et Sérapis se distinguent comme les plus grands (θεὸς μέγιστος), les sauveurs (σωτήρ), les bienfaiteurs (εὐεργέτης)[8]. Seule est en cause ici la santé du corps. *Salus, salutaris, salutifer*, σωτήρ répondent à la même préoccupation.

Mais *salus*, c'est aussi, de manière beaucoup plus large, la sauvegarde (safety) ou le bien-être (well-being) de la communauté romaine, d'une collectivité ou d'un individu. C'est-à-dire que *salus* est employé tantôt dans le sens plutôt négatif de préservation ou de délivrance d'un péril, d'un mal; ainsi à Délos, où Sérapis sôter et Isis sôteira protègent des «grands dangers», en l'occurrence sans doute des périls maritimes[9]; on peut aussi évoquer les émissions monétaires du début du Ier s. av. J.C., avec *Salus*, qui font allusion à la sauvegarde de l'Etat menacée pendant la Guerre sociale[10]. Tantôt dans le sens plus positif de bonne forme, de prospérité, née de la paix. C'est déjà avec cette riche valeur conceptuelle qu'était célébrée la très archaïque et très solennelle cérémonie de l'*Augurium Salutis*, dont le trait essentiel est qu'elle ne pouvait avoir lieu qu'en temps de paix[11]. Les deux notions de *salus* et de *pax* sont d'ailleurs restées si étroitement associées que sur les monnaies elles sont souvent figurées soit conjointement, soit isolément avec échange d'attributs: *Salus* avec la branche d'olivier de *Pax* ou *Pax* avec le serpent de *Salus*. Notons qu'à *Salus* se trouve souvent aussi associée *Felicitas*, c'est-à-dire le bonheur et la prospérité, apportées par la Paix[12].

Enfin *salus* peut désigner le salut dans l'au-delà, formule bien vague pour évoquer toute la variété des conceptions du salut et toute la gamme des moyens propres à l'assurer. Notons simplement pour le moment deux choses, sur lesquelles, me semble-t-il, tout le monde est d'accord. La première, c'est que dans cette acception *salus* (ou σωτηρία) est usité dans les religions orientales (qui plus que les autres répondent à un sentiment religieux personnel), que la conception du salut y soit collective ou individuelle. D'où une question: dans cette même acception, *salus* est-il usité aussi — et peut-il l'être — dans les religions traditionnelles et dans la religion du souverain? Deuxième point: les religions sotériologiques s'étant répandues dans le monde romain à l'époque impériale surtout, ont-elles dans ces conditions exercé une influence sur l'atmosphère spirituelle du temps? Ont-elles en particulier influencé une évolution de la notion de salut dans un sens plus spirituel?

Pour tenter — s'il est possible de le faire — de répondre à ces questions, il faudrait évidemment se livrer à un dépouillement exhaustif de la documentation littéraire, épigraphique, numismatique, qui concerne la notion de *salus* dans la religion romaine. En première approche du sujet, je me limiterai à quelques observations.

D'abord, me semble-t-il, s'impose une première remarque. Prise dans sa troisième acception, la notion de *salus*, ou du moins le mot qui l'exprime, n'apparaît guère dans les documents latins antérieurs à l'époque impériale. Les conclusions de l'examen épigraphique et numismatique rejoignent parfaitement celles de l'étude littéraire à laquelle s'est livré le Prof. E. Paratore. Même quand Cicéron dans le *De Republica*[13] rapporte le Songe de Scipion et envisage le sort promis dans l'au-delà aux hommes d'Etat dignes et justes, qui ont bien servi la République, s'il désigne au ciel «le lieu réservé à tous ceux qui ont travaillé au salut de la patrie, l'ont secourue et faite grande, un lieu de béatitude et de vie éternelle, (car) les premiers parmi les citoyens, ceux qui gouvernent, sont de race divine et c'est au ciel qu'ils retournent», il n'y a dans tout ceci aucun souci, aucune idée sotériologique. Le mot *salus*, employé quatre fois dans le récit du Songe, ne se rapporte qu'au «salut commun», au «salut de la patrie», au «salut et à la prospérité du genre humain». Notons encore que le lieu de béatitude où mener une vie éternelle est présenté à la fois comme une récompense pour «ceux qui ont bien mérité de la patrie» et comme le «séjour divin» (les astres et les étoiles de la voie lactée), d'où sont parties les âmes des chefs et où elles reviennent après la mort du corps. Il n'est, on le voit, jamais question de salut individuel.

La notion de *salus* n'est pourtant pas étrangère aux Romains de l'époque républicaine, mais elle ne recouvre jamais que les deux premières acceptions définies plus haut; on y reviendra. De même, elle n'est pas non plus étrangère à la Grèce hellénistique, où les mots σωτήρ et σωτηρία sont employés très fréquemment dans deux acceptions principales, sur lesquelles on peut passer vite, car elles ont été fort bien étudiées[14]. D'une part, *sôter* = «sauveur» est, dès le IVe s., une épithète attachée à certaines divinités, nombreuses d'ailleurs — plus particulièrement toutefois à Zeus, à Asklépios, aux Dioscures, à Isis et Sérapis — mais aussi à certains hommes puissants, notamment aux rois (Alexandre et ses successeurs). A ce niveau, est σωτήρ celui qui apporte la σωτηρία — la délivrance. Ce peut être la délivrance d'une oppression, d'une menace étrangère (pour les rois), d'une maladie, des périls de la mer, des dangers de la guerre (pour les dieux). Ce sens initial paraît s'être d'ailleurs très vite enrichi d'une valeur plus positive de bienfaisance, de philanthropie et d'évergétisme[15]. Les monarques hellénistiques ont à cet égard frayé les voies qui conduisent au discours prononcé par Alexandre, fils d'Hérode, devant l'empereur Auguste, qui mérita — dit-il — le titre de sauveur «en faisant du bien à tout le monde» (Flav. Jos., *Ant. J.*, XVI, 8). Quant aux dieux sauveurs, il apparaît que la plupart du temps le salut qu'on attendait de leur puissance restait au niveau des préoccupations matérielles. On peut citer, à cet égard, comme exemple très révélateur, la prière par laquelle s'achève le réglement du sanctuaire d'Agdistis à Philadelphie de Lydie (Ier s. av. J.C.) — réglement tout empreint d'exigences morales et quasi spirituelles —: «O Zeus sauveur, entends nos paroles et accorde nous une bonne récompense, santé, délivrance, paix, sécurité sur terre et sur mer».

D'autre part, il est vrai, les philosophies se sont préoccupées du salut, dans la mesure où elles défendaient l'immortalité de l'âme. Les Pythagoriciens y croyaient pour les âmes pures. Et Platon, dont une des originalités consista à mettre l'accent sur les âmes individuelles, liait la σωτηρία à l'accès à la compréhension des valeurs éternelles de Vérité, de Beauté, de Bonté. Quant au stoïcisme, il se préoccupait plus des valeurs morales que de l'au-delà. Si bien que, lorsqu'on parle alors de conversion, il s'agit en général de conversion morale. Est σωθείς celui qui est délivré des maux physiques et des vices[16]. De toute façon, dans la Rome républicaine, ces doctrines philosophiques n'atteignent guère que l'élite cultivée. Et si l'on y considère rarement la mort comme la fin de tout, l'au-delà est entrevu tantôt comme un lieu de repos, de sommeil éternel, tantôt comme un lieu de survie pour l'âme, temporaire pour les uns, sempiternelle pour les autres, un lieu de survie qui n'est atteint qu'au terme d'un long voyage. Au total, on peut dire avec le Père A. J. Festugière dans son dernier livre: «Il ne faut évidemment pas généraliser. Mais on n'a pas l'impression, ni en lisant les épitaphes latines antérieures au IIe siècle de l'Empire, ni en lisant les poètes de l'Anthologie de la Couronne de Méléagre, ni en lisant non plus les poètes du temps d'Auguste, que la foi en l'immortalité de l'âme — j'ajouterai et a fortiori en un salut éternel — ait été chose courante»[17].

Certes il ne faut pas généraliser. Et même il semble bien qu'à la fin de la République, vers le milieu du Ier s. av. J.C. on voie poindre une nouvelle mentalité religieuse. Il semble bien qu'à côté d'une majorité d'esprits sceptiques, il y ait des Romains réfléchis, à l'âme inquiète, attachés à une piété plus intérieure et à une vie pure et honnête (*purus et integer uitae*), préoccupés par le problème de l'au-delà. Un au-delà, où un «séjour bienheureux» (les Champs Elysées) est réservé aux âmes des hommes purs et pieux, aux élus (Virg., *Aen.*, VI). Chez les non-Epicuriens du moins, se répand l'idée que, comme dit Sénèque, «toute vie est un supplice» (*Consol. ad Polyb.*, 28), qui prépare à la mort, naissance à la vraie vie.

Il semble bien aussi que, dans la seconde moitié du siècle, grandisse une génération, celle du Second triumvirat (qui suit celle de Cicéron et de Lucrèce), directement touchée par les horreurs du temps, notamment de la guerre civile, une génération qui aspire ardemment à la paix et au bonheur et qui, pour ces raisons, est particulièrement sensible aux prédictions, aux oracles, prédisposant au messianisme[18]. Cette génération souffrante et désorientée, qui comprend à la fois des affairistes et des mystiques, attend un sauveur, au moins pour les affaires d'ici-bas[19].

Cela dit — et ce sera ma deuxième remarque — parmi tant de dieux secourables et bienfaisants[20], il y a quelques cas, très rares il est vrai, et extérieurs aux divinités des cultes mystériques, où le salut attendu de leur puissance est un salut posthume.

Prenons deux exemples. Sur une urne funéraire, trouvée dans une tombe près du *castellum* romain de Mauer an der Url, en Norique, a été déchiffré le graffito suivant: *Nixibus sanctis pro salute Co(n)stutes*[21]. A moins de taxer d'absurdité la pensée du graveur, il faut bien, dans le contexte archéologique, reporter à l'au-delà le salut demandé pour la défunte Constuta. Mais de quel salut s'agit-il? Bien qu'on connaisse assez mal ces divinités, dont le nom même n'est pas assuré (*Nixes* ? *Nixus* ?), tout semble indiquer qu'elles favorisaient les naissances. On peut donc penser que le salut de Constuta, pour lequel l'auteur du graffito les invoquait, n'était rien de plus qu'une «re-naissance».

Un autre exemple peut être cueilli parmi les nombreuses stèles votives dédiées à Saturne dans les provinces romaines d'Afrique. Dans l'apparente monotonie des reliefs et des inscriptions qui couvrent ces stèles, pour la plupart des ex-voto, se détache la série des monuments de N'Gaous (*Niciuibus*) en Numidie[22], où, sous une niche qu'occupent un grand buste du dieu et, devant ce buste, un mouton couché, est commémoré dans un texte inhabituellement développé le rite solennel et nocturne du molchomor (*magnum nocturnum molchomor*). Il s'agit d'un rite de substitution, au cours duquel, à la suite d'un vœu (*ex uoto*), des parents offrent au *dominus sanctus Saturnus* un agneau, qui est sacrifié *pro filio* ou *pro salute* de leur enfant en qualité de *uikarius, anima pro anima, sanguine pro sanguine, uita pro uita.* Toutes ces formules ont fait l'objet de nombreuses interprétations et discussions. Et naturellement une controverse passablement vive s'est élevée sur la signification de *salus* et du même coup sur la véritable portée des cérémonies sacrificielles et le caractère sotériologique, ou non, du dieu Saturne en Afrique. Ayant naguère examiné de près cette question, je peux n'en présenter ici qu'un rapide résumé. Sur l'une des stèles de N'Gaous apparaît la formule *pro salute c[o]ncess(a)* qui, ainsi lue, a été par les premiers éditeurs interprétée: «pour sa santé obtenue». Cette interprétation, étendue aux autres ex-voto de N'Gaous, conduisait à intégrer ceux-ci à la longue série des stèles africaines, à considérer le molchomor comme un banal sacrifice de substitution[23] et Saturne comme un ordinaire dieu guérisseur. Dans un deuxième temps, J. Carcopino rectifia la lecture en la fondant sur d'autres textes qui portent *pro salute Donati, pro Concess(a)e salutem.* D'où une nouvelle explication: le molchomor a été célébré «pour le salut de Concessa», «pour le salut de Donatus»; un autre document dit plus simplement *pro Impetrato fil(io).* Et l'on n'a pas manqué de souligner le caractère très particulier de ces *cognomina*, intentionnellement choisis pour proclamer la haute vertu du sacrifice de substitution accepté par le dieu, qui, en l'acceptant, a véritablement «donné», «concédé» la vie à l'enfant. Mais quelle vie ? et quel salut ? A n'en pas douter, il s'agit d'abord de la vie d'ici-bas. Saturne a accordé la «grâce de la vie» à un enfant que ses parents avaient, en vertu d'un vœu formel et conformément à une tradition qui remonte au temps de la Carthage punique et, au-delà, de la Phénicie, décidé d'immoler au dieu. Notons d'ailleurs que, parmi toutes ses puissances, Saturne détient aussi la maîtrise de la santé du corps, comme le montre de manière tout à fait explicite l'inscription d'une stèle découverte récemment à *Chul* (Afrique proconsulaire)[24]. On y voit un prêtre rendre grâces à son dieu *pro comperta fide et pro seruata salute.* Cependant, pour diverses raisons développées ailleurs, il apparaît que le bienfait du sacrifice sanglant de substitution, exprimé par la formule *pro salute ...*, couvre à la fois la vie temporelle, terrestre de l'enfant racheté par l'immolation de l'agneau, et sa vie dans l'au-delà. Souverain universel, maître du monde — le décor des stèles et les épithètes accolées à son nom le montrent — Saturne est en Afrique un dieu sauveur. Et le salut qu'on attend de lui est tout à la fois la santé, la prospérité matérielle terrestre et le salut dans l'au-delà (*salus* dans ses trois significations). Peut-être est-il possible de mieux préciser qu'on ne l'a fait naguère la conception que se faisaient les Africains de cette vie dans l'au-delà? De même que les *Nixes* ou *Nixus* de Mauer an der Url passaient pour favoriser les naissances, Saturne en Afrique passe pour être le *genitor* des hommes[25] et leur authentique *pater*. On peut penser dans ces conditions qu'au lieu d'évoquer vaguement pour l'au-delà une quelconque immortalité, il vaut mieux parler ici aussi de «re-naissance». Le décor des stèles n'y contredit pas, bien au contraire[26]. Il semble donc bien établi que les divinités des cultes à mystères n'étaient pas les seules à assurer à leurs fidèles le salut posthume, au moins sous la forme, disons élémentaire, d'une re-naissance. En revanche, il n'est jamais question ici de résurrection, d'union au dieu, de bonheur éternel. C'est là une immense différence. Salut et bonheur ne sont pas associés.

Or — et ce sera ma troisième remarque — il est un domaine où de manière étroite et constante se trouvent associées *salus* et *felicitas*. C'est l'idéologie impériale et donc la religion du souverain, puisque sur ce plan le religieux et le politique sont indissociables.

Parmi les grands thèmes de la propagande augustéenne, propagande intensive et multiforme (par discours, proclamations, émissions monétaires, acclamations, etc.), les deux thèmes favoris ont été incontestablement la paix (Auguste restaurateur de la paix, notamment de la paix civile, et de la prospérité, à ce titre sauveur de Rome et du peuple romain) et d'autre part le bonheur de l'empire (*felicitas imperii*) comme fin, résultat et dépendance étroite de la *salus Augusti*. Ce dernier thème devait, plus que le premier, survivre à l'empereur Auguste et être largement exploité par tous les Princes, y compris les empereurs chrétiens du Bas Empire, précisément parce qu'il constituait une des composantes — psychologique et émotionnelle autant que politique — du régime. L'étude de ce slogan nous fait donc pénétrer au cœur même de l'idéologie et de la religion impériales.

L'idée que le «bonheur de l'empire» et «du genre humain» dépend du salut d'Auguste» est le fruit d'une triple évolution[27]. L'une s'est développée à Rome, sous l'influence stoïcienne notamment. C'est celle d'un courant de pensée qui plonge ses racines très anciennement en Grèce et qui, bien avant Platon, a défini les devoirs des gouvernants, le premier de ces devoirs consistant à assurer le bonheur des citoyens. Cette idée, précisée et magnifiée par Platon, a été approfondie encore dans la *Politique* d'Aristote. A l'époque hellénistique, elle est devenue tout à fait courante. Pour ne prendre qu'un exemple parmi beaucoup d'autres, les inscriptions d'Asoka ne manquent pas de rappeler que l'idéal du roi est de procurer avant tout le bonheur du monde. Or, précisément au moment où des hommes d'Etat romains prennent conscience de ce devoir (qu'on songe à l'influence de Polybe sur Scipion), se produit à Rome une singulière évolution de la conception de la vie et du bonheur. Pour simplifier, sans trop forcer les réalités, disons qu'à l'idéal des anciens Romains, fondé sur la *uirtus* s'est substituée une aspiration profonde à la *felicitas*, à un bonheur, dont tout le monde n'a pas la même notion[28], mais qui de plus en plus, au fur et à mesure que les troubles s'aggravent, comporte au moins une condition commune: le retour à la paix (*quieta et felicia tempora*)[29]. Les études d'A. Alföldi sur le thème *Redeunt Saturnia regna*[30] ont montré qu'à partir de 115 av. J.C., de Marius à Auguste s'étaient multipliés dans un crescendo régulier les appels au retour de l'Age d'or, caractérisé avant tout par la paix, condition de la prospérité. Enfin, parallèlement à ce changement de ce qu'on appelle aujourd'hui la mentalité collective, sous l'influence encore de la Grèce hellénistique, mais aussi des exigences du temps, nées d'une part des conquêtes territoriales et des besoins du gouvernement d'un vaste empire, d'autre part des difficultés extérieures et intérieures (guerres serviles, guerres civiles, menaces des pirates sur le ravitaillement de Rome) a fait peu à peu son chemin l'idée que la *salus publica*, la *salus populi Romani* se confondait avec la *salus unius* et bientôt dépendait de celle-ci. A cet égard, l'évolution du courant d'opinion commence avec Livius Drusus, le premier à bénéficier de vœux publics, se précise avec Pompée qui, tombé malade à Naples au printemps de 50, fait l'objet d'une manifestation collective et spontanée pour le rétablissement de sa santé et aboutit à Octave, en faveur de qui le courant se concrétise dans des titres, dans un pouvoir politique et dans des manifestations religieuses. Manifestations religieuses: c'est, une des toutes premières avant beaucoup d'autres — en cela elle est particulièrement révélatrice — l'organisation à Pergame d'un culte de *Salus* et de *Roma* qui précède immédiatement celui de Rome et d'Auguste, pour traduire l'inquiétude de l'opinion face à une menace de reprise de la guerre civile dans l'hiver 30/29, peu après la double victoire d'Actium et d'Alexandrie qui avait paru rétablir la paix universelle, garantir l'unité de l'empire et établir enfin la stabilité politique[31]. Un pouvoir fort et stable, monarchique: c'est ce que le peuple romain attend d'Auguste, après l'avoir refusé à César[32]. Des titres: ils se sont accumulés sur la personne du *Princeps*, les uns officiels, les autres attribués par des collectivités ou des personnalités reconnaissantes ou inquiètes. Parmi ceux qui reviennent le plus souvent dans les textes littéraires et les inscriptions se détachent ceux de *sôter, custos patriae, pater patriae, conditor Urbis, mundi seruator* et même, dans une inscription de Rome, récemment publiée[33], *seruator* des hommes pris individuellement. Plus tard, Trajan sera qualifié de *conseruator generis humani.* L'idée dominante, on le voit, est que le Prince est d'abord le garant du maintien, de la sauvegarde, de la stabilité de la *res publica* et par là le garant du bonheur, de la *felicitas imperii.* Tel est bien le sens des graffiti peints sur les murs de Pompéi: *Te saluo, felices sumus perpetuo*[34].

Pour mieux saisir la portée et l'esprit de ce lien étroit de dépendance établi par les contemporains d'Auguste entre *salus Augusti* et *felicitas imperii,* et du même coup la raison pour quoi eux-mêmes et leurs descendants se sont tant empressés, jusqu'à la fin de l'Empire, de prier les dieux *pro salute Imperatoris,* peut-être est-il utile de pousser la recherche? D'abord du côté de la religion traditionnelle, où — on l'a vu plus haut — ne manquent pas les dieux considérés comme *salutares* ou *salutiferi.* La liste en est longue, depuis Jupiter jusqu'aux *di Mauri* en passant par Hercule, Silvain et *Fortuna* invoqués comme divinités «salutaires» pour avoir assuré ou pour assurer la *salus,* c'est-à-dire la sauvegarde et la prospérité d'une ville, d'une unité militaire ou d'une association professionnelle. Il est remarquable, mais non étonnant, que les mêmes divinités soient aussi qualifiées de *conseruatores* d'un lieu, d'une cité sauvée d'un danger, d'un vignoble menacé sans doute d'une épidémie, et à partir d'Auguste, *conseruatores* de l'empereur, de la *domus Augusta,* de l'empire, Jupiter étant, bien sûr, le *conseruator* par excellence (*omnium rerum*). Toutefois, à examiner les documents, on constate que jamais cette puissance salutaire n'est mise en rapport avec une quelconque *felicitas.* Il y avait là une lacune que l'habileté d'Auguste a su combler.

Il n'est pas moins fructueux de jeter un regard du côté des religions dites de salut. Ainsi A. Alföldi a-t-il pu mettre l'accent sur la coloration dionysiaque de la doctrine officielle sur le salut de l'empereur et le bonheur de l'empire[35]. Perceptible dans la symbolique de l'*aureum saeculum* dès le premier quart du I^er^ s. av. J.C., le dionysiasme n'a pas manqué d'influencer d'abord une certaine conception de la *felicitas* à la fin de la République; il a ensuite contribué dès le Haut Empire à une première sacralisation du pouvoir politique. Déjà sous Auguste l'opinion était largement répandue que l'empereur bénéficiait d'un charisme surnaturel dont les effets profitaient à la fois à la collectivité et à chaque individu. Avec Néron triomphent non seulement l'affirmation charismatique du pouvoir impérial, mais l'idée que la félicité du monde ne peut dépendre que du *Numen* impérial, puisqu'il existe une harmonie nécessaire entre l'empereur et le monde. Le décor de la *Domus aurea* révèle l'idéologie d'un *cosmocrator* dionysiaque, plutôt que celle d'un dieu solaire[36].

Enfin il faut bien voir qu'après Auguste et même après Néron, l'interdépendance des destins de l'empire et du Prince n'a fait que se renforcer encore. D'abord, chaque fois que resurgit le spectre abhorré de la guerre civile, ou simplement une menace pour la stabilité ou la continuité du régime. Ainsi, à l'occasion d'une conjuration, par exemple celle de Séjan qui provoqua une vague d'appels à *Concordia*, à *Prouidentia Augusti* et à *Salus pro salute Tiberii Caesaris*[37]. Ainsi encore lors de la conspiration de Pison qui mettait en danger la vie de Néron, alors sans descendance[38], ou en cas de crises graves (en 172-175, plusieurs émissions monétaires invoquent *Salus Aug.*), de discorde entre deux princes co-régents. Ensuite, quand les abus tyranniques d'un empereur ont pris de telles proportions que l'on a mis en cause son équilibre mental. Ce fut le cas de Domitien. Ce qui explique sans doute que ce soit sous Trajan, dans la Correspondance de Pline et dans le Panégyrique de l'empereur que l'on trouve la proclamation la plus éloquente et la plus précise du lien entre *salus Imperatoris* et *felicitas imperii*. Un exemple suffira. Le 27 janvier 112, jour anniversaire de l'avènement de Trajan, Pline lui écrit: «Nous avons célébré (ce jour) et demandé aux dieux dans nos prières de te garder en santé et prospérité pour le genre humain, dont la protection et la sécurité reposent sur ton salut». Notons au passage qu'une évolution s'est produite dans un sens universaliste: la *salus* et la *felicitas reipublicae* ou *imperii* sont devenues la *salus humani generis* et (dans d'autres documents) la *felicitas saeculi*[39]. Mieux, ce bonheur universel est désormais affiché comme un programme de gouvernement; les reliefs de l'arc de Bénévent, étudiés récemment sous cet angle, se présentaient aux contemporains de Trajan comme un véritable Bildprogramm[40]. Ce Bildprogramm se retrouve sur les monnaies du temps, qui le répandent comme un slogan à partir de Marc Aurèle et de plus en plus fréquemment au III^e^ s., quand se multiplient les difficultés, les crises et les invasions. Il est remarquable que, plus la situation s'aggrave, plus on insiste sur la *Felicitas publica* et la *Felicitas saeculi*. Jamais autant qu'au IV^e^ s. et surtout à l'extrême fin du IV^e^ s. on n'a proclamé dans les textes, et les panégyriques, sur les terres cuites, les ivoires et l'argenterie la *beatitudo temporum felicitasque publici status*. La formule *Felicitas temporum* fait son apparition officielle en épigrasous Théodose II. En fait, ces mots ont pris une signification précise et non pas générique. Ils sont employés pour célébrer un succès, succès d'une campagne militaire ou succès économique, une bonne moisson, une reprise de l'activité commerciale. Ils trouvent d'ailleurs leur justification dans une idée ancienne qu'il existe *una cunctarum gentium in toto orbe patria* (Plin., *H.N.*, III, 39) et dans une conviction religieuse que Rome est la capitale immortelle de cette patrie, parce qu'elle est *deorum locus*, le «séjour de tous les dieux» (Ovid., *Fast.*, IV, 270; *Trist.*, I, 5, 70 ss.) qui veillent sur sa grandeur, son éternité et son bonheur[41].

De cet ensemble de remarques, dont nul plus que l'auteur ne regrette la discontinuité, il semble qu'on puisse tout de même tirer quelques conclusions. D'abord sur l'élargissement, l'enrichissement et une certaine spiritualisation de la notion de *salus*. C'est si vrai qu'on en vient à accoler ὑγεία à σωτηρία, *ualetudo* et *incolumitas* à *salus*[42]. Cette évolution est particulièrement sensible dans l'usage des formules *pro salute* de l'empereur ou d'un particulier. C'est le résultat d'une évolution des idées et des mentalités, de certaines transformations politiques (sous Auguste, c'est évident, mais aussi sous Néron par exemple et sous Trajan). Faut-il en outre faire intervenir l'influence du message spirituel de certaines religions sotériologiques (l'éleusinisme, le dionysiasme, l'isiasme ont à certains moments du Haut Empire joué un rôle non négligeable, y compris sur des empereurs)?

Une telle influence, difficile à démontrer, est d'autant plus possible, ou probable, qu'on a pu constater — ce sera une deuxième conclusion — bien des points communs ou du moins des points de rencontre entre les religions orientales et les autres composantes de la religion romaine. Le plus remarquable étant celui qui réunit les cultes orientaux et le culte impérial autour d'une notion du salut qui en fin de compte n'est plus autre chose qu'une *felicitas*. C'est sans doute une des raisons — il y en a d'autres — qui expliquent les liens étroits qui se sont noués entre ces cultes, d'origine et d'esprit si différents. A cet égard, on ne peut manquer de souligner un des paradoxes de la religion du souverain. On croit, du moins il y a des gens qui croient à la divinité de l'empereur, même si le culte impérial n'est qu'un «drapeau», une «manière sacramentelle et hyperbolique d'affirmer des sentiments civiques»[43]. Et en mêmes temps on prie les dieux pour le salut de l'empereur ! C'est paradoxal si ce salut se réfère au salut dans l'au-delà. Le paradoxe est plus grand encore s'il ne s'agit que de la santé impériale. Du moins la confusion des notions de *salus* et de *felicitas* fait-elle mieux percevoir l'intention à la fois politique et psychologique du fondateur de la religion impériale, qui a su avec une extrême habileté exploiter le souvenir et la phobie des guerres civiles pour donner un fondement religieux à un régime dont la stabilité et la continuité voulaient assurer la *felicitas* des hommes grâce à la *salus Augusti.*

Enfin — dernière conclusion — il apparaît que dans l'évolution de la notion de *salus*, comme dans la transformation des mentalités qui l'ont permise ou facilitée, le Ier s. av. J.C. et en particulier la seconde moitié du siècle représente une époque décisive. C'est celle où Cicéron vulgarise l'idée que le salut du peuple («la loi suprême») peut ne dépendre que du salut d'un seul, fût-ce César (cf. *Pro Marcello*, 7, 22; 8, 25; 10, 32). Celle où le même Cicéron promet aux chefs d'Etat pour l'au-delà «un lieu réservé, où dans le bonheur ils jouiront d'une vie éternelle» (*De rep.* VI). Celle où Lucrèce l'épicurien implore Vénus «en ces temps de malheur pour la patrie» de veiller «au salut commun» (*De nat. rer.*, I, 43). Celle où Tibulle, malade, supplie Isis: «maintenant secours-moi, tu sais guérir» (*El.*, II, 3). Bientôt Apulée fera dire à la déesse: «Voici que par ma providence luit pour toi le jour du salut» (*Mét.*, XI, 5). Tous les fils de l'histoire sont alors réunis.

NOTES

[1] Sur ce texte, M. Le Glay, *Bull.Arch.Comité*, 1955-1956, p. 124 = *A.E.*, 1960, 107. Sur *Bona dea* assimilée à *Hygia*, *I.L.S.*, 3514.

[2] Par exemple à Rome (*I.L.S.*, 2194): *pro salute sua suorumque et L. Iuli Helicis medici, qui curam mei diligenter egit secundum deos*; à Mehadia, en Dacie (*I.L.S.*, 3846): *Aesculap(io) et Hygiae pro salute Iuniae Cyrillae quod a longa infirmitate uirtute aquarum numinis sui reuocauerunt*, etc. *Salus* a d'ailleurs dans ce sens été divinisée après assimilation avec *Hygieia*; cf. par exemple la dédicace *Asclepio et Saluti commilitonum* par Sex. Titius Alexander, *medicus cho(rtis) V pr(aetoriae): I.L.S.*, 2092. Sur *Salus-Hygia*, cf. K. Latte, *Röm. Religionsgesch.*, München, 1960, p. 234.

[3] *I.L.S.*, 3224.

[4] *I.L.S.*, 6037. Voir J. Gagé, *Apollon romain*, Paris, 1955, dont toute la première partie est consacrée à *Apollo medicus.*

[5] A *Aquincum* (Pannonie): *C.I.L.*, III, 6456 = *I.L.S.*, 3025. Cf. aussi *C.I.L.*, X, 3805 = *I.L.S.*, 2997.

[6] A Mehadia, en Dacie: *C.I.L.*, III, 1572 = *I.L.S.*, 3437.

[7] *I.L.S.*, 3865.

[8] Une intéressante inscription de Rome commémore une offrande faite 'Ασκληπιῷ θε[ῷ] μεγίστῳ [σ]ωτῆ[ρι] εὐ[ε]ργέτῃ par un affranchi impérial ὄνκο[ν]σπληνὸς σωθεὶς ἄπὸ σῶν χιρῶν (Gigli, *Bull.Comun. di Roma*, 1896, p. 174; cf. M. Besnier, *L'Ile Tibérine dans l'Antiquité*, Paris, 1902, p. 213). Sur Esculape, Salus, Serapis et Isis, associés comme divinités guérisseuses à León (*Legio*) en Asturie: *A.E.*, 1967, 223. Ce n'est qu'un exemple; les divinités égyptiennes sont fréquemment qualifiées de Θεοὶ σωτῆρες et ἐπήκοοι. Sur les qualificatifs σωτήρ et εὐεργέτης, cf. *infra*, n. 15.

[9] Voir Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 463-464.

[10] Cf. les deniers de D. Silanus: H. Mattingly, *Roman Coins*, London, 1928 (rééd. 1967), p. 67 et pl. XV, 12. Sur les deniers de M' Acilius, les deux personnifications de *Salus* et de *Valetudo* évoquent, selon H. Mattingly, *ouv.cit.*, p. 67, l'installation en 219 av. J.C. à Rome du premier praticien médical, Archagathos, à qui fut alloué aux frais de l'Etat un local dans la rue Acilia, mais peut-être aussi la maladie de Pompée en 50 (voir *infra*, p. 353). Autre explication de M. Grant, *Rom.Imp.Money*, 2e éd, 1972, p. 161; pl. I, 6.

[11] Sur l'*Augurium Salutis*, voir K. Latte, *ouv. cit.*, p. 140, 298, qui cite J. Liegle, *Hermes*, 77, 1942, p. 249. Voir aussi A. Bouché-Leclercq, art. *Augurium*, dans Daremberg-Saglio-Pottier, *Dict. des Ant.*; R. Cagnat, L'*augurium Salutis* au début de notre ère, *C.R.A.I.*, 1911, p. 49-53. La cérémonie fut remise en honneur en 29 (Suét., *Aug.*, 31; Dion Cass., LI, 20; cf. J. Gagé, Romulus-Augustus, *M.E.F.R.*, 47, 1930, p. 163 ss.

[12] Sur un médaillon d'applique du musée de Cologne, *Salus* est figurée debout, tenant une corne d'abondance à gauche, entre deux enfants dont l'un tient une palme, insigne de Victoire. Sur le lien entre *Salus* et *Victoria*, voir notamment T. Hölscher, *Victoria Romana*, 1967, p. 110-111, 137, 163.

[13] *De Republ.*, VI. Abondante littérature sur le Songe de Scipion.

[14] Sur σωτήρ et σωτηρία, voir F. Dornseiff, *R.E.*, III, A, col. 1222 ss. et plus récemment H. Kasper, *Griechische Sôter-Vorstellungen und ihre Uebernahme in das politische Leben Roms*, Mainz, 1959.

[15] Ainsi est qualifié de sauveur (σωτήρ) et de bienfaiteur (εὐεργέτης) celui qui «a rétabli la paix et l'antique prospérité», comme il est dit, par exemple d'Antiochos I, qui en tant que «sauveur» reçoit un culte à Ilion, pour avoir rétabli la paix dans les villes de la Séleucide: *O.G.I.S.*, 219. Sur le roi-sauveur, voir les épisodes réunis par W. W. Tarn- G. F. Griffith, *Hellenistic civilisation*, 3e éd., Londres, 1952, p. 53-54. Importantes remarques de B. Kötting, *Reallex. für Ant. u. Christ.*, VI, 1966, p. 849-866 et de A. D. Nock, Sôter and Evergetes, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, p. 720-735; Id., *Christianisme et Hellénisme*, Paris, 1973, p. 66 ss.

[16] Voir en particulier A. D. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933; et Conversion and Adolescence, dans *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums F. J. Dölger*, I, Münster, 1939, p. 165-177. Comme le note A. F. Festugière, *ouv. cit. infra*, p. 161, l'assimilation du salut du corps à la libération de l'âme est devenue un thème courant de la littérature morale à l'époque hellénistique.

[17] A. J. Festugière, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Paris, 1977, p. 179-180.

[18] Sur le besoin d'évasion qui anime alors les hommes, sur leur goût du merveilleux et du surnaturel, qui se manifestent dans la littérature et dans la peinture du temps, sur le renouveau de la magie, cf. M. Le Glay, Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la République, *Mél. offerts à J. Heurgon*, Rome, 1976, p. 525-550, avec les notes 105 et 106, p. 549-550.

[19] Cf. M. Le Glay, L'évolution des mentalités collectives sous le Second Triumvirat, dans *Le dernier siècle de la République romaine et l'époque augustéenne, Journées d'étude, Strasbourg, 15-16 février 1978*, 1979, p. 63-73. Dans sa Communication, E. Paratore souligne l'importance du verbe *seruare* dans l'œuvre de Virgile, qui selon lui caractérise toute la conception religieuse du poète. Précisément sur Auguste *seruator*, voir *infra*, note 33.

[20] Cf. E. B. Allo, Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain, *Rev. des Sc.phil. et théol.*, 15, 1926, p. 5-34, article vieilli, mais toujours utile.

[21] Voir R. Noll, Vibebos. Zu Sakralinschriften auf Keramik in der Austria romana, *Anz. d. phil.-hist. Kl.d. Oest.Akad.d. Wiss.*, 113, 1976, Nr 2, p. 32-33, 8, avec la bibliographie antérieure; *A.E.*, 1933, 127; 1975, 671.

[22] Sur les monuments, cf. M. Le Glay, *Saturne africain. Monuments*, II, Paris, 1966, p. 68-75; pour leur interprétation, *Sat.afr. Histoire*, p. 336 ss., 393 ss.

[23] Comparable à celui qui valut à Aelius Aristide sa guérison par la mort des deux enfants de sa sœur de lait, mort offerte en substitution de la sienne: «Philoumène avait échangé âme contre âme et corps contre corps, les siens contre les miens» (*Discours sacrés*, V, 24).

[24] *A.E.*, 1975, 874, d'après A. Beschaouch, *C.R.A.I.*, 1975, p. 112-118.

[25] Cf. une inscription d'Aïn-el-Asker (*Sutunurca*) en Afrique proconsulaire: *deo patrio Saturno genitori Augusto* (M. Le Glay, *Sat.afr.Mon.*, I, p. 104, n°1; *Sat.afr.Hist.*, p. 114-118).

[26] On pense en particulier aux palmes qui, sur des stèles, entourent le dédicant voué au dieu et d'où surgissent un oiseau, une fleur ou un enfant: cf. *Sat.afr.Hist.*, p. 396.

[27] En attendant un mémoire en préparation sur ce sujet, voir quelques remarques dans l'art. mentionné *supra*, note 19 et dans le *Bull.Arch.Comité*, communication du 20 décembre 1976 (à paraître), à propos d'une inscrition de Timgad: *Saluis Augustis Aqua Septimiana felix.*

[28] A titre d'exemples, Cicéron, *Cum populo gratias egit*, 2: «L'homme ne peut rien souhaiter de plus qu'une *fortuna* constante et perpétuelle dans le cours d'une vie favorable et sans heurt» — Virgile, *Géorg.*, II, 489: «Il est heureux celui qui peut connaître les raisons des choses» — Ovide, *Metam.*, VI: «Le bonheur résulte avant tout de l'abondance des biens, de la richesse matérielle qui garantit la sécurité».

[29] Rome: *I.L.S.*, 8393.

[30] Parues dans *Rev.Num.*, 1971, p. 76 ss., puis dans *Chiron*, 2, 1972, p. 215 ss.; 3, 1973, p. 131 ss.; 5, 1975, p. 165 ss.; 6, 1976, p. 143 ss.

[31] Voir M. Le Glay, Le culte de Salus et de Rome à Pergame, ou l'annonce du culte impérial, *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Festsch. für F. K. Dörner*, Leiden, 1978, p. 546-564.

[32] Cf. l'art. mentionné *supra*, note 19, p. 64.

[33] Par S. Panciera, *Rendic. Pont. Accad. Rom. di Arch.*, XLVIII, 1975-76, p. 290-293. Le texte commémore une offrande (sans doute une statue) en argent, faite par un *proc(urator)*, nommé Arauos, à *Iuppiter Tonans pro Augusti seruatoris sui uictoria.* Comme l'a bien vu S. Panciera, *seruator* n'est pas ici une épithète; comme *conseruator, seruator* n'apparaît en Occident que plus tard comme épithète divine. L'inscription doit être versée au dossier des témoignages d'honneurs divins ou quasi divins adressés à Auguste de son vivant.

[34] Acclamations du même genre sur des lampes, sur des monnaies; à titre d'exemple, *I.L.S., 5084 a.*

[35] Cf. *Chiron*, 2, 1972, p. 226 ss.

[36] Comme l'a montré un de mes élèves Y. Perrin dans une thèse de troisième cycle sur la *Domus Aurea*, soutenue à l'Université de Paris X-Nanterre en 1978. Voir déjà A. Alföldi, Insignien und Tracht der röm. Kaiser, *Röm. Mitt.*, L, 1935, rééd. sous le titre *Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreich*, Darmstadt, 1970.

[37] Ainsi à Rome: *C.I.L.*, VI, 3675 = 30856 = *I.L.S.*, 3783; sur quoi voir M. Le Glay, sur une inscription de Nomentum, *Mél.P. Wuilleumier* (à paraître). A Gortyne: *I.L.S.*, 158. A Corinthe: A. B. West, *Corinth.Excavations* VIII, 110 = *A.E.*, 1971, 442. Sur ces textes, mis en relation avec la conjuration de Séjan, voir Th. Pekáry, Tiberius und der Tempel der Concordia, *Rom.Mitt.*, 73/74, 1966/67, p. 105-133 et plus récemment la thèse de doctorat, encore inédite, de J. P. Martin, *Prouidentia deorum.*

[38] Cf. une inscription de l'ager Lunensis, maintenant à Rome (*C.I.L.*, XI, 1331 = *I.L.S.*, 233): *ex uoto suscepto pro salute Imp(eratoris) Neronis.*

[39] Plin., *Epist.*, X, 52. Sous Trajan, il est constant qu'on oppose le libéralisme de l'empereur à la tyrannie de Domitien.

[40] Voir K. F. Fittschen, Das Bildprogramm des Trajansbogen zu Benevent, *Jahrb. des Deutsch. Arch. Inst., Arch. Anz.*, 87, 2, 1972; Th. Lorenz, Leben und Regierung Trajans auf dem Bogen von Benevent, *Castrum Peregrini*, II, 1973, p. 5 ss.; W. Gauer, Zum Bildprogramm des Trajansbogen von Benevent, *Jahrb. d. Deutsch. Arch. Inst.*, 89, 1974, p. 308-335.

[41] D'où, chez certains païens du IV^e s., une réelle angoisse de pressentir la fin de l'histoire providentielle dont Rome est le symbole, et le départ de dieux traditionnels très humains. Pour certains, dont Themistios, il ne s'agissait pas d'un conflit entre deux religions, mais bien d'un conflit entre un humanisme et les exigences d'une doctrine de salut; cf. G. Dagron, L'empire au IV^e s et les traditions politiques de l'hellénisme, *Travaux et Mémoires du Centre de Rech. d'Hist. et de Civil. byzant.*, Paris, 1968, vol. 3, p. 149 ss.

[42] Par ex. dans une inscription récemment publiée, du Wadi Abou Moussa (Syrie): J. P. Rey-Coquais, *Mél. Univ.S.Jos. Beyrouth*, 47, 1972, p. 87-105, *A.E.*, 1973, 547.

[43] Selon l'heureuse formule de P. Veyne, *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, sous la direction de J. Le Goff, Paris, 1974, p. 82.

DISCUSSIONE

COARELLI: Je voudrais faire quelques petites remarques sur l'origine de «Salus» en tant que divinité, à propos des relations Le Glay et Piccaluga. La fondation du temple de *Salus* en 302 avant J.C. nous regarde même très directement, car nous sommes ici tout près de ce temple, sur le Quirinal.

Premier élément. Pendant une fouille qui a eu lieu dans la ville républicaine de Fregellae, à partir de 1978, on a découvert un sanctuaire parfaitement bien daté, car, comme vous le savez, la ville a été détruite par les Romains en 125 avant J.C. Les fouilles d'ailleurs ont confirmé ce *terminus ante quem*. Nous avons eu la chance de trouver, l'année dernière, une inscription d'Esculape assez importante, sur un autel. Cette année, dans le même sanctuaire, on a découvert une inscription de *Salus*, gravée sur une statuette en terre-cuite, dont il manque malheureusement la partie supérieure. Mais c'est quand même déjà la preuve d'une anthropomorphisation de la déesse: j'espère tout de même trouver l'autre partie.

Le datif archaïque *Salute* montre qu'il s'agit d'une inscription qui devrait dater un peu avant 125, dans les limites du IIème siècle, probablement vers 150.

Il s'agit d'un sanctuaire certainement lié à la santé, car nous avons découvert une quantité énorme d'ex-voto. Esculape, ça ne pose pas de problème; mais évidemment Salus est bien la *paredros* d'Esculape, comme justement vient de nous le dire M. Le Glay, quand il affirme que la notion de *Salus* est liée à Esculape. Salus est donc identifiée a *Hygieia*.

Mais je me demande si le sanctuaire fondé par Bubulcus à Rome correspond à cette idée. N'oublions pas qu'il a été fondé avant l'introduction du culte d'Esculape. Seulement dix ans, mais quand même avant. Donc, en ce cas-là, la notion est précédente et, surtout, le sanctuaire n'a pas été créé après une pestilence, comme par exemple le temple d'Apollo Medicus, mais, après une guerre. Donc, dans ce cas-là, je crois plutôt à la deuxième signification de M. Le Glay. Je me demande si, au début, on ne s'est pas tourné plutôt dans ce sens-ci et si la deuxième signification, de santé, n'est pas quelque peu plus tardive. On ne peut pas le dire, évidemment, mais je crois qu'il y a là des éléments sur lesquels il faut refléchir.

Une autre petite remarque sur la question de *nixes* ou *nixus*. Je crois que *nixibus* est un datif, une petite variation possibile di *nixis* (la faute est tout-à-fait possible dans des documents épigraphiques). Il s'agit de *nixi*. Et les *nixi*, nous les connaissons très bien: ce sont le *dii nixi*, ce qui veut dire les «dieux à genou».

Ça vous étonne peut-être, mais on peut le prouver. Nous connaissons à Rome, outre ces *dii nixi* qui étaient au Capitole (Fest. 182-183 L.; Ovid., *Metam.* IX, 294), quelque chose d'analogue dans les «Catalogues régionnaires»: *ciconiae nixae* («les cigognes à genoux»). En réalité les deux mots, placés l'un après l'autre, sont à séparer.

En effet, les autres textes distinguent toujours entre *ciconiae* et *nixae*: par exemple, *Fast.Philocal., CIL* I^2 p. 332: «*Equus ad nixas fit*» (il s'agit de l'*equus october* qui avait lieu près du *Tarentum*, au *Trigarium*). Les cigognes par contre étaient ailleurs. Pas trop loin, mais ailleurs, à l'endroit *de Ciconis*, où l'on débarquait les *vina fiscalia*.

Nous avons donc la preuve que les *nixae* et le *ciconiae* sont deux réalités topographiques différentes. Les *nixae*, tout près du *Tarentum*, sont les «femmes à genoux», c'est à dire des Ilithies, des divinités qui président à l'accouchement (comme d'ailleurs les *dii nixi* du Capitole): à genoux, c'est à dire dans la position normale de l'accouchement dans l'antiquité (nous en avons des représentations figurées).

Les *nixae* du *Tarentum* étaient des Ilithies, représentées par des statues à genoux, dans l'attitude de l'accouchement. Et vous savez très bien, pour terminer, que dans le texte des *Ludi saeculares*, l'invocation est faite aux *Ilithiae* (au pluriel) et les *Ludi saeculares* avaient lieu dans le *Tarentum*. En conclusion, votre inscription est en rapport avec l'accouchement.

VERSNEL: This is very revealing indeed, and I think we may add one observation: it is very probable that this "altar" of the Nixae was underground, as was the altar of Dis et Proserpina (Val. Max. 2, 4, 5; Zosimus 2, 1-3), the centre of the Ludi Tarentini. This may explain why the votive offering mentioned by Prof. Le Glay was found in a tomb: the intention perhaps was to bring it near the *Nixae*, as in *defixiones* the curses should be brought in contact with the gods or demons of the Netherworld. If this is true, the idea of salvation in afterlife need not be implied in the inscription.

PRESIDENTE: Ça explique, je crois, le fait que votre inscription est faite pour l'accouchement.

VERSNEL: Yes, that may be the implication.

PICCALUGA: Les *nixae* sont des femmes en accouchement, et Monsieur Versnel a dit qu'elles sont sous terre; à ce propos, il y a une connexion très intéressante, dans la religion romaine, entre la situation des morts récents (dans les premières années après la mort) et l'enfant qui n'est pas encore venu à la lumière: les morts récents doivent recevoir seulement des offrandes qui ressemblent à la nourriture de l'enfant dans le ventre maternel (cf. Lyd. *de mens.* IV 26).

LE GLAY: Sur la question que Monsieur Coarelli a soulevée, de savoir quel était le premier sens de *Salus*, de la déesse *Salus* protectrice de la santé, protectrice de la prospérité, du bien-être général, je crois qu'il a raison: on ne peut pas savoir quel est le premier sens, car dans la cérémonie tout à fait archaïque de l'*augurium salutis* il est clair qu'il ne s'agit pas là de la *salus* dans le premier sens, mais de la *salus* de l'Etat romain, dans le deuxième sens. C'est une cérémonie tout à fait archaïque, dont l'origine se perd un peu dans la nuit des temps. En tout cas ce culte est vraisemblablement antérieur à la date du premier temple de *Salus*.

FLAMANT: Je voudrais faire rapidement deux remarques que me suggère la communication si éclairante de M. Le Glay.

Lorsque vous avez cité tout à l'heure le texte célèbre du *Songe de Scipion* (*Hinc profecti, huc revertuntur*), c'était pour évoquer le retour au ciel des âmes de ceux qui gouvernent la cité: tel est le sens de cette phrase replacée dans son contexte hellénistique, tel est le sens que lui donne Cicéron. Mais il va se produire un glissement de sens très frappant dont on voit l'aboutissement dans le *Commentaire* de Macrobe; pour ce dernier, la révélation du grand Scipion concerne *toutes* les âmes, et non plus seulement celles des gouvernants: la chose lui paraît tellement évidente qu'il ne prend même pas la peine de l'indiquer. D'une religion hellénistique, nous sommes passés à un paganisme universaliste, orientalisant et néo-platonicien.

Mais on n'échappe pas pour autant au problème: faut-il prier pour l'Empereur? La question peut alors se formuler ainsi: l'âme retourne-t-elle au ciel d'elle-même en vertu d'une sorte de loi physique, ou bien, alourdie par le péché, a-t-elle besoin de quelque chose pour remonter au ciel? Et dans ce cas de quoi a-t-elle besoin? Pour Macrobe, bon disciple de Plotin, il ne fait pas de doute que c'est l'ascèse philosophique, qui, en détachant l'âme du corps dès ici bas, assurera le salut; mais un autre courant s'est développé parallèlement, favorable, lui, aux pratiques théurgiques, bien représenté par Jamblique.

Il faudrait encore évoquer un deuxième problème très important qui a opposé les chrétiens aux païens, et peut-être même les païens entre eux: quelle est la durée de la béatitude que le salut apporte aux âmes? Sera-t-elle limitée à l'une de ces grandes périodes, déjà évoquées par Platon, à la fin desquelles l'ême doit revenir sur terre, ou sera-t-elle illimitée, l'âme entrant pour jamais dans l'Eternité? La première solution est, en gros, celle vers laquelle penche toute la pensée antique, dès lors que le thème de la grande année lui assure un cadre astronomique grandiose: je ne puis que vous renvoyer au célèbre morceau de bravoure qui conclut la *Consolation à Marcia* de Sénèque. La deuxième solution est évidemment celle des chrétiens (de la gnose aussi, mais plus confusément). C'est saint Augustin qui a posé le problème de la façon la plus claire au livre XI de la *Cité de Dieu* (il y revient en d'autres endroits): si l'âme, lorsqu'elle jouit de la béatitude céleste, est destinée à se réincarnér, on ne peut plus parler de béatitude. En effet, ou bien elle sait qu'elle va plonger à nouveau dans ce monde de misère et l'angoisse qui l'étreint ronge son bonheur, ou bien elle l'ignore et comment peut-on dire bienheureuse une âme qui ignore les misères qui la menacent?

Ce qui est curieux, c'est qu'Augustin félicite Porphyre d'avoir permis aux âmes vraiment bienheureuses d'échapper à ce retour éternel (tout en soulignant l'illogisme de cette position). Il y aurait donc eu des païens pour admettre que l'âme peut échapper aux cycles de la réincarnation et jouir de la béatitude éternelle; mais nous sommes mal renseignés là dessus. Un problème que je soulève simplement (et que Rohde avait déjà évoqué dans une note de sa *Psychè*) est le suivant: comment les religions à mystère conçoivent-elles la durée du salut qu'elles promettent à leurs fidèles?

BIANCHI: Oui, ces questions sont implicitement très présentes dans notre programme, du fait que nous avons proposé le thème des religions mystiques, des religions mystériques, et des religions mystériosophiques, avec leurs différentes sotériologies, cycliques ou non. En tout cas vous avez souligné une nécessité pour notre colloque.

FLAMANT: Et je crois même que, à la limite, on pourra discuter quand même, à propos de la dernière réflexion que M. Le Glay a faite sur la signification réelle, profonde, de la formule *in aeternum renatus*. Qu'est-ce que cela veut dire *in aeternum*? Est-ce que c'est vraiment l'éternité ou est-ce que c'est quelque chose, comme la «grande année» dont vous parliez, quelque chose de tout à fait cyclique?

BIANCHI: C'est la question de *aiònios*.

FLAMANT: On ne peut que poser la question.

BERNARD DIETRICH

THE RELIGIOUS PREHISTORY OF DEMETER'S ELEUSINIAN MYSTERIES

It has often been said that the Greek Mystery cults were unique and that their innermost secrets were well kept and buried with the long succession of initiates over a millennium and more[1]. This was certainly true of the myth and ritual and of points of detail in ceremony and belief, but in general Greek Mystery cults shared some basic features with other religions and therefore belonged to an exceedingly old tradition which antedated the development of new religious concepts in the archaic Greek world. Behind the sophisticated Mysteries of the classical age there lay ideas which had been fundamental to religious thought from prehistoric times concerning the fertility of vegetation and nature in general under the protective guidance of a Nature or Mother goddess.

Within that framework great variety could exist from region to region, because, although the most successful cults like those of Samothrace and the Eleusinian Demeter spread their influence to other centres, in essence Mystery cults tended to be localised. In other words, despite common features between all these cults, each major centre had, as it were, something special to offer to ensure the loyalty of generations of worshippers. Also it is easy to overlook the important point that, shared origins apart, the sense of promise and otherworldliness which came to be incorporated in the fully developed Greek Mysteries could only flourish in an age that was receptive to their particular religious message. This meant the archaic age and especially the sixth century, for it provided the most fertile ground on which the Mystery cults could grow to their full potential and which laid the foundation of their tremendous influence in Hellenistic and Roman times. Success attracts other beliefs, cults and gods not all of whom need be too closely connected in function. In the case of the Greek Mysteries the most significant "contaminating" agent, so to speak, was the Orphic movement which is almost as difficult to define convincingly as the essential nature of the Mystery cults themselves. But it is generally believed that the Mysteries, those at Eleusis particularly, owed their moral and teleological dogmas to Orphism[2]. But Orphic influence did not become significant before the sixth and fifth centuries B.C., that is from about the same time that the Mystery cults began to claim their own large following. Hence the question arises whether the latter owed their prominence to their fusion with Orphic, that is moral and emotional, ideas, or themselves provided the Orphic movement with a firm basis for success. In the intensely religious climate of the age this is a difficult question to answer. However, it is as well to remember that Orphic religion drew from older ideas like that of a continued existence after death and of the divine nature of man.

Before attempting to separate old from new, inherited from acquired characteristics, one ought to establish whether there are any basic principles at all underlying Mystery rites and whether they might be explained in terms of what is known of prehistoric Aegean religious belief and practice. Again was there any common bond which united the gods central to the Mystery cults like Demeter, Persephone, Dionysus and other figures? It is useful to recall Plutarch's distinctions for example between unchangeable (Olympian) gods and daemons, like Demeter and Dionysus, whose myths declare their sufferings[3]. The thought and form of argument are classical and particularly Platonic of course[4] but nevertheless revealing for our purposes since the myths of these daemons were at the heart of the Mysteries. Demeter and Dionysus remained unacceptable to the Homeric Olympian family precisely because their worship had continued on the basis of communion between the human and divine. And this feature, which was a distinguishing mark of Minoan/Mycenaean religion in the Bronze Age, is a noticeable characteristic of other gods connected in various aspects with the Mysteries, including Zeus himself. As far as our evidence goes, it does suggest that prehistoric Greek and Cretan worship inculcated the belief in man's direct experience of the divine.

The Mysteries at Eleusis became the most influential in the Greek world. The site and surviving features of the cult speak for religious continuity from prehistoric times so that Eleusis constitutes a fine basis for discussion. The archaeological picture seems strong enough in the circumstances. There is in fact a gap in the material finds after L.H. IIIC[5] and few traces survive of the oval or apsidal temple of the Geometric period directly above the Mycenaean sanctuary[6]. But these breaks are accidental and insignificant in the face of the overall impression of continuity in the sacred area beginning with the so-called Mycenaean "Megaron B" which remained the centre of each successive temple throughout history[7]. As one might expect, no artifacts survived from the Dark Age, but far more important is Herodotus' report that

Ionian settlers in Miletus took with them the cult of the Eleusinian Demeter[8]. Hence her cult must have been as old as the eleventh century B.C. or older, as there is no history of any newcomers arriving in Attica at the end of the Bronze Age[9].

The evidence certainly leaves open the possibility that Demeter's Mysteries at Eleusis were also prehistoric in origin. But obviously there are serious problems, especially as it remains impossible to agree on what were the earliest essential form, myth, and ritual of the Mysteries. If there is a case to be made out for continuity it should be done with the proviso that its form, as well as the divine names, were subject to change through outside influence in historical times. Accordingly important questions, which need to be answered, concern the meaning and function of the prehistoric elements in the Mysteries and the reason for, and dating of, Demeter's association with the Eleusinian cult. The two main questions are connected and answers to them are also in some way bound up with further complex problems such as the apparent clash between the figure of Kore at Eleusis and elsewhere and youthful male figures like Pluton, Dionysus, Triptolemus, Eubouleus, Demophon or whatever name might be found in a particular locality and myth.

There is, alas, no place for Demeter in the Minoan/Mycenaean pantheon on linguistic grounds. *Damate* on the Pylos tablet En 609, whatever it may mean, did not refer to a goddess Demeter, as had originally been believed[10]. But a strong tradition survived in Greece that her Mysteries, like those of other centres, originated in Crete. Diodorus for example recorded the Cretan claim on the grounds that they always held in the open the Mystery rites which others conducted in secret[11]. This tradition agrees with the well known story that Demeter herself came from Crete[12]. Therefore the failure to identify her name on the Mycenaean Greek tablets is disappointing. Her cult title Eleusinia, however, seems old and also points to Crete. Eleusis, Eleusinia might well be linguistically connected with the name of the Minoan goddess Eileithyia whose cult was celebrated in a cave at Amnisos[14]. The arguments for and against this thesis have gone on since the end of last century[15], but there seems to be no insuperable objection to this connection on philological grounds. The words, with their stem ending in -ιν- and -υν-, are pre- or at least non-Greek so that attempts at etymologising, like the popular derivation from the Greek ἐλευθ[16]—are unconvincing, as is Malten's suggestion to add 'Ηλύσιον to the equation[17].

Although we can not be sure of the precise meaning of Eileithyia, Eleusinia, there seems little doubt that they had originally been invocatory titles like other Minoan cult names. But what is particularly interesting, in addition to the probable Cretan connection, is the age of the title and the great variety of its forms[18] which implies the wide distribution of the goddess' festival. Above all the cult title Eleusia, Eleusinia was older than the name Demeter. In other words Eleusis as a place and cult name preceded that of Demeter, although both had become firmly linked in historical times. The cult of Demeter Eleusinia was not confined to one Attic site, but she was worshipped at Therae on Taygetus[19] and in Gythion[20], probably together with Kore[21], and associated with Poseidon Gaiaochos[22]. The xoana of Demeter and Kore were kept in the Eleusinion at Laconian Helos[23]. But the title also survived on its own in the ancient form Eleuhynia in the Damonon inscription[24] and as a month name on Thera[25] and in Crete[26].

What were the factors then which brought Demeter together with Eleusis, Eleusinia or the many variants of one basic name? If it seems attractive to derive the latter from the Minoan goddess Eileithyia, the problem remains that Eileithyia received her cult in a cave and that her function was concerned with child birth. Confinement and birth did not belong to Demeter's sphere, nor is it enough to argue that Demeter as goddess was involved in all aspects of a woman's life including child birth. This was no more true of her than of other goddesses like Aphrodite for example. In classical cult the function of assisting at child birth belonged to Artemis as Lochia, of course, and as Eileithyia particularly in Boeotia[27]. Both Demeter and Eileithyia were nature deities in a wider sense: the name Demeter may signify Mother Earth[28], and the cave was a popular cult locality for both. However, and this point incidentally should warn against loosely deriving the Greek Mysteries from fertility cult in general, most major divine figures evolved from nature cult and they achieved their individual functions only relatively late.

Practically without exception the gods, whose worship endured from prehistoric to classical Greek times, did so as community deities, that is as guardians of kinship or larger tribal groups which survived the collapse of Bronze Age society. Therefore, leaving aside any possible etymologies of Demeter, Eleusis, Eleusinia, and Eileithyia, one should look for the link between all of these in their capacity of community gods and in their festivals. Despite their subsequently closer ties with agrarian and human fertility, Demeter and Eileithyia in fact functioned as community deities precisely like most major Olympian figures such as Zeus, Apollo, Poseidon, Athena, Artemis, Hera, Hermes, and even Aphrodite. All of these had received worship from their communities as far afield as Pylos, Argos, Athens and Paphos in Cyprus before coming together in one family. Apart from Eleusis and the Laconian cults, the community goddess, whom we come to know as Demeter from archaic times, also received worship in her sanctuary on Acrocorinth from at least as early as the twelfth century B.C. until the seventh[29]. In Crete Eileithyia's best known cult was at Amnisos[30]. In Greece she had her own cult, as at Laconian Hippola[31], or more frequently together with other goddesses; but she continued to play an important part in historic times[32]. Her common background as community goddess, apart from her specialised function as goddess of birth, lived on in her close association with figures like Hera and Artemis in Athens and Argos[33].

From time immemorial community cults had been supervised by particular members of that group, or by one special family whose privilege it was to provide the priests for the service of the deity. Such were the Eteobutadae, who remained responsible in Athens for Poseidon's cult in the Erechtheum, or the Praxiergidae who administered the worship of Athena Polias, or the Buzygae in the service of Zeus. In Eleusis this function fell to the family of the Eumolpidae who, as Nilsson rightly points out[35], had probably held this office since the Bronze Age. There is no doubt that the Attic Eleusinia, like their Laconian counterpart, was a community festival in honour of Demeter and Kore with games and prizes[36]. It is equally certain that, despite common features such as myth, the figure of king Demophon, and rites belonging to agrarian cult[37], which caused both events to be confused already in ancient times[38], the Eleusinia were a separate festival and celebrated one month before the Mysteries at Eleusis in Metageitnion[39]. Demeter's Eleusinia were distinct from her Mysteries but both arose from the same background of the goddess as guardian and protector of her community. This is obvious in the case of the Eleusinia with their annual contests and association with the community's leader Demophon, according to myth[40]. But the later development of the Mysteries at Eleusis concealed an essentially similar significance behind the ritual. Hence its narrow, originally localised clan-type nature as well as its close ties with Eumolpus and the Eumolpidae.

According to tradition[41] Eumolpus helped the Eleusinians against Athens, and he was one of the kings at Eleusis, like Keleos, Diocles, and Triptolemus to whom Demeter revealed her Mysteries[42]. His was only one name for the king in Eleusinian history and not a particularly prominent one in the Homeric Hymn which mentioned Keleos as receiving Demeter at Eleusis and Demophon the son whom Demeter attempted to make immortal with fire. But all of these names, including Eumolpus, the traditional founder of the Mysteries[43], and Dysaules, related to the same figure of the king of the community who stood in a special relationship to the community deity in a type of cult which had survived from the dark past[44].

This point is vital to the understanding not only of the nature of the cult, which lay behind Demeter's Mysteries, but also of the goddess' own origins as community deity. The different royal names, however, usually reflected local interests. Argive claims to have received the Mysteries first were recorded in the tradition that Demeter in search for her daughter came to Argos where she was received by king Pelasgus. Her hierophant Trochilos was said to have gone to Attica only later and become the father in Eleusis of Eubouleus and Triptolemus[45]. Triptolemus really was a variant of Demophon, Keleos' son, and according to one tradition the nursling of the goddess Demeter[46]. In another account Triptolemus replaced Iasion as Demeter's lover[47]. Both versions betray the nature of Triptolemus and the other "identical" kingly figures as being that of the Divine Child or male associate of the Nature goddess[48].

Thus we might clear up the puzzling part played in the Mysteries by Pluton and Eubouleus. Both were names of the goddess' male associate and they evidently belonged to the oldest cult complex which lay behind the Eleusinian Mysteries. Eubouleus was brother of Triptolemus and son of Trochilus in Argive[49], and brother of Eumolpus and son of Dysaules and Baubo, in another tradition[50]. Despite variants in orthography the Eleusinian Eubouleus, whose cult is attested from the fifth century B.C.[51], should be identified with the figure of Zeus Bouleus or Eubouleus—occasionally Chthonios—who was commonly worshipped together with Demeter on Mykonos[52], Amorgos[53], Delos[54], Naxos[55], in Argos[56] and so on[57].

Eubouleus' name does not occur in the Homeric Hymn, however. Modern scholars generally call him a minor figure in the Eleusinian Mysteries[58], which is quite correct because his function as chthonic male associate of the nature goddess remained far more prominent in Demeter's exclusively agrarian festivals rather than in the Mysteries which became specialised, so to speak, in different areas. For the same reasons incidentally Plutos/Pluton[59] disappeared from Eleusis as

Demeter's son until the deliberate resurrection of his name in the fourth century B.C.[60]. But Eubouleus provides an important link between Demeter's Eleusinian Mysteries and her vegetation cults. The later story of Eubouleus the swineherd, who was swallowed up together with his herd when the earth gaped open to receive Kore, illustrates this link by bringing together the Eleusinian myth with the *aition* for the ancient rites of the Thesmophoria[61]. Eubouleus' mother was Baubo in tradition, Iambe in the Homeric Hymn. Baubo's background pointed to Anatolia[62], but she was obviously the equivalent of the oriental Mother Goddess who penetrated Demeter's cult in the west. Of great interest to the present enquiry is the eastern origin of the famous *anasyrma* episode[63], its closer relevance to the Thesmophoria-type agrarian cult than to the Mysteries[64], and the fact that Baubo's cult connections with Demeter, Kore, Zeus Eubouleus on Naxos[65] and with Demeter, Kore and Zeus Eubouleus on Paros[66] show up the common origins of Demeter's Mysteries and agrarian festivals whose roots were sunk deep in ancient Aegean-Anatolian practices[67].

The Homeric Hymn told the myth of the Rape of Persephone and her Restitution. Though the Hymn placed Demeter in Eleusis during her search for her daughter and during the period when she caused the growth of corn to stop, and even though the myth was obviously intended to explain ritual features of the Mysteries, it was by no means localised in Eleusis[68]. The "flowery field" on the "Nysian Plain" from which Aidoneus seized Persephone[69] was nowhere near Eleusis. The connection came much later[70]. Originally the myth was common to all Demeter cults and festivals, and its obvious symbolism of the periodic growth and decay of vegetation, like all other stories of rape and restitution, derived from prehistoric belief[71]. If anything the story of Persephone's rape only loosely fitted the Eleusinian part of the Hymn, but the myth was evidently felt to be the uniting force between the Mysteries and Demeter's other cults.

The message of renewal and the manner in which this was achieved emerge clearest from the festivals, although all of them were centred on five important occasions which were connected with the sowing and harvesting of corn[72]. These were the Thesmophoria, Skira (Skirophoria) and Arrhe(to)phoria, which were linked in a scholion on a Lucian passage[73] as being concerned with the birth of plants and men[74]. The Skira were celebrated at the time of the summer harvest[75] when piglets were thrown into underground caves together with pine branches and figures of snakes and phalloi which, like other votives in cave cult, may at one time have been made of lime stone[76]. The decayed remains of the piglets and the votives were collected up again by a special group of women[77] during the Thesmophoria just before the time of autumnal sowing (Pyanopsion) when they were mixed with the seed corn to ensure the "rebirth" of the corn[78]. The Arrhe(to)phoria festival, which probably also occurred in the month of Skirophorion[79], was similar and had the same significance as the two others[80]. Pausanias described the ritual which consisted of the carrying and fetching of probably the same kind of, but secret[81], symbolic votive offerings to an underground cave in the precinct of Aphrodite in the Gardens in Athens[82]. The depositing of the seed corn was expressed in myth by Persephone's descent to the underworld[83] which in turn was identified with the cave or megaron in the actual celebrations[84]. Such rites, for all their narrow agrarian connotation, involved the whole community, however, and, like Demeter's Mysteries, they were in the care of the community deity. Hence Athena as Skiras was revered in the Skirophoria in Athens[85] and she was the central Athenian figure in the Arrhe(to)phoria[86] as the community goddess or Polias.

Like the myth of Persephone's periodic descent to Hades, the cave too belonged to the common denominator which consisted in the concept of renewal. The Mysteries, no less than the more transparent agrarian rites of Demeter, were concerned with the same idea of renewal which in turn was thought to occur at regular intervals in a cave. Demeter's special affinity with this kind of cult is reflected in her particularly prominent association with caves or underground chambers. Sometimes, as in Piraeus, her entire temple was known as the megaron, that is cave[88]. Often the cave-like megaron formed a separate part of the temple, as on Paros, which was an important cult centre of Demeter[89], and on Delos[90]. Others of her temples retained the *bothros* or pit in memory of the cave as the earlier cult locality[91]. The Megarians, according to Pausanias[92], called their city after Demeter's cave[93]. Demeter's special affinity with caves merely showed, however, that in a way her cult had become "arrested" in an originally wider religious sphere. The cave had in fact been the cult locality of the nature goddess in general which explains the frequent memories of the cave in the architecture of the historic sanctuaries and temples[94].

Together with the cave the pig also seemed to play an essential part in this kind of cult. On the second day of the Eleusinian Mysteries the initiate carried a pig which he washed in the sea (ἅλαδε μύσται) and sacrificed to Demeter immediately after or perhaps on the following day of the festival[95]. The animal's importance in the ceremonies is evident from the many times it appears in fourth century Eleusinian sculpture and on coins of the same period[96]. The pig was not only a relatively inexpensive means of purification[97] at Eleusis and in other Demeter festivals, but like other creatures, notably the goat (Amaltheia), it possessed a profounder significance as in some form representative of fruitful Mother Earth who nurtured the Divine Child. The tradition survived in the myth of Dictaean Zeus in Crete who was suckled by Amaltheia[98], or by a sow in Cretan Praisos[99]. Goat or sow, the tradition was obviously very old indeed. In the Praisos story the sow's grunts protected the infant long before the tradition arose of the Curetes clashing their arms for the same purpose[100].

Two other commonly recurring elements in the celebration of renewal in a cave were the bee and the bright flash of fire[101]. These featured in Antoninus' account of the annual birth of the Zeus child in a Cretan cave[102]. Antoninus preserved an ancient tradition[103] which was also at the heart of the Eleusinian Mysteries. Like the fire, which shone from the cave at Zeus' birth each year[104], there was the flashing light of flames from the anaktoron at Eleusis when the hierophant announced the birth of a child by Potnia or the Potnia[105]. Both Potnia and Kouros were familiar invocatory titles from pre-Greek cult[106], and the fire too, which marked the climax of the secret rites in the Telesterion, had been from time immemorial the instrument of rebirth and renewal[107]. Hence the countless stories of boiling a hero or exposing him to fire in order to ensure his immortality. Pindar tells the tale of Dionysus' and Asclepius' birth from fire[108]. Heracles too became a god through fire on Mt. Oeta[109], and Thetis caused her son Achilles to become invulnerable, that is immortal, through the use of fire[110]. In the Eleusinian myth Demeter nightly "hid" Demophon in the fire[111]. The account curiously mirrored in mythological terms the chief religious rite of fire-birth which was probably reenacted in the anaktoron[112].

Asterios' description of the Mysteries mentions a *katabasion* into which the hierophant descended during the rites[113]. The story fits the context of the religious ceremony of renewal but unfortunately not the archaeological picture at Eleusis. There was no place in the Telesterion for an underground chamber[114], and an actual *katabasis* would have been physically impossible[115]. Therefore this part of the ritual has sometimes been ascribed to Demeter's related but separate Mysteries at Alexandria in Egypt which later sources tended to confuse with the Eleusinian celebrations[116]. But the negative archaeological evidence does not rule out a similar ceremony at Eleusis, even though the Telesterion did not house a natural cave or subterranean chamber. Neither did Apollo's historic temple at Delphi actually conceal a cave which had been essential to the oracle in the past. In the classical cult, however, the cave's function was solely preserved as a memory in rite and myth. This was equally true at Eleusis. The blinding light of the fire signalling birth and renewal[117] came from within the anaktoron according to Plutarch's reliable witness[118], and there seems little doubt that it should be identified with Demeter's megaron, that is her "temple" or cave[119]. Thus at Eleusis the hierophant's *katabasis* constituted a symbolic act. There was in fact a cave at the site, near the north entrance to the sanctuary area, and within it Peisistratus in the sixth century constructed a Ploutonion which was rebuilt two centuries later[120]. Evidently at the time of the cult's greatest expansion it was felt necessary to reinstate the earliest site of the Divine Child's birth[121].

This same cult complex of goddess and her male figure must have been the reason for Dionysus' association with the Eleusinian Mysteries. Usually he is identified with the figure of Iacchus who was invoked by the initiants processing to Eleusis on the nineteenth Boedromion[122]. In literature the two were felt to be the same from the mid-fifth century B.C.[123], but Dionysus' arrival in Eleusis was relatively late[124] and intrusive in the cult of Demeter[125]. Iacchus was simply the personification of the initiants' cry and as such had no history in cult. However, the assonance of Iacchus/Bacchus, Dionysus' (Lydian?) title, and the latter's joyful nature in classical times and later easily led to their identification[125a] concealing Dionysus' natural affinity with the Eleusinian cult.

As Divine Child Dionysus' birth place naturally was the cave[126] which was central in the god's own Mysteries. The connection was old: Dionysus' cave not only prominently featured on Cypselus' Chest of the sixth century B.C. in Olympia[127], but his infancy and nurture in the Nysaean cave were alluded to by Diomedes in the Iliad[128] as common knowledge in ancient tradition. One significant feature of Dionysus' birth, like that of Zeus on Crete and the child at Eleusis, was the marvellous light that shone from the cave[129].

Obviously a symbolic reenactment is all that was left of an ancient ritual, and at Eleusis at least, unlike the Alexandrian Mysteries, the physical descent into a subterranean megaron or anaktoron would have been impossible, although the Eleusinian cave and the Ploutonion, which became involved in the celebration of the Mysteries, for all their conscious archaising, or because of it, show that the old original ideas had not died out entirely in the sixth and subsequent centuries. Nor does it seem far fetched to compare the sacred containers, the circular *kistai*, which enclosed the *hiera* of the Mysteries, with those used in other agrarian rites such as the Arrhe(to)phoria, to transport *hiera* to and from their cultic "cave". In fact the use of the *kiste* in Demeter's Mysteries fits in well with birth and renewal. The programme prescribed for the sacred *kistai* to be fetched from the anaktoron on the fourteenth Boedromion, that is the day before the festival began, to be carried to Athens and returned thence on the fifth day[130].

The fetching and depositing of sacred objects in the anaktoron recall the central feature of Demeter's other agrarian rites, as does incidentally the so-called *synthema* or pass-word which was solemnly proclaimed during the Mysteries. The formula included the phrases, "I drank the *kykeon*; I took from the *kiste*; having done my task I placed in the *kalathos*, and from the *kalathos* into the *kiste*"[131]. The contents of the *kiste* have been the subject of much dispute[132], as well as the significance of the rite and of the *kiste* and *kalathos*, the last of which, like Asteros' *katabasion*, some believe Clement to have grafted on the Eleusinian from the Alexandrian Mysteries[133]. *Kalathos* and *Kiste* might have been specific technical terms for containers used in Demeter's sacred procession[134]. Their ritual function in every case was to have the sacred objects put into them and taken out again, exactly like the snakes, phalloi, piglets etc. which were placed into megara during the Skirophoria, Thesmophoria and Arrhe(to)phoria[135].

In other words the *kiste* or container was felt to perform the function of the cave in a symbolic way which recurred as a common motif in the myth of the birth and nurture of the Divine Child. The most illuminating example in this context remains the story of Erichthonios who was placed in a chest with snakes by Athena and entrusted to the daughters of Cecrops[136]. The story was not surprisingly linked with the rites of the Arrhe(to)phoria, and the chest of Erichthonius has been compared with the containers which the arrhephoroi carried on their heads[137]. The equation cave = basket or sacred container is well illustrated by Euripides' account of Ion's birth. Creusa placed her child in Apollo's cave where he was conceived and then in a round basket (ἀντίπηξ)[138] "observing the law of our fore-fathers and of earthborn Erichthonius"[139]. In another myth of the same basic significance Adonis was involved who had been concealed in a basket and given to Persephone by Aphrodite[140]. The motif of the Divine Child in a basket, which represented the enclosed vault of a cave, together with the nurturing deity is brilliantly shown on a series of fifth century votive tablets from the Locrian cult of Persephone[141]. The nurturing goddess welcomes and receives[142] the "renewed" child.

Two significant points emerge from the foregoing discussion. Firstly, at the heart of Demeter's Mysteries at Eleusis was the age-old cult complex of nature goddess and her child whose birth occurred in a cave. The latter possessed many names but in essence his function remained that of the king who through the goddess periodically renewed himself and the entire community. Like the Cretan Minos, the king was conceived of as youthful[143] and the periodic renewal of his kingship was remembered from Homer to Plato[144]. The practice endured in Spartan "constitutional" practice[145]. At Eleusis the elements like cave, renewing fire and renewed infant were clearly felt to be involved in the ceremony but they were only symbolically represented. This symbolism was perhaps more clearly expressed in Demeter's purely agrarian festivals. If, however, we substitute the growth of plant life for that of the child, there seems to have been little difference in the real significance of both cults, except that the king and through him the members of the community were periodically renewed.

Secondly, therefore, the conclusion suggests itself that there was nothing "special" in the Mysteries of Demeter in the sense that in their religious background or significance they can be seen to have differed from the other festivals of the community goddess. At Eleusis there was a division between the Eleusinia and the Mysteries, as we have seen, but both events, which shared a common beginning, came to be celebrated on separate occasions in the course of the historic development of the Mysteries which in time were felt to have a wider influence than the parochial festival of one particular community, although the former retained clear traces of its ancestry as a localised "Geschlechterfest". Consequently, as a sign of their universality participation, that is *myesis*, initiation, to the Eleusinian Mysteries was open to all[146] and not confined to women as was the case in some of the agrarian festivals like the Thesmophoria, or to young maidens alone, as in the Arrhe(to)phoria. It would be wrong to see in the Mysteries a narrow ceremony of initiation like the "rites de passages" of some societies[147]. The exact form and procedure of initiation at Eleusis will most likely remain secret despite the never ending modern discussions, but its significance as the community's act of renewal through its king should be beyond doubt[148] no less than the antiquity of the practice[149].

It is in the main the mixture of old and new elements in their composition which has made the Greek Mystery cults so difficult to understand. The old survived obscurely in the myth and only symbolically in the ritual whose central action of initiation into secret knowledge and celebration of renewal define the cult as belonging to a type which in historical times primarily occurred in the service of Demeter and Dionysus. That is communion and identification with the deity. The means to achieve such a state of union with the divine in Dionysiac worship was provided by the wine. In Eleusis the initiant drank the (intoxicating) *kykeon*[150] before the last step of his initiation, the *epopteia*, or actual revelation of the Mysteries[151] leading to a "state of grace", as it were, in which he became one with his deity and a part of the cycle of death and rebirth[152]. In other words, the celebrant hoped for an existence after death when he would share the destiny of the gods[153]. It seems clear therefore that the promise of life after death in some way had always formed an integral part of the Eleusinian cult belonging to its older period[154]. In fact two motifs appear to have been involved in this cult complex of which the more primitive, which arose from nature religion in general, concerned the eternal cycle of death and rebirth of vegetation, and the other the belief in renewal through periodic contact with the divine protector of the community.

The first was reflected in myth by the regular disappearance or rape of one aspect of the Nature goddess. The story was often repeated but with different names according to particular localities. In Eleusis she was called Persephone, but elsewhere her name could be Ariadne or Helen whose Minoan ancestry is transparent[155]. The second motif was expressed through the ancient concept of the Divine Child and of kingship. By virtue of his position and by his special relationship with his deity, the king possessed divine power which ensured the everlasting continuance of the community. Neither concept necessarily clashed with the other. Nevertheless it is odd that myth and Mysteries at Eleusis depended on the confusion of both, especially since the Mysteries had already become specialised following the separation of the purely civic festival of the community in the Eleusinia[156].

For the classical Greek the confusion manifested itself in the embarrassing juxtaposition of the pair of Corn goddess Demeter and her daughter Kore beside that of Demeter and her son, the Divine Child[157], that is between Kore or Persephone and Ploutos or Dionysus, or whatever other name the child might happen to have. The clash has been explained by deriving the mother-daughter pair from oriental practice in the Bronze Age and even earlier in Neolithic times as for example in Çatal Hüyük[158]. Persephone's descent to the Underworld is compared with that of Inanna in Sumerian and Akkadian myth[159]. The links undoubtedly existed but should be interpreted in quite another way as will become apparent immediately. The oriental parallels deal with one goddess of Nature and, as in the myth of Inanna and Dumuzi or the Hittite myth of Telepinus[160], the goddess' male associate, and not with a pair of goddesses.

The problem resolves itself easily enough without reference to Mannhardt's "Kornmädchen". In classical times Demeter became the goddess of corn or symbolic of corn itself[161], but before her "specialisation" she possessed wider functions as Nature and community goddess which, as we saw, lay behind the Eleusinian cult. Demeter's wider sphere of influence seems quite clear in Orphic theogony which drew from old tradition in equating Demeter with Rhea[162]. As the myth was told in the Homeric Hymn it can be misleading because in it the daughter is said to descend to Hades and it appears that her periodic *anodos* or return provided the *hieros logos* for the Eleusinian rites. According to the Attic calendar, however, Persephone's or Kore's *anodos* was celebrated during the Proschaireteria and not on any date connected with the Eleusinian Mysteries[163]. Again the Orphic Hymn to Demeter[164], as well as the third century Hymn to her by Philicus[165], fall more in line with the older tradition which echoed the eastern models by describing Demeter's own descent to the Underworld. In other words, the goddesses belonged together with the male figure in Eleusinian myth perhaps not unlike the famous ivory trinity from Mycenae[166].

The trinity of two goddesses and a male child, usually called Bouleus, Eubouleus or Zeus Eubouleus, survived in the cult of Demeter in many parts of the Greek world on Mykonos, for example[167], on Delos[168], Amorgos and Paros[169]. But the trinity was in fact a pair, because the two goddesses were identical. On Rhodes they were even called Demeters[170]. The Eleusinian pair of Demeter and Kore must of course also be thought of together[171], as was realised some years ago by Jane Harrison[172]. But were the two identical[173] or originally distinct[174], or always conceived of as old and young, mother and daughter figures[175]? The oldest archaic representations of the goddesses, however, show them to be identical grown women. Many terracotta figurines of such a pair have come to light in Camirus and Corinth and dating from the seventh century B.C.[176], and it seems that the distinction of mother and daughter only came later[177]. Hence the titles like Δημήτερες, τὼ θεώ and τὼ θεσμοφόρω[178] which emphasized the pair's identity. In fact this plural form of Demeter belonged to her most ancient cult in Arcadia in her aspects as Erinys and Lusia and allied to the male figure of Poseidon[179]. In Arcadia the goddesses had Mysteries too, in Trapezus as the Great Goddesses[180] and received worship under the same title in Megalopolis[181]. They also had Mysteries in Andania in neighbouring Messenia[182].

Again Artemis and Despoina were virtually indistinguishable from Demeter in function and import in old Arcadian cult[182a]. No doubt the Eleusinian Mysteries influenced Arcadian ideas and those of others[183] in later times as witness Damophon's sculpture in Lycosura. But the Arcadians tended to be conservative in their religious practices and the close relationship of Demeter, Artemis and Despoina shows that their classical names concealed older cult forms in which only one major goddess had been involved[184]. Thus plural titles like the Demeters, the Two Goddesses and even the Despoinai[185] referred to aspects of one goddess which in historical times had become crystallized in separate figures like Mother and Daughter, Demeter, the Corn-goddess and Kore or Persephone. A number of the titles hearkened back to pre-historic invocatory names such as Mistress, Lady, Goddess or Maiden, i.e. Despoina, Thea and Kore. It is particularly interesting that the development of the one community goddess in her several aspects to the named city deity like Athena can still be observed at some settlements notably in Cretan Gortyn. At that site a continuous sequence of plastic representations of the goddess has survived from the Late Bronze Age illustrating this development including her several aspects shown in identical multiple form until her final stage as armed Athena[186].

If we take stock then of all the multifarious evidence which has a bearing on the Greek Mysteries and specifically those in the cult of Demeter at Eleusis, the conclusion must be that there was little indeed in the secret ceremonial and promise of bliss hereafter which had not been based on ancient practices. The story of the Mother's search for her Daughter in the myth could not completely obscure the original significance of the rites in the anaktoron and of the bright fire flashing from it. Initiation from the beginning meant renewal of king and community and involved beliefs which had always inculcated "Jenseitshoffnungen" in the aims of the community festival. Although the Dionysiac elements in the Mysteries were quite clearly not preclassical, the god's attraction to the cult was based on common origins. Inevitably Athenian interest in Eleusis, the growing political influence of its Mysteries and their substance and myth themselves, once they had been separated from the localised community festival and become more universal, introduced novel ideas that had little connection with the religious past of the Mysteries. Such new ideas were primarily emotional on the one hand concerning concepts of grief and joy when the Mother's loss of, and reunification with, her Daughter were viewed in human terms[187], and moral on the other treating the hereafter as a place for punishment and reward for the deserving initiant whose privileged position is clear from the Orphic Hymns[188]. Orphic thought, no doubt under Athenian influence[189], was responsible for connecting the Mysteries with the arrival of civilized life. The changes began in the sixth and extended to the fifth century, when the Greeks, as witness their art, showed much concern with the contrast between an older wild and a new civilised order of life. By then Demeter was already synonymous with corn whose cultivation and diffusion through the agency of Triptolemus had become identified with the spread of civilisation[190], which of course began and centred on Eleusis. Therefore the famous aparche decree of the fifth century prescribed that all Greek cities should send a tenth of their corn to Eleusis[191].

It is important not to overestimate Orphic influence on the significance and content of the Mysteries. The Orphic movement was part of its age that is the sixth century B.C. But even more than other successful religious creeds, Orphic beliefs and mythology were based on inherited, albeit confused, tradition[192]. Remarkably though the cave retained its place in the esoteric tangle of Orphic theogonic myth and particularly in the story of divine dynastic succession. The cave was the home of the "Urgötter" Phanes and Nyx[193] but also the place where the infant Zeus was reared by his two nurses Ide and Adrasteia who were the daughters of the Nature goddess Amaltheia[194]. It is not surprising then in view of the cave's enduring importance in this aspect of Greek religion that many echoes from the past continued in Greek literature not least in Plato's famous Simile of the Cave. But this point is important enough to deserve a separate investigation[195].

NOTES

[1] U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions XVII, 3), Leiden 1976, 1; 2; 3; 4.

[2] See a good discussion in F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit (Rel. V. V.)*, Berlin 1974, 39; 174f; 178 *et pass.*

[3] Plut., *de Is.* 25; *cf. de E ap.Delph.* 9.

[4] *Cf.* Bianchi, *Grk.Myst.* 2.

[5] V. Desborough, *The Last Mycenaean and their Successors*, Oxford 1964, 115.

[6] A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 1971, 395.

[7] On the archaeology of the Site at Eleusis see G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 3rd printing Princeton 1974, ch. II, 23ff. Most recently: N. Coldstream, *Geometric Greece*, London 1977, 331f.

[8] 9, 97; Strabo, 633.

[9] Coldstream, *ibid.* xx; *cf.* N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, 18.

[10] L. A. Stella, *La Civiltà Micenea nei Documenti Contemporanei*, Rome 1965, 233. See L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*^{2}, Oxford 1969, 190; J. Chadwick-L. Baumbach, "The Mycenaean Greek Vocabulary", *Glotta* 41 (1963) 184; 49 (1971) 163.

[11] Diod. V, 77; *cf.* W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, 110f.; 28.

[12] *Hom.Hymn Dem.* 123. Hes., *Theog.* 971.

[14] See Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1974, 178f.

[15] S. Wide, *Lakonische Kulte*, repr. Darmstadt 1973, 176; R. van der Loeff, *de ludis Eleusiniis*, diss. Leiden 1903, 19ff.; discussion in M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*^{3}, Munich 1967, I, 313f.

[16] W. Schulze, *quaestiones epicae*, 1892, 260ff.; *cf.* Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*^{2}, Lund 1950, 520; Gesch. I 313.

[17] L. Malten, "Elysion und Rhadamanthys, *Arch.Jahrb.* 28 (1913) 36ff.; Nilsson, *Gesch., ibid.*

[18] Collected by Schulze, *ibid.* See Nilsson, *Gesch.* I, 313.

[19] Paus. 3, 20, 5.

[20] Δημήτερ[α 'Ελευσι[νίαν], votive relief, *Rev.Arch.* (1845) 216.

[21] *Cf.* a votive relief from Gythion and dedicated by Sosicrates, *A.M.* 2, 318f.

[22] Paus. 3, 21, 8.

[23] Paus. 3, 20, 7.

[24] *IG* V, 1, 213.

[25] *SGDI* 5075 (Eleusynios; Elousinios; Eleusinios).

[26] Eleusinio, *SGDI* 5149 = *Inscr.Cret.* I, XVI A.

[27] Dietrich, *Origins* 87f.

[28] *Da-Mater.* Still the most plausible etymology of Demeter, see F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Munich 1950, 14.

[29] Cult continuity is probable at the site despite an apparent gap between Late Geometric and Late Corinthian, N. Bookides - J. E. Fisher, "Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth", *Hesperia* 43 (1974) 287f. But see now 48 (1979) 348-92.

[30] Her name appears on tablet KN Gg 705 from Knossos; *cf.* Homer, *Od.* 19, 188; Paus. 1, 18, 5.

[31] Eleuthia.Inscr. in *A.M.* I, 162.

[32] See R. F. Willetts, "Cretan Eileithyia", *C.Q.* N.S. 8 (1958) 221-223.

[33] Hesych. Εἰλειθυίας ... Ἥρα ἐν Ἄργει. Nilsson, *Gesch.* I, 432.

[34] Hom.*Il.* 11, 270f.; Hes., *Theog.* 922; Pindar, *Nem.* 7, 1.

[35] *Gesch.* I, 474f.

[36] Hesych. 'Ελευσίνια· ἀγὼν θυμελικὸς ἀγόμενος Δήμητρι παρὰ Λάκωσι. *Cf.* the Damonon inscr. above n. 24. Grain from the Rarian field at Eleusis, *IG* II^2 1672, 254-5; 258-61 (4th cent. B.C.); Aristides, I, 417 (Dindorf); schol.Pind., *Ol.* 9, 150 B.

[37] See R. M. Simms, "The Eleusinia in the 6th to 4th Centuries B.C.", *GRBS* 16 (1975) 269-79. A full discussion of the evidence in A. B. Chandor, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Univ.Pennsylvania diss. 1976, Univ. Microfilm Intern., Ann Arbor 1978, 182ff.

[38] *E.g.* Lucian, *Catapl.* 22; Arist. 13, 189, 5.

[39] The evidence is not entirely clear. (Demeter) Eleusinia and Kore received sacrifice in Metageitnion according to the Marathon calendar, *IG* II^2 1358. 43-5; *cf.* a similar sacrifice in the Athenian Eleusinion on the twelfth of Metageitnion, *B.C.H.* 87 (1963) 607, B.lf., and a notice from a second century A.D. private calendar prescribing sacrifice to "the goddesses" in Athens on 2nd and 15th Metageitnion, *IG* II^2 1367. See E. Deubner, *Attische Feste*, repr. Berlin 1956, 91f.; Chandor, *Att.Fest.* 183. There is no mention of this festival in H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977.

[40] *Hom.H.Dem.* 265ff.

[41] Apoll. 3, 15, 4-5; Thuc. 2, 15; Isocr.*Paneg.* 19; Paus. 1, 38, 3.

[42] *Hymn* 475.

[43] Apoll. 3, 14, 7; F. Jacoby, *Das Marmor Parium*, 1904, 6f.

[44] Dietrich, *Origins* 40ff.

[45] Paus. 1, 14, 2; *cf.* Graf, *Eleusis* 158.

[46] Hygin., *Astron.* I, 14 (ed. Bunte, p. 49).

[47] Hygin., I, 22 (Bunte, p. 65); *cf.* K. Kerényi, *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, transl. by R. Manheim, London 1967, 126.

[48] See Dietrich, *Origins* 41, for discussion and modern references; *Cf.* Richardson, *Demeter* 27; 235, who identifies the Eleusinian Kouros with the variety of names for the Divine Child, and also points to the early attraction to this list of the Dionysus figure.

[49] Paus. 1, 14, 2.

[50] Kerenyi, *Eleusis* 171 with refs.; P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris 1958, *s.v.* "Baubo", "Eubouleus", "Triptolemos".

[51] As Eubouleus together with Triptolemus, Theos, Thea and Athena in the *aparche* decree, *Sylloge*^{4}, vol. I, No. 83; *cf.* Eubouleus on the Lacrateides relief, refs. in Bianchi, *Grk.Mysteries* 21f., no. 23.

[52] *SIG*^{3} 1024, 17ff.

[53] *IG* XII, 7, 26f.

[54] *IG* XI, 287, A69.

[55] *SEG* 16, 478.

[56] *B.C.H.* 80 (1956) 399.

[57] *Cf.* Nilsson, *Op.Sel.* II, 552; *Gesch.* I, 464; Mylonas, *Eleusis* 309. For a different view see Graf, *Eleusis* 172.

[58] *E.g.* Nilsson, *Op.Sel.* II, 545; 551ff; Mylonas, *Eleusis* 238.

[59] Again the variants "Wealth", "Possessor of Wealth" had no significance in the nature of the cult.

[60] Nilsson, *Gesch.* I, 471f.

[61] Clem.Alex., *Protr.* II, 17, p. 14p; Euseb., *Praep.Ev.* II, 3, 22; schol.Lucian, *Dial.mer.* 275, in Deubner, *Att.Feste* 40ff.

[62] W. Fauth, "Baubo", *Kleine Pauly* (1964) I, 844.

[63] Graf, *Eleusis* 169f.; Fauth, "Baubo", 844.

[64] Herod., 2, 171; Graf, *Eleusis* 171.

[65] *SEG* 16, 478 (4th cent.).

[66] *IG* XII 5, 227 (1st cent. B.C.).

[67] *Cf.* Fauth, *ibid.*

[68] G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971, 79.

[69] *Hymn* 7; 17. Pluton and Kore celebrated their marriage on "the Meadow" in Caria, according to Strabo XIV, 1, 45. Kerényi connects the locale of the rape with chthonic cave cult and Dionysus, *Eleusis* 34f.

[70] *E.g.* Apoll.Rhod., *Argon.* IV, 72.

[71] Nilsson, *Gesch.* I, 475.

[72] Demeter's festivals are grouped together according to this scheme by Chandor, *Attic Fest. of Demeter*, 231f.

[73] Lucian, *de Meretr.* 275, 23ff. (Rabe).

[74] τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων.

[75] Skirophorion.

[76] If the etymology of σκίρον = "limestone" is right. See my paper "A Religious Function of the Megaron", *Riv.Stor.dell'Antichità* 3 (1973) 9.

[77] ἀντλήτριαι.

[78] On this relationship between the Skira and Thesmophoria see the full discussion by Deubner, *Attische Feste*, 40ff.

[79] Third of Skirophorion? See M. H. Jameson, "Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia", *B.C.H.* 89 (1965) 156f.

[80] Deubner, *Att.Feste* 9ff.; Nilsson, *Gesch.* I, 441.

[81] ἄρρητα.

[82] Paus. 1, 27, 3.

[83] Clem.Al., *Protr.* II, 17, 1.

[84] *Riv.Stor.* (1973) 1-12.

[85] Schol.Arist., *Eccl.* 18; Lysimachides in Harpocr, σκίρον; *cf.* Suda, Σκίρον.

[86] See no. 82 above.

[87] In Athens the clan of the Eteobutadae administered the cults of Athena Polias, Harpocr., *ibid.*

[88] This seems to be the implication of *IG* II^2 1177, 6f., *cf.* Nilsson, *Gesch.* I, 468.

[89] Herod. 6, 134. The island was named Δημητριάς after her, Steph.Byz., *s.v.* Πάρος, *cf.* Richardson, *Demeter* 321f.

[90] *Inscr. de Delos* 440 A, 41.

[91] *E.g.* Priene, *Priene* 1904, 154f., cited by Nilsson, *Gesch.* I, 463 n. 12, and Cnidus, Newton, *Halicarnassus, Cnidus and the Branchidae*, II, 283, in Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig 1906, 320 n.1. Marble figurines of pigs and the remains of pigs and other animals have actually been found in the Cnidus megaron.

[92] 1, 39, 5.

[93] Nilsson, *Gesch.* I, 463, who also cites K. Hanell, *Megarische Studien*, Lund 1934, 50ff.

[94] Megaron can describe a temple or inner sanctum within the temple in historic times, *e.g.* Paus. 8, 6, 5; 4, 31, 9; 1, 29, 5; 8, 37, 8, see H. Frisk, *Griech.Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, *q.v.*; *cf.* Herodotean usage of megaron, H. Cary, *A Lexicon to Herodotus*, Oxford 1843, *q.v.*; E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*^{2}, Cambridge 1938; *cf. Riv.Stor.Ant.* (1973) 5.

[95] References to ancient sources can be found in Mylonas, *Eleusis* 249f.

[96] Mylonas, *Eleusis* 201; 203; 223; Head, *Hist.Numm.*^{2}, 391.

[97] Mylonas, *Eleusis* 206; 250.

[98] Nilsson, *Gesch.* I, 321.

[99] Agathocles, in *Fr.Gr.H.* 472 F la, in Athen. IX, 18, 375f-376a.

[100] M. Guarducci, *Stud.Mat.Stor.Rel.* 15 (1939) 15; *cf.* H. Schwabl, "Zeus", *P.-W.* Suppl. XV (1978) 1209, who also cites Neustadt, *de Jove Cretico* 54, on the function of the pig in Demeter's cult. Nilsson, *ibid.*, cites some more coins in this context, including some from Hierapytna and Lyttos which Schwabl identifies as boars, however.

[101] For a discussion and sources see my *Origins*, 14ff.; 172ff., also "Reflections on the Origins of Oracular Apollo", *B.I.C.S.* 25 (1978) 1-18.

[102] Ant.Lib., 19 (in Second Book of Boios on *Ornithogony*).

[103] Nilsson, *Gesch.* I, 321.

[104] ἐν δὲ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλεῖστον ἐκλάμπον ἐκ τοῦ σπηλαίου πῦρ.

[105] ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Hippol., *Ref.* 5, 8, 40. Both mother and child were called Brimo, *i.e.* the Strong, by the hierophant. Brimo occurred as an epithet of Demeter elsewhere and also of Hecate as well as an independent figure, Clem., *Protr.* 2, 15, 1; Euseb., *praep.ev.* 2, 2, 41 (Demeter) — but see Mylonas, *Eleusis* 307; Apoll.Rhod.,

Argon. 3, 1210; Lycophr., 1175-6 (Hecate); Prop. 2, 2, 12; schol.Lycophr., 1176, 698 etc. (as an independent figure). The title's significance remains uncertain, but the Kouros born was the equivalent of the Divine Child regardless of the cult name in the different sources. For variants together with refs. see W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972, 318f.; Richardson, *Hymn to Demeter*, 27; 318ff.

[106] *Origins* 180ff.

[107] Most sources agree on the importance of fire in the Mysteries. In addition to the famous passage from Hyppolytus, above no. 105, see Plut., *de progrediende in virtutem*, 81e; Clem., *Protr*. 2, 22, 1; Dion., *or*. 12, 33; Himer., *or*. 60, 4; 8, 8; 29, 1. Compare also Eur., frg. 781, *T.G.F.* (*Phaethon*) σὺ δ' ὦ πυρὸς δέσποινα Δήμητρος κόρη.

[108] *Pyth*. III, 38ff.

[109] Theocr., 24, 83; Ovid, *Met*. 9, 250ff.; 262ff., etc. Compare Empedocles' fate, Hor., *A.P.* 465ff.

[110] Apoll. 3, 13, 6.

[111] *Hom.Hymn Dem*. 239; Richardson, *Demeter* note *ad loc*.

[112] In the Orphic version, frg. 49, 100f., which seems to be echoed in Apollod. 1, 5, 1, the fire actually kills (κτείνει) or consumes the child (ἀνηλώθη). It is unlikely, however, that this was the original version of the story, as Richardson is inclined to believe, *Demeter* p. 242 on 1. 254.

[113] *Encomium to the Saintly Martyrs*, Migne, *Patrologia*, vol. 40, cols. 321-324; Mylonas, *Eleusis* 311f.; P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris 1914, 496.

[114] Mylonas, *Eleusis* 314.

[115] Graf, *Eleusis* 138.

[116] *E.g.* Kerenyi, *Eleusis* 117f. For a similar confusion between the two centres in the description of the *synthema* (Clem., *Protr*. 2, 18), see Nilsson, *Gesch*. I, 659 and Mylonas, *Eleusis* 301.

[117] Kerenyi, *Eleusis* 93.

[118] *De progrediendo in virtutem* 10, 81 D-E ... οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων ..., *cf*. Graf, *Eleusis* 131.

[119] Burkert, *Homo Necans* 305, reaches the same conclusion. For another view see Kerenyi, *Eleusis* 109ff., who identifies the megaron with the Ploutonion or treasure house near the Telesterion.

[120] Mylonas, *Eleusis* 103; 104; *cf*. 147f.

[121] See above n. 60. Nilsson suggests that the rebuilding of the Ploutonion in the fourth century was due to a conscious archaising movement, *Gesch*. I, 471f., "...er (Plutos) verschwand und taucht im 4. Jahrhundert als eine Art Atavismus wieder auf."

[122] *E.g.* Nilsson, *Gesch*. I, 664; Burkert, *Homo Necans* 308 with sources. Kerenyi, *Eleusis* 64, says, "Iakchos was an alter ego of Dionysus".

[123] Soph., *Ant*. 1146ff.; frg. 874; E. R. Dodds, *Bacchae*^{2}, 1960, xxvii; Graf, *Eleusis* 51ff. together with refs. to Iacchus and Dionysus in art - 59ff.

[124] 4th century B.C., Burkert, *Homo Necans* 308.

[125] Dionysus' name is almost totally absent from Eleusinian inscriptions before the empire. Once there is mention of Dionysus and the Dionysia together with the Eleusinian goddesses in a fourth century inscription (*IG* II^2 1186). Otherwise there is only a fourth century dedication to Dionysus which survived from Eleusis (*IG* II^2 4604 - from the Dionysion, see Graf, *Eleusis*, 65).

[125a] On Bacchus' possibly Lydian background see Nilsson, *Gesch*. I, 578; 581; *cf*. 664.

[126] "La grotte de la nativité", H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951, 366. Versions differ on the localisation of the god's "nativity" from mythical Mt.Nysa, to Laconian Brasiae, Naxos and so on, but they generally agree on the cave as the site of birth. See Jeanmaire, *op. cit*. 10; 275; 342; 350; 366; 451 for discussions with refs.; see also the comprehensive article by P. Boyancé, "L'Antre dans les Mystères de Dionysos", *Rendiconti (Acc.Rom.)* 33 (1960/61) 107-127 and especially 110f.

[127] Still seen by Pausanias, 5, 19, 6.

[128] Hom., *Il.* 6, 131ff.

[129] Philostratus described a painting in which Dionysus was shown as spreading light, *Imag.* I, 13, διασχοῦσα δὲ ή φλὸξ ἄντρον τι τῷ Διονύσῳ σκιαγραφεῖ παντὸς ἥδιον ’Ασσυρίου τε καὶ Λυδίου, Boyancé, *Rend.* (1960/61) 112; *cf.* the bright light of Bacchus' statue in his Delphic cave, according to Philodamus' paean to Dionysus (XI, 131ff.), Vollgraf's text in *B.C.H.* 51 (1927) 455f., see also Jeanmaire, *Dionysos* 439f.

[130] Plutarch, *Phokion* 28; *Themistocles* 15. For a description of the *pompe* see Foucart, *Les mystères* 324ff.; Mylonas, *Eleusis* 247ff.

[131] Clem., *Protr.* II, p. 18.

[132] Discussion in Nilsson, *Gesch.* I, 658f.; Mylonas, *Eleusis* 295ff.

[133] G. H. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, 1905, 49 n.l; Mylonas, *Eleusis* 300; Nilsson, *Gesch.* I, 659. I have yet to be convinced that *kalathos* and *kiste* could not have described the same type of object, *i.e.* a basket of varying size with round bottom (L. & Sc. *s.v.* κάλαθος, κίστη. ἀγγεῖον πλεκτόν, Hesych.) like that carried by the Caryatids of the Lesser Propylaea at Eleusis, Mylonas, *op. cit.* fig. 56, or like the basket on which Demeter is shown sitting in a number of reliefs and paintings depicting the Eleusinian Mysteries, *e.g.* on a pelike from Athens (form the former Sandford-Graham collection, H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris 1965, 34 no. 2, Pl. XIV, 1), a 4th century South Italian hydria (Hermitage 51659, E. Gerhard, *Über den Bilderkreis von Eleusis* (Abh.Königl.Akad.Wiss.zu Berlin), Berlin 1863, Pl. I, II), another from Capua (Metzger, *Rech.* 37 no. 18, Pl. XVII), and from Crete also of the same age (Metzger, *Rech.* 39 no. 31, Pl. XIX, 1), *cf.* a relief of Demeter and Persephone from Eleusis (Mylonas, *Eleusis* 190, fig. 63), or the Torre-Nova sarcophagus showing Demeter sitting on a basket (*kiste*, Mylonas) (G. E. Rizzo, "Il Sarcofago di Torre Nova", *A.M.* 25 (1910) 89-167, figs. 5; 6; L. Curtius, *A.M.* 48 (1923) 31-51 and refs.; Mylonas, *Eleusis* 207, fig. 84. Nilsson also made an unsuccessful attempt to distinguish between the two baskets, *Gr.Feste* 359, and he later admits, "Mein Versuch zwischen Korb und Kalathos zu vermitteln ist ein unzulässiger Notbehelf, der nur den Widerspruch beleuchtet, *Op.Sel.* II, 600.

[134] For *kalathos* in this context see Callim, *Hymn to Demeter* 1.

[135] *Riv.Stor.Ant.* 3 (1973) 5ff.

[136] A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1914-1940, III, 181ff; 237ff.

[137] W. Burkert, "Kekropidensage und Arrhephoria", *Hermes* 94 (1966) 1-25.

[138] Obviously another technical name for the same kind of container.

[139] Eur., *Ion* 16ff.; Burkert, *Hermes* (1966) 20 n. 3, who cites other parallels from myth.

[140] Apoll., 3, 14, 4. The basket could equally be a box or chest like that even of Danae and Perseus, see B. Rutkowski, "Kykladen und Kreta", *A.A.A.* 9 (1976) 240, who compares the motif of locking someone in a chest with the Minoan custom of burial in a larnax.

[141] Q. Quagliati, *Ausonia* 3 (1908) 136-234; H. Prückner, *Die lokrischen Tonreliefs*, Mainz 1968, especially 31-36; C. Sourvinou-Inwood, "Persephone and Aphrodite at Locri", *J.H.S.* 98 (1978) 114-118, with further refs. to modern discussions of the scene, p. 116 n. 113. Mrs. Inwood argues that, as the child in the basket could be of either sex, the scenes represent the "presentation of Locrian children to the kourotrophic deity" (p. 117). Zuntz, *Persephone* 168, identifies the goddess as Persephone but links the scene to no specific myth. Bianchi comes nearer to the view expressed in these pages when he proposes that the reliefs allude not to Erichthonius so much as to a "mystic cult of a Dionysiac-Eleusinian type", *Grk.Mysteries*, 32 no. 65.

[142] "Adopts", Inwood, *J.H.S.* 98 (1978) 117.

[143] R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, 87; 91.

[144] Minos ruled for nine years, *Od.* 19, 179, and schol. *ad loc.*; Strabo 10, 4, 8; 19; 16, 2, 38; Dion.Halic. 2, 61; Diod.Sic. 5, 78, 3, *i.e.* his kingship was renewed in the cave of

Zeus every nine years, Plato, *Leg.* 624d; *cf.* P. Faure, *Fonctions des Cavernes Cretoises*, Paris 1964, 113; H. Schwabl, "Weltschöpfung", in *P.-W.* Suppl. IX, 1485 and n.; *Origins* 89.

[145] Spartan kings reigned in nine year cycles whose end could be signalled through a shooting star, Plut., *Ages.* 11; *cf.* Willetts, *Cults* 94f. Athens paid its notorious tribute of seven youths and seven maidens to Knossos every nine years, Plut.*Thes.* 15. On the eastern links of this nine year cycle of kingship see *Origins* 61.

[146] Richardson, *Demeter* 17.

[147] On this subject see A. van Gennep, *Les Rites de Passages*, Paris 1909; H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes*, Lille 1939; M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*, Zurich 1961; Burkert, *Hermes* (1966) 13 (Arrehephoria) with further modern literature; *Homo Necans* 292ff. A good discussion can also be found in A. Brelich, "Initiation et Histoire", in *Initiation* (Bleeker (ed.)), *Studies in the History of Religions* X, Leiden 1965, 222ff.

[148] Burkert, *Hermes* (1966) 13: "Initiationsriten sind, wo immer sie bestehen, die zentralen Feste des Stammes, die entscheidenen Erlebnisse des Einzelnen; denn in ihnen vollzieht sich nichts anderes als die Erneuerung der Gemeinschaft"; *cf.* Bianchi's definition in *Grk.Mysteries* 4.

[149] Perhaps one Mycenaean tablet refers to the *myesis* of the wanax at Pylos: mujomeno epi wanakate, PY Un 2, 1; G. Pugliese-Carratelli, *La Parola del Passato* 154/5 (vol. XXIX (1974) 141, but the evidence is very thin indeed, see L. Baumbach, "The Mycenaean Greek Vocabulary II", *Glotta* 49 (1971) 174.

[150] Kerenyi, *Eleusis* 177ff.

[151] Nilsson, "Die eleusinischen Gottheiten", A.R. 32 (1935) 123 = *Op.Sel.* II, 600f.

[152] Graf, *Eleusis* 134; Burkert, *Homo Necans* 323ff.

[153] *Cf.* P. Scarpi, *Letture sulla Religione Classica, L'Inno Omerico a Demeter*, Florence 1976, 104.

[154] Burkert, *op. cit.* 281; Richardson, *Demeter* 15f.

[155] Nilsson, *Gesch.* I, 475.

[156] See also L. Deubner, *Attische Feste*, repr. Berlin 1956, 91f. Nilsson distinguished between three separate myths at Eleusis of which that of the rape of the Nature goddess and the birth of the Divine Child were pre-Greek. The third myth, which the Greeks are said to have brought with them, was the universal Indo-European belief in a Corn Mother and Corn Maiden (W. Mannhardt's "Kornmutter" and "Kornmädchen", *Mythologische Forschungen*, 1884, 202ff.; *cf.* J. G. Frazer, *The Golden Bough*^{3}, VII, 207ff.; Nilsson, *Gesch.* I, 471; 476). But versions three and one need not be incompatible, while the uncertain state of our knowledge about Indo-European migration, tribal division and settlement during the Greek Bronze Age casts doubt on the literal transference of Mannhardt's theory to Greek conditions.

[157] Nilsson, *Gesch.* I, 662, "Der Sohn der Demeter war Plutos, für ihn war aber neben ihrer Tochter kein Platz in Eleusis".

[158] Burkert, *Homo Necans* 292. The evidence is too thin to be convincing.

[159] *Ancient Near Eastern Texts* (ed. J. B. Pritchard), 3rd. ed. Princeton 1969, 52ff.; 108; *Cf.* Graf, *Eleusis* 175; Kerenyi, *Eleusis* 135f.; Bianchi, *Grk.Myst.* 4; etc.

[160] *ANET* 126.

[161] Nilsson, *Gesch.* I, 472, sees in this her original nature, "Demeter ist nicht die Göttin der Vegetation überhaupt, sondern sie ist die Göttin des Getreides".

[162] Orph.Frg. 145, Ῥείη τὸ πρὶν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ/Δημήτηρ γέγονε. *Cf.* Schwabl, *P.-W.* Suppl. XV (1978), "Zeus" 1223. The names of Rhea and Demeter could be interchangeable in the Orphic myths of Persephone and Dionysus, frg. 58&36; Diod.Sic., 3, 62, 7.

[163] Harpocr. *s.v.*; *cf.* Kerenyi, *Eleusis* 149.

[164] (*Meter Antaia*), *H.* 41, 1.5.

[165] A. Körte, "Der Demeter-Hymnos des Philikos", *Hermes* 66 (1931) 446, 1.48.

[166] Two women and a child, c. 1400 B.C. from Mycenae, in the Athens Nat.Mus.

[167] Sacrifice of sow, boar and piglet to Demeter, Kore and Zeus Eubouleus on 10th Lenaion, *SIG*^{3} 1024, 1.17f.

[168] Demeter, Kore, Zeus Eubouleus received sacrifice during the Thesmophoria in Metageitnion, 3rd cent. temple accounts in *B.C.H.* 27 (1903) 64ff., 1.63f.; 34 (1910) 178.

[169] *IG* XII, 7, 76f.; 5, 227. An interesting eastern link appears in Demeter's title Baubo in this inscription, above n. 62.

[170] Δαμάτερες. Two Hellenistic inscriptions, Nilsson, *Op.Sel.* II, 552 n. 33; *Lindos* II (Inscr.), 100; 107f. no. 183; 671.

[171] *Cf.* the inscription on a brick (found near Sparta in the Eleusinion in Kalybia tes Sochas) which probably referred to the two Demeters, *B.S.A.* 16 (1909/10) 13.

[172] *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, repr. New York 1955, 274.

[173] Suggested by Burkert, *Homo Necans* 319.

[174] Kerényi, *Eleusis* 32f.; 144ff., whose conclusions are not entirely clear to me.

[175] Nilsson, *Gesch.* I, 471, who is under the influence of Mannhardt's and Frazer's Corn-maiden.

[176] *Brit.Mus.Terracottas* (R. Higgins), i(1954) no. 231; 897; S. Mollard-Besques, *Cat.des fig.et reliefs* (Musée nat.du Louvre) (1954) no. B. 197; B 207; C 138; C 165; *cf.* Zuntz, *Persephone* 78; 108.

[177] Rightly seen by Richardson, *Demeter* 14.

[178] Arist., *Thesm.* 83; 282; 295; *Eccl.* 443; cf. Nilsson, *Gesch.* I, 480.

[179] Nilsson, *Gesch.* I, 477ff., and see my article "Demeter, Erinys, Artemis" in *Hermes* 90 (1962) 129-148.

[180] Μεγάλαι θεαί, Paus. 8, 29, 1.

[181] Paus. 8, 31, 1.

[182] Paus. 4, 33, 4f.; *IG* V, 1, 1390 = *SIG*, 736; 735 (from Argos), *B.C.H.* 33 (1909) 175ff. For refs. to a full discussion of the Andanian Mysteries see Nilsson, *Gesch.* I, 478 n. 5.

[182a] See n. 179 above. For example Demeter was traditionally called the mother of Artemis in Lycosura, Paus. 8, 37, 6, where Artemis in turn together with Despoina possessed sacred hinds, Paus. 8, 10, 10. In Phigalia Artemis was named Kore Soteira, Paus. 8, 39, 5. A megaron in the precinct of Despoina's temple in Lycosura was the site of Despoina's Mysteries. The goddess, according to local tradition there, was the daughter of Demeter and Poseidon, but all three Artemis, Demeter and Despoina were shown together in the celebration of the Mysteries in a relief sculpture of the temple by Damophon, Paus. 8, 37, 1ff. Fragments of the group have survived, see Dickins in *B.S.A.* 13 (1906/7) 357ff.

[183] *E.g.* the association in the Lacedaemonian Eleusinion of Demeter, Despoina, Plouton and Persephone could be due to later syncretism, *IG* V, 1, 364; Nilsson, *Gesch.* I, 480.

[184] *Cf. Origins* 169ff.

[185] In Olympia: *IG* V, 1, 230 (Rom.), Εἰρήνη Δεσποίναις ἀνέθηκε, Paus. 5, 15, 4.

[186] The question has been examined in a forthcoming publication. All the Gortynian evidence is in G. Rizza-V. S. M. Scrinari, *Il Santuario sull'Acropoli di Gortina*, Rome 1968.

[187] Nilsson, *Gesch.* I, 477.

[188] Scarpi, *L'Inno Omerico a Demeter*, 105.

[189] Athens became the home of the ἡμέρα τροφή Corn., *N.D.* 2D; Paus. 1, 14, 2.

[190] Graf, *Eleusis* 159; 176; 178f.

[191] *IG* I^2, 76.

[192] See Schwabl, "Zeus", *P.-W.* Suppl. XV, 1221; 1223; 1381 for examples of the confusion in Orphic literature concerning the traditional myths of Zeus, Demeter, Persephone and Rhea.

[193] Frg. 101-103 K.

[194] Frg. 105.

[195] J. H. Wright, "The Origin of Plato's Cave", *Harv.Class.* 17 (1906) 131-142.

DISCUSSIONE

LINCOLN: I find it quite hard to understand why you have made so much of the figure of the King, the son or the male—the multiple male figures whom you wish to associate—,when they play so little role in the oldest and best text for a knowledge of the mythology behind the mysteries of Eleusis, the Homeric hymn to Demeter, while at the same time you pay so little attention to the figure who is, indeed, at the centre of the Homeric hymn to Demeter, Demeter's daughter. This woman has two names, Kore, which literally means "the maiden, the young woman, the nubile female" and Persephone, which is a pre-Greek proper name. It seems to me, that much more important than this sacred marriage or rite of renewal of the community which you posit are the events which transpire around this maiden. And these I think have a great significance...[1] It seems to me that there is an initiatory significance behind the change of name from a status name to a proper name. Also, the scenario of separation, liminality and re-integration is quite clear, as has been noticed by many authors. Also it seems to me, something which has not been noticed is that if one deletes the passages spoken by Hekate in the Homeric hymn to Demeter, which on linguistic grounds must be later additions, one finds that Demeter's daughter is always referred to as Kore and has no proper name until she is abducted by Hades, where upon she is never again called "the maiden", for she is no longer a maiden, she has become a woman. It seems to me that we have here, and there are numerous other pieces of evidence which one can adduce, a very clear scenario of woman's initiation, which as we know from the researches of Burkert into the *Arrhephoria* and Brelich into the *Brauronia*, was a very ancient and very important set of ceremonies in archaic Greece. It seems to me that interpreting the background of the Eleusinian Mysteries in terms of woman's initiation makes much greater sense.

DIETRICH: Thank you for those remarks. To answer your point about the Maiden first: remember that even though when she has been abducted she is no longer a Maiden, she eternally returns to that status.

I have tried to explain that the feature of the mother and the daughter like Artemis and Despoina, Demeter and Kore, does originally, in my opinion, represent a duality of figures, not necessarily mother and daughter, but, of two equal or grown-up divinities. This is the story we are told by the monumental evidence in Eleusis, and I repeat now my point that the myth of Demeter has very little to do with the Mysteries. In fact, I should like you to explain to me the exact connection of the Kore, or Persephone and Demeter myth, with the Mysteries themselves. The myth of Kore's Rape and Return did not obviously figure in the Mysteries, nor was the myth localised in Eleusis.

LINCOLN: On the contrary I think the myth is localized there. Demeter is said to arrive at Eleusis following the abduction of Kore. The initiands, it seems to me, repeat in multiple details the events of the mourning of Demeter, of the dancing of the daughters of Celeus taking her toward the palace, and if one trusts Milan Papyrus, which I think is our best evidence for what took place at the final revelation, this was the reenactment of Persephone's return, as the text states says "I have seen the fire, I have seen Kore".

---

[1] Dr. Lincoln quoted here Henri Jeanmaire.

It seems to me that the final revelation was the return of Kore from the other world, that the initiates at Eleusis, in fact, were spectators at the return of Kore and partook of the same joy and same attitude which Demeter partook of on her daughters return.

Thus, I see the Mysteries as very clearly and very closely related to the Homeric hymn.

DIETRICH: Where does Persephone's abduction take place? On the Nysaean field, does it not, and not at Eleusis?

LINCOLN: Yes it does, but what is repeated at the initiation is the return of Kore at Eleusis, not her abduction.

DIETRICH: At Eleusis neither the Eleusinia nor the Mysteries show any evidence of an *anodos*. There is an *anodos* of Kore but that occurs in the Procharisteria not in Boedromion, and this also is a point you'll have to bear in mind.

BIANCHI: Perhaps I would like to enter in this discussion pointing at an observation made long ago by E. Rohde in *Psyche* when he said that the idea of human immortality and life—after-life cannot be connected properly with the Eleusinian myth of the *kathodos* and *anodos* of Kore, because in this *anodos/kathodos*, there was a cyclical element, whilst human after-life is not connected at all in this particular mystery cult with a cyclical happening. There is something definitive.

I wonder whether there is not a possibility to see exactly here the reasons of both, connection and a sharp distinction between a cult of fecundity and the properly spoken mystery cult in Eleusis.

I.e. there is in Eleusis and in the Mysteries an element deeply connected with a cult of fecundity and a seasonal and cyclical happening. But what is properly mysterical and not simply mystic[1] in Eleusis is the soteriological aspect concerning a blissful after-life for man after death.

And perhaps this could, at the same time confirm, that there are connections between cults of fecundity and mystery cult in Eleusis and at the same time under-line the specific element of the mystery cult in general.

DIETRICH: Thank you very much Professor Bianchi for those remarks. Of course, it shows that in a sense I have shirked answering an important question in my investigation of the Mysteries, and that is a precise definition of the term itself. You see, by the time we come to the 6th and 5th century, mystery cult had been fully established; it had become specialised, as it were, apart from other types of nature cult.

[1] All cults implying a god experiencing a vicissitude—even cults of fecundity—are mystic according to this terminology.

BIANCHI: As for the question about origins, and definitions. Your idea of the renewal of the king being connected with initiation could be the missing link, perhaps between cult of fecundity and a mystery initiation. One could perhaps compare something like the Egyptian practice concerning Osiris who was given to immortality, and the subsequent democratization of the destiny of the king-god for the benefit of all kind of humanity.

GROTTANELLI: There was a question I wanted to ask, but maybe it is too late to ask it now after Professor Bianchi's intervention. I wanted to ask, was I right in understanding, that you consider the moderate, and in any case not anti-cosmic after-life expectation of Eleusinian initiates, to be the result of Orphic influence.

DIETRICH: No, I think that the seeds of this were pre-Orphic. We have been blaming the Orphics for too much. In my opinion, the Orphics added moral concepts to the Mysteries but the underlying ideas contained in such concepts were already present in some form or other (e.g. loss; renewal, etc.).

BERGMAN: Just a remark which could be of interest for the comparative work on the structures which professor Bianchi has outlined. I think of the constellation of the Two Goddesses (Two Sisters, Two Divine Nurses etc.). In Sicily we meet with cults of the Two Cereres, on Crete we find Adrasteia and Amaltheia (cf. Callimachos, Hymn I, 47ss.) as nurses of Zeus, and in Egypt the two divine sisters Isis and Nephthys play an important role. Now, this type of pair seems to belong foremost to the stage of fertility cults and the closely connected funerary cults (in the case of Isis-Nephthys). In the mystery cults of the Hellenistic and Roman periods, those for which Bianchi uses the terminology "le mystérique, τὸ μυστηρικόν", there seems to be no place for this pair. A typical proof of that is the fact that Nephthys is not mentioned at all in cultic texts in connection with the Isis-Osiris mysteries. (For the only Greek cult reference to N., an Athenian calendar, see Vidman, Sylloge, Inscr. 14 and cf. Inscr. 366.).

Perhaps we have here one instance of difference as to the mythical set of divine persons between the level of τὸ μυστικόν and the level of τὸ μυστηρικόν.

SCARPI: Desidero intervenire molto brevemente su due punti da Lei trattati: l'uno è relativo all'origine cretese, eventualmente proponibile, dei Misteri Eleusini; l'altro riguarda il problema del rapporto dei misteri stessi con i culti di fecondità. Poiché desidero stringere al massimo il mio intervento, voglio esprimere qui solamente una mia convinzione. Ho cioè l'impressione che, anche se è possibile ipotizzare un'origine cretese sulla base di qualche tradizione, quest'origine, che può anche essere ammessa, divenga irrilevante, in quanto ad un certo momento perde il suo eventuale significato storico per lasciare spazio ad una posizione dialettica dell'isola di Creta nei confronti della città di Atene, alla quale appartengono i Misteri di Eleusi. A riconoscere questa posizione di Creta nei confronti di Atene si può arrivare, a mio avviso, attraverso un'analisi comparata di altri racconti mitici, sempre appartenenti al *corpus* mitologico ateniese. Intendo parlare del complesso mitologico relativo a Teseo e a Dedalo, le cui vicende si collocano in Creta, appunto, e che hanno un carattere, però, strettamente inizia-

tico, non misterico. In questa prospettiva, perciò, una ipotizzabile origine cretese dei misteri, quale si potrebbe desumere dall'Inno omerico a Demetra, anche ammessa, verrebbe ad assumere la funzione di presentare Creta — nel contesto della cultura attica — come l'«altro mondo». il «mondo» dal quale si ritorna dopo essere passati attraverso la «morte». Il ciclo mitologico di Teseo e Dedalo mi sembra possa offrire un modello in tale direzione.

Il secondo problema, a mio avviso più importante, è quello relativo al rapporto dei Misteri Eleusini con i culti di fecondità. Considerato questo come un dato, è possibile riconoscere sia nel testo dell'Inno a Demetra che nei Misteri Eleusini stessi, come pure Lei ammette, una stratificazione di elementi diversi. All'interno di questa stratificazione si possono individuare almeno due elementi, la cui estrema conseguenza potrebbe essere il tentativo di istituire un rapporto cronologico tra i due. Cioè, da una parte è possibile individuare il tema dell'introduzione dell'agricoltura, che appare come «dono» di Demetra; dall'altra si incontra invece il tema dell'istituzione dei misteri. In questo quadro ho l'impressione che l'introduzione dei misteri possa ritenersi secondaria, o meglio addirittura più recente, rispetto all'introduzione dell'agricoltura. Intendo cioè dire che ad un certo momento della storia, periodo che collocherei con grande approssimazione tra il sec. VII ed il sec. VI a.C., il culto della fecondità si sfuma quando i bisogni naturali più pressanti, tra i quali indubbiamente si deve collocare la «fame» (ma che non è il solo), appaiono soddisfatti. Da questo momento in poi mi sembra che assuma sempre maggiore importanza il culto misterico, da quando nuove istanze ed altri bisogni emergono dalla nuova cultura che si sta instaurando in Atene. Ritengo ad ogni modo che questo mio, sia solo un abbozzo rispetto alla vastità dei problemi relativi all'origine dei Misteri Eleusini.

DIETRICH: I'm very grateful for those comments. I don't think I want to answer on the initiation. I'm inclined to disagree with Doctor Scarpi, but it would take a long time. I wonder what Professor Bianchi would like to say about that, that mysteries replaced fertility cults because the fertility cults had become exhausted. I don't know if he has any ideas on that.

BIANCHI: Forse non c'è soltanto il bisogno della fame tra i bisogni primordiali.

GIULIA SFAMENI GASPARRO

SOTÉRIOLOGIE ET ASPECTS MYSTIQUES DANS LE CULTE DE CYBÈLE ET D'ATTIS[1]

On peut constater, par l'analyse des sources anciennes[2], que le culte de la Mère phrygienne a connu une variété remarquable de formes et d'expressions dans l'espace et dans le temps, tout en gardant quelques traits fondamentaux suffisamment stables, au cours de son histoire longue et complexe.

En Grèce la figure solennelle de la Mère des dieux, au-delà de son visage hellénisé[3], montre aussi au Ve siècle une ascendance orientale indubitable dans son nom (Cybèle), ses attributs (reine des fauves, *thea oreia*) et dans les modalités typiques de son culte. Accomplis par des groupes de fidèles, de femmes surtout, avec des dances au son des tambourins, des crotales, des flûtes, parfois pendant la nuit et dans des lieux incultes (les montagnes, les forêts), les rites de Cybèle réalisent un état d'enthousiasme et d'*orghiasmos*, de «manie» divine, par lequel le fidèle atteint une condition de béatitude et de communion avec la déesse. Ce tableau est dessiné dans les Bacchantes d'Euripide, qui rapproche et presque identifie les ὄργια de la Mère aux rites dionisiaques[4].

Le problème se pose de définir typologiquement le culte métroaque, dans sa forme la plus ancienne ci-dessus évoquée, par rapport à d'autres cultes contemporains avec des aspects analogues. Dans ce but on a proposé un usage différencié des termes «mystique» (μυστικός) et «mystérique» (μυστηρικός), qui ressortent du domaine sémantique des μυστήρια. En vue d'une analyse historico-religieuse plus articulée, on peut réserver l'adjectif «mystérique» pour indiquer spécifiquement le côté institutionnel des *mysteria*, c'est-à-dire l'aspect esotérique et initiatique qui constitue le propre de ces cultes[5]. Cet adjectif qualifie alors légitimement tous les contextes religieux qui, ainsi que les *mysteria* du type éleusinien, connaissent une structure rituelle avec initiation et esotérisme, dans le cadre d'un lieu de culte et avec un sacerdoce spécialisé.

Avec le terme «mystique» on peut plutôt définir le contenu et la qualité religieuse spécifique des *mysteria*. Dans ce sens on appelle donc «mystique» un culte qui vise à établir un rapport immédiat entre le fidèle et le dieu, en réalisant une «interférence» profonde entre les plans cosmique, divin et humain, laquelle précisément paraît être un des éléments typiques de la forme religieuse des mystères.

Dans ceux-ci, d'autre part, cette «interférence» est réalisée par rapport à une ou plusieurs personnes divines dont le culte esotérique rappelle une «vicissitude» primordiale, qui connaît d'ordinaire souffrance, disparition, parfois mort, mais aussi retour et une sorte de solution positive. L'adjectif «mystique» peut donc qualifier en même temps ces personnages divins qui, dans les contextes religieux les plus divers, sont les protagonistes d'un pareille «vicissitude», évoquée par le mythe et rituellement actualisée dans un cult public, c'est à dire dépourvu du caractère esotérique et initiatique propre aux mystères.

Il s'agit de voir alors si le culte métroaque peut être défini légitimement de type mystique dans les deux sens du mot: «subjective» (c'est-à-dire *a parte agentis*) en tant que culte qui établit un lien étroit de familiarité entre l'homme et la divinité, et objective (c'est-à-dire pour ce qui concerne son contenu spécifique), par rapport au type d'un dieu qui est entraîné dans une «vicissitude» avec *pathos* mais enfin résolue de façon favorable.

Nous avons reconnu[6] que les rites «orgiastiques» de la Mère phrygienne dans la Grèce classique presentent un côté mystique, perceptible justement dans cet aspect enthousiaste de possession divine et de «manie», qui ressemble de façon singulière aux *bakcheumata* dionisiaques de la même époque.

Dans l'âge hellénistique, à partir au moins du IIIe siècle av. J.-C., on découvre d'ailleurs l'existence de communautés métroaques organisées selon une structure mystérique, avec initiation confiée à un personnel sacerdotal qualifié. En effet, les sources témoignent, dans des cas peu nombreaux mais pourtant dignes d'attention, que le culte de la Mère des dieux a connu la forme des *mysteria*[7].

On ne peut pas savoir s'il s'agit d'un processus continu et homogène d'évolution à partir du culte «mystique» de la déesse ou bien s'il faut plutôt songer à une influence de l'atmosphère religieuse de l'époque. Celle-ci, en effet, connaît une nouvelle vogue des anciens cultes à mystères et la formation de structures mystériques nouvelles dans le contexte de phénomènes religieux de type mystique, comme le dionysisme ou quelques cultes de Déméter ou des Cabires[8]. Étant donné le réseau de rapports qui, à partir de l'époque archaïque et en pleine époque classique, relient la Grande Mère à Déméter[9], on peut songer à une influence spécifique du contexte démétriaque, éleusinien en particulier, sur le culte métroaque. Ce contexte donc a pu favoriser, en tant que «modèle» qui fait autorité, l'organisation de communautés initiatiques vouées au culte de la Mère de dieux, déesse orientale mais désormais profondément hellénisée dans sa nature et dans les modalités de son culte.

Pour ce qui concerne l'autre aspect de notre recherche, c'est-à-dire le contenu sotériologique du culte de la déesse phrygienne, il faut avancer d'abord quelques remarques sur l'usage des termes «salut» et «sotériologie».

Il va sans dire que la définition de la notion historico-religieuse de salut soulève des questions nombreuses et complexes; en effet, on se demande s'il faut établir préalablement une formule precise (le salut en tant que délivrance du péché, de la souffrance, de l'angoisse de vivre ou bien de ce monde-ci, voire des conditions actuelles d'existence etc.), par rapport à laquelle on pourra vérifier la valeur sotériologique d'un contexte religieux[10]. Cette méthode a pourtant le danger d'appauvrir la recherche en faisant de l'une ou de l'autre définition déjà choisie le point de référence pour juger des phénomènes religieux les plus différents, au risque de meconnaître les caractères propres à chacun d'eux.

Il vaut mieux employer ici une acception assez large de cette notion même, en vue d'établir une typologie historico-religieuse de la notion de salut la plus ample et la plus articulée. Il s'agit alors d'examiner l'ensemble des bénéfices et des garanties que le culte métroaque assure aux fidèles, pour la vie ici-bas et éventuellement pour la vie future.

On peut juger des finalités et des effets du rituel orgiastique de Cybèle par comparaison avec les *orghia* bacchiques, dont Euripide souligne plusieurs fois l'analogie profonde avec le culte de la Mère. Le *makarismos* des Bacchantes témoigne d'une atteinte de bonheur, realisé dans le cadre d'un rituel cathartique qui, par des danses et des chants au son d'une musique bruyante, produit chez les fidèles une condition d'*enthousiasmos.* Pas de traces d'un développement en perspective eschatologique de cette *eudaimonia.*

Pour ce qui concerne les mystères de la Grande Mère pendant l'époque hellénistique, les sources épigraphiques et monumentales qui en témoignent, par leur nature même, sont muettes à propos des perspectives des *mystai.* On peut croire vraisemblablement qu'elles existaient mais il n'est pas possible de donner un aperçu de leur contenu spécifique, à moins qu'on admette *a priori* l'équivalence mystère-garantie d'un sort heureux dans le monde de l'au-delà. En tout cas, on peut remarquer la persistance des caractères profondement hellénisés de la déesse et de son rituel dans le processus qui voit le culte de la Mère des dieux revêtir des structures mystériques à côté des aspects mystiques, tels qu'ils sont exprimés par la manie et la possession divine.

Toutefois, du moins à partir du IVe siècle av. J.-C., on peut suivre une différente ligne d'évolution du culte métroaque, lorsque les modalités phrygiennes de ce culte, avec ses fondements mythiques, affleurent ça et là par rapport au personnage d'Attis[11] et aux rites des *Galloi.*

On ne veut pas trancher sur la question des rapports mutuels entre ces deux formes de la tradition religieuse concernant la déesse Cybèle. Certainement il ne serait pas légitime d'établir une ligne de séparation trop nette entre eux, étant donné que le culte hellénisé de la Grande Mère connaît le phénomène de l'*orghiasmos* et de la manie qui qualifie en même temps le contexte mythique et rituel d'Attis et des Galles. Celuici, à son tour, est connu par la médiation du monde grec, qui sans doute a eu une influence particulière sur la formation du mythe et des rites du cycle «phrygien», tel qu'il est constitué en Occident.

A la fin du IIIe siècle, par l'introduction officielle de la *Mater Magna Idaea* à Rome, un élément nouveau arrive dans l'histoire complexe de la religion métroaque.

On connaît les phases successives du processus par lequel la déesse fut d'abord accueillie dans la cité en tant que divinité «nationale» et honorée par les patriciens selon le *mos maiorum* pendant les fêtes *Megalesia*[12]; par la suite elle recouvra graduellement sous l'Empire son visage oriental, jusqu'à l'admission dans le culte officiel du cycle «phrygien» tout entier, avec Attis au centre du rituel[13].

Nous avons d'ailleurs montré, par l'examen des sources anciennes, le caractère typiquement mystique du culte et du mythe d'Attis, étant donné sa qualité de «genie de la végétation» qui subit une épreuve avec souffrance, disparition mais aussi «survie dans la mort»[14].

Au-delà de la formule périmée du «dying and rising god», on peut reconnaître dans la personne d'Attis les traits typiques de ces êtres surhumains qui, liés par des attaches multiples au niveau de la fécondité humaine, animale et vegetale, subissent un sort funeste, dont le mythe connaît les motifs et les modalités, tandis que le culte l'évoque avec des manifestations passionnées de deuil.

Ces souffrances et cette mort ne sont pas suivies de «résurrection»; il s'agit plûtot d'une «survie», d'une garantie vis-à-vis de l'anéantissement, dont le mythe trouve une explication dans la prédilection de la déesse pour le jeune Attis.

En réalité, l'ensemble des traditions mythiques (surtout selon la version dite «phrygienne») et des pratiques rituelles se rapportant à Attis aboutit à la définition d'un contexte religieux qui s'enracine dans la notion du rapport mort-fécondité, meurtre d'une divinité (ou, avec la même signification, mutilation) — naissance des élements végétaux, fleurs surtout et arbres (le grenadier, l'amandier).

La recherche historico-religieuse ne manquera pas de trouver des ressemblances entre cette «vision du monde» et de nombreux contextes religieux, même les plus éloignés dans l'espace et dans le temps. Naturellement, dans le culte métroaque cette notion «fonctionne» dans un cadre très complexe, dont l'histoire longue et variée connaît de multiples transformations, même profondes, parmi lesquelles on doit compter la formation d'une structure mystérique (vraisemblablement par l'influence des mystères grecs)[15] et, pendant les derniers siècles du paganisme, l'éclosion de nombreuses speculations «mystériosophiques», néoplatoniciennes ou «physiques» (cfr. Julien et Sallustios: Attis-demiurge; Macrobe: Attis-Soleil etc.)[16].

Pour ce qui concerne les perspectives sotériologiques du culte métroaque dans sa forme phrygienne, il faut établir une distinction entre les différents niveaux de ce culte et les temps mêmes de son évolution. Les rites publics du printemps, organisés sous l'Empire dans le cycle des fêtes de mars, évoquent la vicissitude d'Attis par des manifestations de deuil. Des sources d'époque romaine connaissent pourtant des expressions de joie à la fine du rite (les *festae taedae* de Valerius Flaccus)[17] qui plus tard aboutissent à la fête des *Hilaria*[18]. Seul le témoignage tardif de Damascius établit un rapport entre les *Hilaria* et une «libération de l'Hadès»[19], c'est-à-dire une garantie par rapport à la mort, selon le «modèle» d'Attis, que la faveur de la déesse soustrait à l'anéantissement, en lui assurant une «survie dans la mort».

Il ne faut pas prêter une valeur décisive à cette source; il s'agit néanmoins d'un témoignage significatif de l'évolution subie par le cycle mythique et rituel phrygien. Le sens originaire et fondamental de ce contexte religieux demeure pourtant dans son intérêt primordial pour la vie et la fécondité cosmiques, en tant qu'assurées par un être divin dont la vicissitude les a fondées dès l'origine.

Par rapport à cette attention pour la situation de l'homme dans ce monde, on voit la déesse phrygienne exercer son pouvoir bienfaisant pour la guérison des maladies, surtout des enfants et des troupeaux[20]. Elle a aussi des facultés cathartiques, notamment par rapport à la folie.

Tout ceci confirme les perspectives intra-mondaines de la «sotériologie» du culte métroaque. Il y a néanmoins des indices plus rares pour révéler aussi l'existence d'un intérêt pour la vie future, bien qu'il soit beaucoup plus difficile de démêler ces éléments dans l'ensemble des sources, très souvent obscures ou ambiguës.

Le caractère de dieux protecteurs des tombeaux, des symboles iconographiques tels que la pomme de pin ou le rameau fleuri, quelques affirmations des écrivains chrétiens, tardives et polémiques, pourraient indiquer que Cybèle et Attis ont parfois joué le rôle de «sauveurs», en tant que dieux qui assurent à leur fidèles un sort favorable pour la vie future[21]. En tout état de cause, sur la base de notre documentation, il n'est pas possible d'établir un lien direct et spécifique entre cette fonction «salutaire» de Cybèle et d'Attis et la forme des mystères que le culte phrygien a connue, du moins à partir du Ier siècle ap. J.-C.

En effet les sources ne témoignent pas d'un rapport exclusif des rites esotériques avec un «bon espoir» pour le monde de l'au-delà; bien au contraire, alors qu'aucun document ne nous permet d'affirmer avec sûreté que le myste d'Attis espérait un sort privilégié après la mort, les allusions plus ou moins claires à une telle perspective apparaissent dans les sources anciennes par rapport aux divers niveaux du culte métroaque (rites publics du cycle phrygien, catégorie des Galles). Le rite du taurobole surtout a joué un rôle sotériologique dans le cadre du culte phrygien lorsque, pendant les dernières années du paganisme et dans les cercles de l'aristocratie romaine, il a pris des aspects «mystiques» et, à côté de sa signification cathartique plus ancienne, il a pu offrir à un fidèle particulièrement enthousiaste le sentiment d'une «renaissance pour l'éternité»[22].

NOTES

[1] Nous resumons ici, de façon rapide, les conclusions d'une étude qui, envisagée depuis quelques années, a été mise au point en vue du Colloque. Cette étude, qui a gagné par la suite une ampleur considerable, a été l'objet d'un livre, paru en occasion de la rencontre de Rome (*Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis* [ΓΝΩΣΙΣ. Collana di studi storico-religiosi pubblicata a cura dell'Istituto di studi storico-religiosi dell'Università di Messina, 1], Palermo 1979. Une nouvelle édition, revue et augmentée, de ce livre en traduction anglaise est maintenant en préparation pour la Série des E.P.R.O. On donne donc ici seulement le *minimum* de références bibliographiques.

[2] Cfr. H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977. Pour les monuments figurés voir, du même auteur, le *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* [E.P.R.O. 50], Leiden 1977 et suiv. Les sources littéraires dans H. Hepding, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903.

[3] E. Will, *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec* in «Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne», Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958, Paris 1960, pp. 95-111.

[4] *Bacch.* vv. 55-59, 72-82. Cfr. A.-J. Festugière, *La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes* dans «Eranos» LIV (1956), pp. 72-86 (= *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 66-80).

[5] Pour la définition des concepts «mystique» et «mystérique» par rapport aux religions de la Grèce et du Proche-Orient ancien cfr. U. Bianchi, *Initiation, mystères, gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental* dans C. J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Leiden 1965, pp. 154-171; ID., *The Greek Mysteries*, Leiden 1976, pp. 1-8; *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1976, p. 59 ss.; 71-94; 129-143; 188 ss.; *Prolegomena* dans U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae* [E.P.R.O. 80], Leiden 1979, pp. 3-60; G. Sfameni Gasparro, *Riflessioni ulteriori su Mithra 'dio mistico' ibid.*, pp. 397-408. Sur le problème historico-religieux concernant la typologie des mystères voir aussi G. Sfameni Gasparro, *Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica* dans U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 299-337; Ead., *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, pp. 7-18; 25-27.

[6] G. Sfameni Gasparro, *op. cit.*, pp. 31-43.

[7] τελεστῆρες [τᾶς μεγάλα]ς Ματρός à Troézène (K. D. Mylonas, Ἐπιγραφὴ ἐκ τῆς Τροιζῆνος dans *BCH* X, 1886, p. 141, 10-12 et p. 145): IIIe siècle av. J.C.; κοινὸν τῶν μυστῶν à Argos (*IG* IV, 659); τελετή à Minoa (Amorgos) (*IG* XII, 7, 237 b). Un bas-relief hellénistique à Lebadea répresente une scène d'initiation (O. Walter, ΚΟΥΡΗΤΙΚΗ ΤΡΙΑΣ dans *JÖAI* XXXI, 1939, pp. 59-70, figg. 23-24; M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, II^2, München 1961, p. 642, Taf. 10, 3; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 36 et fig. 27).

[8] Voir, pour le dionisisme, M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957. Sur les cultes des Cabires cfr. B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950 et sur les différents cultes à mystères de Déméter hors d'Éleusis L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, III Oxford 1907, pp. 199-213; M. P. Nilsson, *Geschichte*, II^2, pp. 94-99, 352-358.

[9] Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Connotazioni metroache di Demetra nel Coro dell'«Elena» (vv. 1301-1365)* dans M. B. de Boer-T. A. Edridge (edd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren* [E.P.R.O. 68], Leiden 1978, III, pp. 1148-1187.

[10] Voir, par exemple, la définition de «salut» acceptée par A. Brelich (*Politeismo e soteriologia* dans S. G. F. Brandon, ed., *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to Edwin Oliver James*, Manchester 1963, pp. 37-50.

[11] Parmi les sources les plus anciennes qui témoignent la presence d'Attis en Grèce, on peut rappeler ici la stèle figurée du Pirée avec la dédicace Ἀνγδίστει καὶ Ἄττιδι (*IG* II^2, 4671; cfr. M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* [E.P.R.O. 9] Leiden 1966, p. 22 s., Pl. XI) et les inscriptions de la communauté des ὀργεῶνες, au Pirée même (cfr. K. Fr. Hermann, *Die Verehrung der Göttermutter im Piräeus* ... dans *Philologus* X, 1855, pp. 293-299; P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiases, Éranes, Orgéons*, Paris 1873, pp. 84-101, inscr. nn. 4-18 pp. 191-201; W. Scott Ferguson, *Attic Orgeones* dans *HThR* XXXVII, 1944, pp. 107-140).

[12] Cfr. H. Graillot, *op. cit.*, pp. 25-69; P. Lambrechts, *Cybèle, divinité étrangère ou nationale*? dans *BSBAP* LXII (1951), pp. 44-60; M. van Doren, *Peregrina sacra. Offizielle Kultübertragungen im alten Rom* dans *Historia* III (1955), pp. 488-497; F. Bömer, *Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen* dans *RM* LXXI, 1964, pp. 130-151.

[13] Les conclusions de J. Carcopino (*La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis. I. L'introduction officielle à Rome du culte d'Attis* dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942^6, pp. 49-75) sur la formation du calendrier des fêtes phrygiennes à Rome ont été en partie modifiées par les recherches de P. Lambrechts (*Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis* dans *BIBR* XXVII, 1952, pp. 141-170). Voir aussi D. Fishwick, *The Cannofori and the March Festival of Magna Mater* dans *TAPhA* XCVII (1966), pp. 193-202.

[14] *Op. cit.*, pp. 53-93.

[15] *Ibid.*, pp. 95-114.

[16] Voir, à ce propos, nôtre contribution (*Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis*) à la *Festschrift G. Quispel*: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, vol. 91 (1981) de la Serie des E.P.R.O., pp. 376-411.

[17] *Argon.* VIII, 239-242 *apud* H. Hepding, *op. cit.*, p. 22.

[18] Aelius Lampridius, *Vita Alexandri Severi* 37,6 *apud* H. Hepding, *op. cit.*, p. 46; Flavius Vopiscus, *Vita Aureliani* 1, 1 *ibid.*; Julien, *Oratio* V, 169 d *ibid.*, p. 55; Saloustios, *De diis et mundo* IV *ibid.*, p. 59; Dionysius Areopagita, *Epist.* VIII, 6 et *Schol. S. Maximi ad hunc locum ibid.*, p. 74; Macrobe, *Satur.* 1, 21, 7-11 *ibid.*, p. 63.

[19] *Vita Isidori excerpta a Photio* (*Cod.* 242) *apud* H. Hepding, *op. cit.*, p. 74: «... ἐδόχουν ὄναρ ὁ ῎Αττης γενέσθαι, καί μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν τὴν τῶν ἱλαρίων χαλουμένων ἑορτήν· ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ ᾅδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν».

[20] Pindare, *III Pyth.* 77 s. *cum Schol.* 137 a ed. A. B. Drachmann, II p. 80; Diodore de Sicile, *Bibl. Hist.* III, 58; Dio Chrysost., *Oratio* I, 54 ed. J. De Arnim, Berlin 1912^2, I, p. 10. Pour le rapport de Cybèle avec les eaux thermales voir H. Graillot, *Mater deum salutaris. Cybèle protectrice des eaux thermales* dans *Mélanges Capart*, Paris 1912 pp. 213-228; F. di Capua, *Un'epigrafe stabiese e il culto della «Deum Mater» presso le sorgenti di acque minerali* dans «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» XXI (1941), pp. 75-83.

[21] Voir les témoignages discutés dans G. Sfameni Gasparro, *op. cit.*, pp. 115-136.

[22] *CIL* VI, 510 *apud* R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* [E.P.R.O. 10], Leiden 1969, p. 18 n°23.

DISCUSSIONE

XELLA: Il mio intervento non investe l'obbiettivo specifico dell'esposizione della sig.ra Sfameni (ben documentata ed ineccepibile), ma si appunta su un aspetto di carattere metodologico che a me sta particolarmente a cuore: il riferimento ad un'idea-guida per quanto riguarda i concetti di *salvezza* e di *soteriologia*, che ci si propone di verificare poi nel concreto delle ricerche. Sono state proposte due definizioni preliminari di *salvezza* e di *misticismo* indiscutibilmente utili e meditate, che mi paiono però presentare una sorta di «sbilanciamento»: mentre in riferimento al *mistico* si forniscono infatti vari elementi e parametri che forse vincolano un po' troppo l'indagine, per il concetto di *salvezza* ci si è mantenuti più sul generico, col rischio opposto di includere fatti e fenomeni che forse non vi dovrebbero avere diritto di cittadinanza. Se non si specifica di che tipo di salvezza si tratta (naturalmente non negli esiti banali, ma nella struttura e nelle funzioni), si rischia di giungere a conclusioni assai poco significative: quale divinità non concede salute o salvezza ai propri fedeli? Quale sistema religioso non è «soteriologico» in senso generale? Occorrerebbe a mio avviso rifarsi, come possibile punto preliminare, a certe acute osservazioni di Angelo Brelich (*Politeismo e soteriologia*, in S. G. F. Brandon (ed.) *The Saviour God*, Manchester 1963, pp. 37 ss.), che proponeva di distinguere ad es. tra salvezza «da ogni sorta di male» e salvezza «dal male», la prima configurantesi forse come «relativa» (distinzione nostra, naturalmente), e la seconda, «assoluta», riferentesi a quel *male* che a molti pare un connotato fondamentale della condizione umana. Una premessa così formulata, potrebbe consentire anche di metter meglio a fuoco il concetto di *misticismo*, che ho notato esser notevolmente rigido e vincolante. Vedendo qui in prima fila il prof. Bausani, mi viene ad es. da pensare che se ci si

attiene scrupolosamente alla definizione operativa proposta, rimane al di fuori il caso del misticismo islamico, da lui stesso brillantemente studiato.

Non so se è a questo che si vuole arrivare; direi comunque che più che parlare di culti «mistici», di divinità «mistiche», ecc., si potrebbe considerare *l'esperienza* mistica, che — riprendendo le conclusioni di un lavoro fondamentale di D. Sabbatucci (*Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965), ahimè troppo poco citato in questa sede, — propone una scelta tra una via o soluzione ortodossa, normale, istituzionale, ed una scelta anormale, alternativa; evidentemente poi ogni scelta può condurre all'ottenimento di una salvezza specifica, che però trascende e non investe il tipo di esperienza presupposta.

Devo rilevare al proposito che occorrerebbe forse discutere più a fondo presupposti e conseguenze dell'applicazione rigida della formula di «misticismo» qui proposta: per non riprenderne che un aspetto, dove mai non si trova una partecipazione intensa tra piano divino e piano umano? Tutto ciò mi crea dei problemi (teorici) per il campo di ricerche di cui mi occupo, cioè l'Oriente pre-classico: per certi aspetti troppo rigida, la definizione di *mistico* (misterico/misteriosofico) mi obbligherebbe d'altra parte ad includere un buon numero di fatti storico-religiosi della Mesopotamia o della Siria-Palestina, che non mi sarei altrimenti mai sognato di definire «mistici». Questo può senz'altro essere un merito, uno stimolo attribuibile alla proposta preliminare: il problema è però di verificare fino a che punto la definizione permetta la corretta acquisizione in tal senso di taluni fenomeni e personaggi del Vicino Oriente antico, o non finisca anche col provocare in qualche modo l'inserimento forzato di altri, non valutabili storicamente in questi termini. Sarei molto grato a chiunque volesse intervenire — compresa la sig.ra Sfameni — per contribuire a discutere una problematica che avverto con particolare interesse e preoccupazione.

BIANCHI: Siccome è stato toccato il punto delle ipotesi di lavoro del Congresso e del come questo è stato impostato: l'impostazione storico-religiosa, storico-comparativa. Dunque, nella nostra idea non esiste la possibilità di riferirsi *al* concetto di soteriologia e *al* concetto di misticismo. Noi neghiamo l'esistenza di questi «concetti», in quanto rilevanti per la ricerca storico-religiosa. Quindi, ci opponiamo metodologicamente, sulla linea di Pettazzoni, certamente, ma credo anche di molti altri della sua scuola, alla possibilità di ragionamenti di carattere deduttivo.

Quanto Giovanni Gentile opponeva a Pettazzoni: Lei studia i fatti religiosi, li cataloga, li interroga, ma Lei deve avere prima un concetto di religione, — la risposta di Pettazzoni era chiara, e la nostra risposta è altrettanto e forse più radicale: non c'è *a priori un* «concetto» di «religione» per lo storico delle religioni, Non c'è *un* concetto *a priori* di «salvezza», di «misticismo», di «sacrificio». Esistono soltanto gli oggetti, da affrontare con la metodologia storico-filologica e storico-comparativa. Esiste solamente un processo induttivo dal basso, dal quale qualunque procedimento deduttivo e, senza bisogno di dirlo, normativo è escluso.

Questo partire dal basso significa che si parte da singoli oggetti o da gruppi di oggetti che siano appartenenti a un contesto storico bene individuato.

Per venire alla questione del prof. Xella: quando si è parlato (forse si è omesso di dirlo, ma era ben presente nei materiali diffusi prima del Colloquio) di trattare *to mystikón* e il «misterico», si è detto di trattarlo in relazione a quelle che, dall'epoca di Cumont, si chiamano le «religions orientales dans le paganisme romain». Questo è il contesto, questa è l'*humus* dalla quale induttivamente, dal basso, tramite la ricerca idiografica e quella storico-comparativa deve emergere il termine a cui noi ci riferiamo.

Quindi, il termine di «misticismo», o piuttosto (poiché nessuno ha parlato di «misticismo» perchè tale termine fa pensare ad altra cosa), il termine *tò mystikon*, e poi il termine di «misterico», e, mi permetto di aggiungere, quello di «misteriosofico», sono validi solo in relazione a quel materiale storico-culturalmente precisato, cioè le religioni «pagane» del mondo mediterraneo antico, in epoca ellenistico-romana, dalle quali dunque induttivamente sorge questo termine, che ha un valore convenzionale. Quindi, non tutto ciò che i Greci chiamavano «mysteria» rientra nella nostra proposta relativa a un tipo di culto «misterico». È solo da un processo induttivo che emerge questo termine, il quale ha un valore convenzionale ma anche un valore oggettivo, in quanto ha un riferimento preciso e controllabile e verificabile col procedimento storico-filologico al materiale di cui si tratta.

Poi si potrà usare il termine «misticismo» in mille altri sensi, cioè quello cristiano, quello islamico, quello di certe forme gnostiche, quello del buddismo o del taoismo. Non è escluso che si possa arrivare a un concetto, a un termine più comprensivo, che possa abbracciare anche l'Iran o evenntualmente l'India o altro, ma questo emergerà solo come risultato di un processo piramidale che nasce dal basso e che soltanto dopo che è stato materialmente realizzato permette di usare questi termini.

Io contesto che si possa partire da una impostazione fenomenologica per poi andare alla storica; non esiste fenomenologia se non nel contesto della ricerca storico-idiografica e storico-comparativa. Non esiste altra fenomenologia, nè alcun punto di partenza fenomenologico, nè concettuale. Le «definizioni» non sono punti di partenza, ma sono solo punti di arrivo, e questo vale per il nostro *tò mystikón*, per il nostro «salvezza»; e questo vale, giacchè siamo fra storici delle religioni, per il concetto «religione». Non esiste alcun *apriori* «religione» di fronte alla ricerca storico-comparativa.

Questi sono i presupposti metodologici che hanno fondato l'ispirazione di questi Convegni. Mi scuso di essere intervenuto, ma era necessario — e sono grato al prof. Xella di avermi dato l'occasione di precisarlo, perchè è chiaro che tutto il nostro discorso storico-comparativo è fondato su una metodologia esclusivamente, radicalmente storico-comparativa, senza alcuna concessione di natura fenomenologica, ideologica, filosofica, teologica, antiteologica, ermeneutica, o di uso o convenzione linguistica separata dalla ricerca.

SFAMENI GASPARRO: Dopo l'intervento del prof. Bianchi resta ben poco da aggiungere. Desidero soltanto ribadire che la definizione di «mistico» e «misterico», formulata all'inizio della mia esposizione e adottata come parametro di riferimento nell'analisi del culto metroaco, intende avere un preciso fondamento storico, in relazione all'ambiente culturale e semantico greco a cui i termini μυστικός e μυστήρια e i relativi fenomeni religiosi appartengono. Mi pare infatti che l'indagine storico-religiosa, nella sua precipua funzione di analisi di singoli contesti in una prospettiva comparativa, attenta cioè al particolare e allo specifico ma anche a ciò che si riveli «analogo» rispetto ad altri fenomeni e contesti religiosi (soprattutto quando questi siano in rapporto di contiguità storico-culturale), dopo aver circoscritto e definito nel suo contenuto e nelle sue modalità, e all'interno di un determinato ambiente, un fenomeno religioso rivelatosi fortemente omogeneo e per così dire «tipico», possa poi legittimamente utilizzare il «tipo» così individuato per verificare, sia pure a titolo di ipotesi di lavoro da confermare o respingere in seguito, se esso intervenga egualmente in altri contesti religiosi, con contenuti e modalità non certo «identici» ma piuttosto «analoghi». In tal modo, attraverso un progressivo arricchimento di esperienze storiche particolari, è possibile costituire una «categoria» tipologica che, senza essere statica e monolitica, soddisfi in pari tempo le esigenze della ricerca storica, attenta al «diverso» e «peculiare», e quelle della classificazione tipologica dei molteplici fatti religiosi.

Sulla base di queste premesse metodologiche, ritengo legittimo l'uso (differenziale) fatto dei termini «mistico» e «misterico», una volta che esso, scaturente dall'analisi storico-religiosa di quei fenomeni specialissimi che sono τὰ μυστικά e i μυστήρια greci in tutte le loro valenze (qualità degli dèi, modalità del culto, posizione dell'uomo in relazione all'una e all'altra), può utilmente essere esteso a personaggi divini e forme di culto non greci ma situati in un rapporto di contiguità storico-culturale con il mondo greco ovvero in esso penetrati e diffusi, i quali presentino precise analogie con i fatti religiosi espressi in Grecia da quei termini medesimi.

Per quanto riguarda la definizione della «soteriologia», è ovvio che anche in questo caso è necessario procedere ad un'analisi dei diversi contesti per accertare il significato che il concetto di salvezza assume in ciascuno di essi.

Nell'affrontare siffatta problematica, sempre in rapporto al culto metroaco, mi sono attenuta ad un senso generale, che può apparire anche generico («salvezza» come attesa di benefici per la vita presente e oltre la morte), per una certa reazione ad un atteggiamento troppo diffuso, che è quello di collegare in maniera troppo stretta e, a mio avviso, senza verificare sufficientemente, caso per caso, la legittimità di questo collegamento, la categoria dei misteri ad una «soteriologia» non meglio specificata. Anzi, il più delle volte, essa è stata intesa pressochè esclusivamente nel senso di una salvezza escatologica.

Ora, sempre rimanendo nel concreto dei fatti misterici greci e di origine orientale di cui stiamo discutendo, a me pare che sia opportuno procedere all'esame puntuale di ciascun ambiente per determinare il particolare tipo di «soteriologia» che in essi si esprime. Si tratta allora di valutare le componenti intra-mondane ed extra-mondane (e il loro peso rispettivo) di quella «attesa di benefici» che, presente del resto in ogni contesto religioso, si riterrà — a titolo di ipotesi di lavoro — precipuamente rilevante in quelle strutture misteriche che, accentuando il rapporto di familiarità fra l'uomo e la divinità realizzato attraverso la prassi iniziatica, appaiono in maniera privilegiata atte a fondare le «buone speranze» dell'uomo.

Detto questo, tuttavia, è opportuno evitare qualsiasi generalizzazione *a priori* e rifiutare la facile tentazione di attribuire ai misteri in quanto tali un tipo di prospettiva soteriologica che sia attestata solo per uno o più di essi ma non per altri. Pensiamo al caso di Eleusi, in cui la nozione di una garanzia in senso escatologico (oltre che per la vita presente) per l'iniziato è presente fin dalle più antiche testimonianze, e che troppo spesso è stato utilizzato come modulo interpretativo della soteriologia misterica in quanto tale. Solo l'analisi dei singoli contesti, ripeto, con attenta percezione degli elementi affini ma anche delle differenze, può permettere di individuare un tipo specifico di soteriologia che appunto corrisponda, in maniera organica e funzionale, al tipo, che si cerca di definire, di struttura misterica con il connesso fatto «mistico».

A questo fine mi è sembrato utile precisare e distinguere le diverse possibilità di «salvezza» che intervengono nel culto metroaco.

CHIRASSI: Mi sembra che tu abbia messo in rapporto di sincretismo l'elemento demetriaco eleusino e quello del complesso Megale Meter — Kybele, parlando di influenza reciproca dell'uno sull'altro. Ora mi sembra che questo, proprio sullo sfondo della cultura greca, sia particolarmente difficile.

SFAMENI: Questo rapporto vale per alcuni contesti, naturalmente, e in ogni caso non si tratta di sincretismo, bensì di reciproci rapporti ed influenze.

CHIRASSI: In Euripide, un testo letterario, anzi un testo teatrale, particolarmente soggetto alla possibilità di una interpretazione del tutto personale ed occasionale. Nel caso specifico le connotazioni metroache del complesso eleusino potrebbero ad esempio essere «spiegate» nell'ambito della generica tendenza ad una interpretazione in chiave monistica del divino che è un tratto abbastanza individuabile proprio nel teatro tragico, da Eschilo in poi. Mentre sul piano «religioso», cioè mitico e rituale, i distinguo tra i due culti, o complessi cultuali, rimangono evidenti.

SFAMENI: Non solo in Euripide ma anche in tutta una serie di fonti riconducibili alla concreta vita religiosa e cultuale. C'è infatti una serie di iscrizioni, di monumenti figurati e offerte votive (ad esempio statuette di Cibele in luoghi di culto demetriaci) che attestano questo rapporto nel mondo greco. Mentre per il mondo romano tale rapporto si configura in maniera diversa.

CHIRASSI: Ad ogni modo mi sembra che se vogliamo affrontare l'insieme delle testimonianze che riguardano l'elemento demetriaco eleusino e quelle che riguardano il complesso Kybele Attis, anche nel mondo greco, potremo notare che ci troviamo di fronte a due blocchi tra loro in rapporto dialettico, di opposizione, implicazione, contraddizione, anche scambio, ma sempre su un piano di reciprocità dialettica, non di fusione sincretica.

SFAMENI: Ritengo invece, sulla base di un'ampia documentazione esaminata in altra sede, che ci sia stata in Grecia una reciproca influenza fra i due contesti, anche se limitata a determinati aspetti, ambienti e momenti storici. Perchè, senza dubbio, il complesso metroaco rimane caratteristico e specifico, ben distinto da quello demetriaco. Del resto, quando nella mia breve relazione ho parlato di una verisimile «influenza» del «modello» demetriaco, intendevo riferirmi specificamente al problema della assunzione, che appare già compiuta in età ellenistica, di strutture misteriche (iniziazione ed esoterismo) da parte di un culto «mistico» quale può essere definito il culto metroaco, con le sue tipiche manifestazioni di entusiasmo ed *orgiasmós*. Date per un verso le frequenti e, a mio avviso, significative connessioni stabilite, almeno in un filone della religiosità greca, fra la Gran Madre degli dei e Demetra, e considerata per l'altro l'importanza che i misteri di Eleusi hanno avuto nell'ambito della storia religiosa non solo della Grecia ma di tutto il mondo antico, mi è sembrato legittimo proporre l'ipotesi che in quella «istituzionalizzazione» in forme iniziatico-esoteriche della componente mistica del culto metroaco, avvenuta in alcuni ambienti dell'*oikoumene* ellenistica, sia stato efficace quello che ho chiamato il «modello» demetriaco eleusino.

CHIRASSI: Ad esempio il complesso demetriaco eleusino, da una analisi sistematica dei fatti che certo qui non si può fare, propone un tipo di salvezza in questo mondo, in questa vita, compreso un allargamento nell'Aldilà (il posto migliore promesso agli iniziati dopo morti) che fa sempre parte di questo complesso ed inevitabile cosmo.

Al contrario il culto metroaco, puntualmente rovescio rispetto i segni-valori messi in gioco dal complesso eleusino (come si contrappone il selvatico, fauna e flora di montagna e di selva, al coltivato dello spazio agricolo per di più cerealicolo) promette una salvezza immediata *da questo mondo*. Ma una salvezza realizzabile al di fuori del tempo e della storia, consumata nell'estasi, nel delirio divino che può condurre alla evirazione come tentativo di riduzione di ogni differenza ma anche definitiva «uscita» dal reale contingente. Ci propone cioè il tipo di salvezza estatica, sulla cui funzione a livello psicologico e sociale oltrechè storico, come base dell'esperienza religiosa di moltissimi «movimenti» di salvezza anche contemporanei, esiste una ormai vastissima letteratura.

SFAMENI: Ma sempre per la mediazione del cosmico.

CHIRASSI: Non credo si possa invocare una mediazione a livello del cosmo. Storicamente si tratta di due complessi che si contrappongono e si definiscono reciprocamente confrontandosi nell'ambito di culture che li utilizzano entrambi. Forse anche solo quest'ultimo punto, la realizzazione sull' effettivo piano storico e politico, potrebbe darci la misura della loro opposizione: il culto demetriaco eleusino è sempre visto come un culto di stato, anzi condizionante un certo modo di essere dello stato, il culto metroaco si presenta come una introduzione nuova, straniera, fondato da un ingannatore di donne punito con una morte infamante (precipitazione nel barathron) anche se poi riabilitato. Inoltre, nonostante la riconosciuta ufficialità del Metroon, il culto si amministra e propaga attraverso la modalità della conventicola, della piccola comunità (gli *orgeones*), tratto che ne sottolinea la fondamentale e voluta estraneità rispetto il *koinón* politico. È un tratto che il complesso metroaco conserverà anche in Roma, nonostante l'apparente vistosa ufficialità del culto sul Palatino, diffondendosi per *corpora* e *collegia*, e meriterebbe un'analisi specifica.

DARIO M. COSI

ASPETTI MISTICI E MISTERICI DEL CULTO DI ATTIS

Molti degli studi dedicati al complesso mitico-rituale di Cibele[1] e Attis si occupano prevalentemente della figura e del culto della dea, declassando il paredro al ruolo di semplice appendice, quasi di elemento accessorio di una unità. Talora addirittura si spezza la struttura mitico-rituale, privilegiando da un lato il carattere mitico di Attis e dall'altro quello rituale di Cibele. È opportuno riflettere intorno a questa situazione.

La documentazione mostra con chiarezza come il culto di Cibele e Attis non costituisca un complesso rigido e unitario, immobile e indifferenziato, perché anzi al contrario esso ha una sua storia, una sua evoluzione, subendo nel corso dei secoli riforme ufficiali del culto e adattamenti e rifacimenti del mito[2]. Le modificazioni derivanti da questo processo di sviluppo possono essere facilmente inserite in una «dimensione orizzontale», sul piano della diacronia; ma è necessario considerare una ulteriore «dimensione», questa volta «verticale», sul piano della sincronia, costituita soprattutto dagli squilibri e dalle disomogeneità fra le due figure che formano la coppia divina. Essa infatti non può essere considerata un'unità, tale che gli elementi costitutivi del complesso mitico-rituale riguardino indifferentemente l'una e l'altra figura; né d'altra parte può avvenire che due separate analisi di questi elementi costitutivi, ottenute come se per ipotesi le due figure divine fossero del tutto indipendenti tra loro, finiscano per sovrapporsi e coincidere. Si tratta piuttosto di una vera e propria coppia, formata dall'accostamento e dalla reciproca relazione di due unità autonome e distinte, non complementari, ciascuna con le sue proprie caratteristiche.

Questa provvisoria affermazione potrebbe essere confermata e opportunamente approfondita da una analisi comparata delle tipologie delle altre coppie divine che presiedono a culti di carattere analogo. In questa sede vorrei soltanto accennare, in modo estremamente rapido e sommario, ad alcuni elementi di una tale indagine.

La coppia formata da Demetra e Persefone è forse quella maggiormente caratterizzata per la sua unitarietà solidale, come dimostra la frequente formula che accosta e integra «le due dee». Ma Persefone riduce la sua presenza quasi solo al suo ruolo nel mito di fondazione eleusino, cui può aggiungersi il suo rango, che del resto dal mito citato direttamente deriva, di regina degli Inferi. Demetra, al contrario, ha una sua storia autonoma ed un suo campo di azione che si estende, per così dire, *prima, accanto,* e *dopo* la religiosità eleusina. I miti, i culti e le feste che la riguardano hanno carattere assai vario e disparato, e non possono riassumersi, anche se forse in qualche misura si unificano, nel suo carattere misterico. La coppia formata da Demetra e Persefone è tuttavia, per gli scopi della nostra analisi, una coppia piuttosto eccezionale, sia perché è costituita da due personaggi femminili, sia perché le due divinità hanno un'origine e una storia che allo stato attuale della documentazione possiamo ritenere esclusivamente greche. Più fruttuosa può essere invece la comparazione con coppie divine che, come quella formata da Cibele e Attis, siano di origine «orientale» e siano costituite da un personaggio femminile e dal suo paredro.

Iside unisce al carattere misterico elementi cosmici, cosmogonici, astrali, e ha connessioni molteplici con la fecondità, il destino, la morte; Osiride invece, quasi esaurendo — come Attis — il suo ruolo nel mito, ha il compito specifico, e in qualche misura subordinato, di regnare negli Inferi e di offrire un modello al sovrano. Lo squilibrio di questa coppia divina si accentua via via che si passa dall'antica mitologia egizia alle reinterpretazioni di epoca ellenistica e romana: Iside gradualmente assume in sè le caratteristiche di altre divinità femminili, fino a diventare — come si dice — una figura *panthea*, la «dea dai diecimila nomi»[3]. Osiride, al contrario, rimane sempre più confinato nel rito, quasi unico legame diretto con le antiche sacre rappresentazioni egizie.

La coppia formata da Afrodite e Adonis — al di là dei difficili problemi relativi alla congruenza della tradizione greca con l'originale fenicio — appare squilibrata già nella sua origine, perché mentre la dea è radicalmente inserita nel *pantheon* ellenico, e come Demetra ha i suoi particolari miti e culti, il paredro è di indiscutibile origine orientale e ben poco spazio trova nella religiosità greca di epoca classica. Adonis, inoltre, ha un ruolo mitico che è quasi totalmente in relazione con il rito, per cui risulta unico titolare e protagonista del culto.

La conclusione parziale di questa sommaria analisi — che, come si è detto, andrebbe sviluppata e approfondita — è dunque che tutte queste coppie divine sono in qualche modo squilibrate, anche se le modalità, l'entità e la natura dei rispettivi squilibri possono differire grandemente tra loro. E allora, per l'analisi della coppia formata da Cibele e Attis, avremmo conferma che la situazione di squilibrio è elemento costante, costitutivo di tali coppie, e insieme avremmo stimolo all'approfondimento della natura di questo squilibrio. La classica formulazione che vuole le coppie misteriche formate da una divinità «stabile» e da una invece «in vicenda» appare insufficiente e troppo rigida, perché per esempio spiega solo l'esistenza, ma non i caratteri, della situazione di squilibrio. In questa occasione è opportuno soltanto nominare due elementi che possono maggiormente articolare la tipologia in questione: il carattere di reversibilità della crisi che colpisce il secondo personaggio della coppia, per cui la crisi ricade in parte anche sul primo personaggio spezzandone la stabilità; e la natura amorosa e sessuale dei rapporti tra le due divinità, della crisi che tali rapporti interrompe, dell'eventuale superamento di tale crisi.

Ritornando ora al complesso mitico-rituale di Cibele e Attis, una volta stabilito che esiste uno squilibrio tra le due figure divine (e che tale squilibrio è tipico e costitutivo delle coppie del genere), è opportuno riflettere sul fatto che il «modo» in cui va studiata questa coppia è strettamente connesso alla natura e alle cause del suo squilibrio. Si intrecciano così, e reciprocamente interagiscono, metodologie di ricerca e risultati interpretativi.

Se, per esempio, per spiegare lo squilibrio si privilegiano ragioni storiche, ci si rivolgerà ad analisi che illuminino le diverse fasi, le successive tappe, cronologiche e topografiche (Anatolia, Grecia, Roma), che il complesso mitico-rituale ha attraversato. Questo tipo di indagine presenta però alcuni limiti. In primo luogo esso non può assumere validità assoluta, in quanto non è applicabile alle altre coppie divine egualmente squilibrate cui abbiamo alluso: nessuna di esse infatti (a parte forse quella formata da Iside ed Osiride) percorre tappe cronologico-topografiche così nettamente delineate, caratterizzate e individuabili, e inoltre per nessuna di esse si hanno notizie così sicure di riforme cultuali. In secondo luogo, i risultati di questo tipo di indagine potrebbero ridursi a serie di dati e a quadri parziali e incoerenti. La storia del culto si ridurrebbe allora a cronachistica storiografia e il lavoro critico a sterile catalogazione cronologica. In una sorta di verifica reciproca, potremmo dire che i risultati di questo modo di procedere sarebbero positivi solo se i motivi dello squilibrio fossero esclusivamente di tipo storico.

Se invece si fa dipendere lo squilibrio della coppia dalla natura e dai caratteri dei due personaggi e dai loro rapporti, allora l'indagine dovrà rivolgersi prevalentemente alle loro rispettive tipologie comparate, per cercare di ottenere le loro «fotografie», i loro «documenti di identità». Ma anche questo modo di procedere presenta difficoltà e limiti: in primo luogo per la coppia formata da Cibele e Attis non possediamo documenti privilegiati di interpretazione, come sono per altri culti l'inno omerico a Demetra, le opere di Plutarco e di Apuleio, l'iconografia mitriaca. In secondo luogo — come appunto l'insuccesso di numerosi tentativi del genere conferma — i «documenti di identità» ottenuti possono risultare troppo rigidi, vaghi e schematici, incapaci in fondo di dar ragione dei mutamenti e delle oscillazioni dei dati.

Non resta dunque, ancora in questa fase preliminare della ricerca, che proporre una sorta di mescolanza, anzi di reciproco intreccio, tra le due ipotesi, entrambe, come si è detto, parzialmente insoddisfacenti. In questo modo si giunge per altra via — via questa volta di opportunità e di necessità, perché dettata dalla natura stessa dell'oggetto di studio — a conclusioni estremamente simili a quelle proposte da molte riflessioni metodologiche. La mescolanza tra le due ipotesi è suggerita dalla semplice constatazione che la documentazione presenta elementi di mutamento, più o meno chiaramente collegabili a mutamenti storici, ma altresì anche elementi costanti, che in qualche modo, pur nello scorrere della storia, rimangono per così dire sempre fedeli a se stessi. E allora nella ricerca ci si dovrà rivolgere alla formulazione e alla comprensione di una tipologia storica, che studi e raccolga appunto gli elementi costanti e costitutivi delle figure divine in questione, sempre però in relazione ai diversi momenti storici.

Mi sia concesso a questo punto di sottrarmi alla discussione e all'approfondimento di questa conclusione, per rivolgermi ancora una volta alla documentazione relativa a Cibele e Attis. È mia opinione che i momenti storici che offrono le migliori chiavi di lettura, i più efficaci modi di comprensione per gli elementi che appaiono costanti lungo tutta la storia del culto, siano quelli in qualche modo estremi: quello anatolico e quello neoplatonico. Il momento anatolico, in cui da equilibrate mescolanze e attraverso rapporti sottili si sono formati alcuni degli elementi costitutivi, quasi forse il nucleo originario, del complesso mitico-rituale di Cibele e Attis. Vero è che l'oscurità ancora in buona parte avvolge epoche così antiche (al punto che molti cedono alla tentazione di accantonare alcuni millenni); ma qualche materiale e qualche elemento cominciano a venire alla luce, grazie agli sforzi di quei ricercatori che ritengono loro compito primario avventurarsi in terre sconosciute e illuminare zone oscure. Ed il momento storico neoplatonico, di estrema, raffinata, estenuata reinterpretazione di molti degli elementi costitutivi del complesso mitico-rituale. Troppo spesso questa tappa è stata liquidata con poche generiche frasi sul sincretismo, sulla teologia solare, sul *revival* pagano; troppo spesso è stata riassunta in comode etichette.

1. Firmico Materno (*de err. prof. rel.* 22.1) riferisce la celebre formula che il sacerdote pronunciava nel momento culminante di un certo rito pagano: poiché tale formula allude con chiarezza alla *soteria* del fedele, connessa alla *soteria* del dio, essa risulta di fondamentale importanza per l'argomento del presente Colloquio. Come si sa, Firmico non precisa a quale culto appartengano la formula e il rituale che la accompagna: gli studiosi sono quasi equamente divisi fra il culto di Osiride e quello di Attis[4].

Le diverse fasi del rituale sono descritte per esteso (*totus ordo dicendus est*): quando i fedeli sono «sazi» dei pianti e delle lamentazioni notturne compiute sopra un *simulacrum* divino disteso in una *lectica*, viene introdotto un lume; poi il sacerdote unge a tutti le *fauces*, e infine mormora la formula rituale. Dal suo testo (spec. θαρρεῖτε)[5], e soprattutto dal commento di Firmico che segue, si comprende come la conclusione del rito dovesse essere festosa e piena di gioia (22.2: ... *gaudeant*; ... *laetari* ...). La gioia era certo diretta conseguenza della consolante proclamazione contenuta nella formula; ma si può osservare come essa sia sapientemente preparata, quasi teatralmente studiata, dalla lunga e spossante fase del pianto, e poi dalla fase intermedia dell'unzione delle *fauces*. I termini scelti da Firmico per introdurre la formula (*lento murmure susurrat*) possono quasi farci immaginare l'atmosfera del momento: dopo i pianti e le lamentazioni, nell'oscurità, tutti i fedeli, in perfetto silenzio, attendono ora le parole che il sacerdote a bassa voce, con grande solennità (e in greco, lingua di particolare importanza sacrale), va pronunciando. Ma tra il pianto e la formula gioiosa si svolgeva l'unzione delle *fauces*. Questa fase intermedia del rito è di solito grandemente sottovalutata dai critici, perché è considerata un momento accessorio, un semplice riempitivo, oppure perché è ritenuta *contemporanea* alla pronuncia della formula. Al contrario, la faticosa costruzione grammaticale della frase, e in particolare la ripresa inelegante *quibus perunctis* (*tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis, sacerdos hoc lento murmure susurrat* ...), indica chiaramente che Firmico voleva marcare la separazione fra i due momenti rituali: *prima* il sacerdote unge le *fauces* dei fedeli, e *poi* pronuncia la formula. E l'importanza di questo rito di unzione è indirettamente confermata dallo stesso Firmico, che, nel commento polemico che segue, insiste a lungo sull'unzione pagana contrapponendole, ironicamente, secondo il suo consueto schema argomentativo[6], il *chrisma* salvifico di Cristo.

Il rito di unzione delle *fauces* è dunque separato dalla pronuncia della formula ed ha certamente un suo particolare ed importante significato: quale? e soprattutto a quali credenze e dottrine esso fa riferimento[7]?

2. Un'altra formula rituale, riferita dallo stesso Firmico (*de err. prof. rel.* 18.1) e da Clemente (*Protr.* II 15.3), e relativa sicuramente al culto di Attis, ci informa tra l'altro che i fedeli «mangiavano dal timpano e bevevano dal cembalo»[8]. Gli studiosi che hanno cercato di individuare le bevande e i cibi sacri, di ricostruire cioè il *menu* di questo pasto mistico, non sono mai giunti a conclusioni sicure[9]. O hanno pensato ai cibi che erano invece proibiti nel digiuno precedente, o hanno genericamente parlato di «cibi di vita», ove il digiuno sarebbe segno di una morte rituale. Questa seconda ipotesi, che fa riferimento alla nota tematica, tipica dei riti misterici, della morte simbolica cui segue la rinascita, può appoggiarsi ad un'espressione dello stesso Firmico, che definisce il fedele che pronuncia la formula *homo moriturus*[10].

Avremmo quindi qualche indicazione intorno allo scopo, al significato del pasto mistico, ma ancora nessun indizio intorno ai cibi proposti.

3. Sallustio, il filosofo neoplatonico, riferisce (*de diis et mundo* 4) che ai fedeli di Attis, al termine di certi riti, erano somministrate bevande di latte «come per gente nata di nuovo»[11].

Il testo risente certamente dei presupposti neoplatonici e dei fondamenti spiritualistici che guidano l'interpretazione dell'autore, e inoltre appartiene ad un'epoca in cui il concetto di rinascita era ormai comune a quasi tutti i culti a sfondo mistico; tuttavia, perplessità e cautele — che sono senza dubbio necessarie per quanto riguarda l'interpretazione, la lettura da parte di Sallustio dei diversi atti rituali — mi appaiono ingiustificate per quanto riguarda l'enumerazione e la descrizione dei particolari del rito, che del resto in generale concordano con le altre fonti in nostro possesso. In particolare, escludo che si debbano avere fondate perplessità sulla pertinenza del rito in questione al contesto religioso metroaco[12].

Non è facile invece stabilire se questo rito della bevanda di latte facesse parte delle celebrazioni «pubbliche» o di quelle «segrete»: il contesto (il taglio dell'albero e la processione, che sono nominati prima) appartiene al rituale «pubblico»; ma la somministrazione di una bevanda ai fedeli è al contrario collocata da altre fonti — come si è visto — all'interno delle celebrazioni «segrete». Una soluzione può venire dall'esatta interpretazione dell'espressione ἐπὶ τούτοις, che si riferisce ai riti «pubblici» sopra citati e che segna il passaggio appunto al rito della bevanda di latte: essa grammaticalmente e sintatticamente può indicare forte distacco, netta separazione da ciò che precede, al punto da valere «alla fine di tutto ciò» (eventualmente anche in altro luogo e in altro contesto), piuttosto che semplicemente «dopo ciò». Inoltre, se — come sembra necessario intendere — il rituale fa riferimento a dottrine relative alla morte simbolica e alla «rinascita», esso sembra più adatto ad una cerimonia «segreta», in un locale chiuso, alla presenza di pochi fedeli, piuttosto che ad una affollata, rumorosa e disordinata processione per le vie della città.

Infine, intendo qui soltanto segnalare come il termine ἀναγεννωμένων richiami l'immediatamente precedente γένεσις indicante la generazione sessuale, che — come è noto — è con forza rifiutata nell'interpretazione del mito presentata da Sallustio[13]. La generazione per via sessuale introduce la morte perché implica la caduta nel regno dei corpi, come mostra l'interpretazione dell'amore di Attis per la ninfa, che lo allontana dal regno celeste della Madre: verso di essa bisogna operare un «taglio netto» (come fece nel mito Attis con i suoi genitali, e come si fa nel rito con l'albero); in cambio è proposta una ἀναγέννησις, una ri-generazione, una «rinascita», di tipo però soltanto rituale e assolutamente non sessuale.

Il fedele era dunque considerato un «neonato»[14], a seguito di un processo di «rinascita» che implicava totale rinnovamento[15]: questo speciale stato rituale, che, come si è detto, era concepito come il superamento di una morte simbolica, risponde ad una tipologia universalmente diffusa nei «riti di passaggio», nelle iniziazioni dei primitivi, nei riti misterici dell'antichità. La documentazione relativa al culto di Attis offre qualche altro esempio di una concezione del genere. Oltre alla ben nota iscrizione taurobolica in cui il fedele si proclama *in aeternum renatus*[16], altri testi taurobolici precisano che il giorno in cui si celebrava il rito era considerato il *dies natalis* (o *natalicium*) del fedele[17]. Poiché sembra escluso che con questa espressione si volesse indicare il genetliaco dell'iniziato[18], bisogna pensare che si intendesse invece alludere ad una sua nuova nascita, all'apertura per lui di un nuovo ciclo di vita. Questa interpretazione del resto coincide perfettamente con l'idea che l'efficacia del taurobolio si esaurisse dopo un periodo di venti anni, dopo i quali era necessario ripetere il rito, per riaprire in qualche modo un nuovo ciclo di purità rituale[19].

La sacra bevanda — se ancora una volta vogliamo occuparci di ricette, dosi ed ingredienti — non doveva essere costituita di solo latte: essa infatti è chiamata τροφή, un termine che non sembra adatto ad un liquido, e che anzi deriva dal verbo τρέφω, forme del quale, riferite al latte, indicano al contrario il suo addensarsi, il suo coagularsi[20]. Appunto una specie di farinata, ottenuta mescolando orzo nel latte, era ritualmente consumata durante le feste *Galaxia*, dedicate in Atene alla Madre degli dei[21]. Tra i molti studiosi che si sono occupati di questo problema, qualcuno ha pensato ad una mescolanza di latte e miele[22]: sono entrambi prodotti adatti alla dieta di un «neonato»; nella tradizione greca già si trovano sovente associati; inoltre formano una bevanda per i neofiti nel cristianesimo delle origini[23].

Il nuovo ingrediente nominato, il miele, ha caratteristiche e natura tanto particolari da fargli assumere in ogni parte del mondo valori simbolici e tradizioni rituali estremamente significative[24]. Queste «valenze», anche solo nella cultura classica, sono assai varie e diversificate[25], ma credo siano tutte riconducibili al suo carattere «conservante»[26] e alla sua connessione con la morte. Si può ricordare solamente, a generale conferma, la ben nota tradizione secondo la quale le api nascerebbero spontaneamente dalla carogna putrefatta di un bue[27]: la vita che nasce dalla morte. Il legame del miele con la vita e con la morte è inoltre ampiamente documentabile attraverso per esempio le libazioni per i defunti, le unzioni dei cadaveri, la dieta pitagorica, l'associazione (e l'identificazione) con l'ambrosia della dieta olimpica, e infine le tradizioni intorno ai cibi dell'età dell'oro[28]. Non è questa l'occasione per giustificare e documentare questa proposta di lettura che privilegia una «valenza», un significato tra i molti, ma mi sia concessa almeno una segnalazione. Già in Omero, poi specialmente in Pindaro, ma soprattutto nella poesia ellenistica, il miele entra sovente in metafore e locuzioni convenzionali e proverbiali che si riferiscono alla «dolcezza» del canto del poeta[29]. Se si analizza a fondo la natura di queste espressioni, si noterà che esse non insistono tanto sul carattere «dolce» del miele, quanto appunto sul suo carattere «conservante»: queste frasi, che apparentemente dicono «siano i miei versi dolci come il miele», vogliono in fondo dire qualcosa di simile a «vivano essi immortali». In questo caso la «conservazione», intrecciandosi strettamente con la morte, implicherebbe il suo superamento.

Ora, i tre testi di epoca imperiale avanzata da cui siamo partiti, relativi sicuramente o solo ipoteticamente al culto di Attis, hanno in comune appunto il riferimento fondamentale e insistito alla morte, reale o simbolica, e al suo superamento in una «rinascita», in una *soteria*. Essi inoltre collegano e forse subordinano tale superamento ad un pasto rituale e ad una unzione. Sulla base del valore che abbiamo attribuito al miele, è possibile che questo elemento comparisse — come del resto qualche studioso per altri motivi pensa — tra gli ingredienti del pasto e come materiale dell'unzione? Se così fosse, questi altri rituali mostrerebbero, all'interno di «culti di mistero», l'esigenza di superare la morte fisica, reale, attraverso una simbologia assai diffusa e antica[30].

4. Qualche utile elemento di comparazione può provenire dall'ambiente anatolico, che — per i motivi indicati nell'introduzione — può aiutarci a comprendere la natura fondamentale del culto di Attis e a rintracciare l'origine di alcuni suoi elementi rituali.

Come è noto, le fonti greche e latine indicano in genere la Frigia come la terra di origine del culto di Cibele e Attis: tuttavia le notizie intorno alla cultura e alle tradizioni religiose di questa regione e di questo gruppo etnico sono piuttosto vaghe e leggendarie. Solo le ricerche archeologiche degli ultimi decenni, e gli studi che le hanno seguite, permettono ora di definire, almeno nelle linee generali, la natura ed alcuni caratteri di questa civiltà.

In primo luogo la religione frigia appare dominata dal culto di una divinità femminile, materna e feconda: in ogni angolo del cosiddetto «Plateau di Mida», che è un vero e proprio «sacrario all'aperto», si incontrano ad ogni passo luoghi di culto e immagini sacrali dedicate ad una dea di questo tipo. L'analisi condotta al consueto triplice livello — onomastico, iconografico, «caratteriologico» — conferma che in questa figura divina è possibile riconoscere la Cibele frigia nominata dalle fonti classiche.

In secondo luogo, la nuova documentazione, se non è in grado di risolvere il problema dell'origine e della provenienza dei Frigi, almeno conferma — ora soprattutto su base linguistica — l'ipotesi già antica che li vuole provenienti, all'inizio del I millennio a.C., dalle regioni balcaniche, in particolare dalla Tracia.

Infine, l'analisi dei diversi aspetti della civiltà frigia testimonia sempre più chiaramente la sua conservatività e continuità rispetto alla precedente cultura ittita. Questa tendenza alla conservatività appare del resto tipica, lungo lo scorrere dei millenni, di tutto il mondo anatolico. Nonostante infatti la penisola (che per posizione e natura sembra destinata al ruolo di «ponte» fra l'area mesopotamica e quella mediterranea) abbia visto lo stanziamento successivo di diverse popolazioni non indigene, che mai giunsero ad una unificazione etnica e culturale, disegnando piuttosto mosaici estremamente complessi, tuttavia alcuni elementi appaiono relativamente costanti, comuni e inalterati.

Ed uno di questi elementi costanti è appunto il complesso religioso che ruota attorno alla figura di una Grande Dea della natura feconda. Vero è che la tipologia cui tale figura corrisponde risulta, sebbene largamente diffusa e, per molti aspetti, caratteristica del mondo mediterraneo pregreco, non sufficientemente definita e «compatta», per cui spesso, proprio per la sua generica e oscillante definizione, può apparire inefficace come strumento di indagine[31]. Tuttavia, lungo la storia della continuità del complesso religioso in questione, la ricerca può in qualche punto ancorarsi a documenti onomastici e iconografici, garantendosi in questo modo maggiore autorevolezza e sicurezza scientifica. Per esempio, appare ormai necessario ammettere una certa continuità fra Cibele frigia e l'antecedente Kubaba anatolica, una divinità femminile di cui è possibile ripercorrere all'indietro la storia almeno fino al XVIII sec. a.C.[32]. Nel mondo religioso prefrigio non compare al contrario alcuna traccia di Attis. Di fronte a questa situazione, gli studiosi concludono di solito con un ragionamento poco corretto: poiché Attis non compare nella documentazione anatolica, ed anzi lo stesso carattere orgiastico del culto risulta estraneo allo «spirito» anatolico, allora è necessario pensare che Attis giunga in Anatolia insieme agli stessi Frigi, provenendo con essi dalle regioni balcaniche, che al contrario molti altri esempi di orgiasmo rituale hanno mostrato. Mentre intendo precisare che alcune delle «certezze» che fondano questo assunto cominciano ora, alla luce di nuove ricerche e di nuovi studi, a mostrare qualche debolezza, voglio ricordare che alcuni studiosi hanno cercato di individuare nel dio ittita Telipinu una figura prefrigia corrispondente nei suoi caratteri principali ad Attis. Ci si è di solito limitati a studiare le analogie tipologiche tra le due figure usando, in assenza di specifiche competenze filologiche e archeologiche, le traduzioni e i repertorii d'uso comune. Segnalando invece l'opportunità di approfondire questo argomento sui testi e sul materiale ittita, mi limito qui a riassumere brevemente gli elementi e le conclusioni di questa comparazione tipologica.

Il dio ittita Telipinu — come narra un importante testo rituale che fa riferimento ad una narrazione mitica[33] — ad un certo punto, senza un ben chiaro motivo, si allontana adirato dalla comunità degli uomini e degli dei, e scompare. La sua assenza produce gravi conseguenze, tra cui la sospensione della vegetazione e della fecondità animale. Questa situazione, che come si sa è frequente in molte narrazioni mitiche del Vicino Oriente ed anche della Grecia classica, e che qualifica Telipinu come un «genio della fecondità»[34] soggetto a ritmi alternati di presenza e di assenza, si risolve come sempre con l'intervento della famiglia divina, che ricerca, ritrova e infine riconduce l'assente al suo posto e al suo compito.

L'analisi di questa narrazione, integrata dal confronto con un discusso testo di Plutarco, in cui si dice che i Frigi conoscono e venerano un dio che d'inverno è addormentato e che si risveglia d'estate[35], mostra che ci troviamo di fronte a tematiche agricolo-vegetative, le quali, se sono — come in questo caso — accompagnate da un rito, sembrano appartenere a buon diritto alla «preistoria» dei misteri[36]. Telipinu, inoltre, appare un «dio in vicenda», perché è protagonista di una crisi di presenza e assenza, ed anche perché è collegato in opposizione di piani con un gruppo di divinità di stabile presenza, divinità che, nel mondo ellenico, si chiamerebbero «olimpiche». Egli è dunque un «dio mistico», perché la sua vicenda mitica interferisce con il piano della reale esperienza umana: la sua scomparsa provoca la siccità, il suo ritorno riporta la vita.

Ora, in una ricerca sui culti orientali nell'Impero romano appare fondamentale l'analisi delle fasi orientali originarie, per così dire «indigene», di tali culti, per vedere se esistono in esse, accanto alla comune e indiscussa valenza agraria, tracce di istituzioni che possono essere definite «misteriche», cioè di cerimonie iniziatiche implicanti una salvezza individuale oltremondana. Il rito che accompagnava il mito di Telipinu, dalle scarse notizie che su di esso possediamo, sembra essere una celebrazione periodica, di interesse pubblico e collettivo, volta ad assicurare la prosperità e la fecondità dei campi: nessun indizio, dunque, di istituzioni iniziatiche e di salvezza oltremondana. Il vantaggio che il dio può offrire agli uomini col suo intervento è di tipo collettivo ed è limitato esclusivamente a questa vita, su di un piano per così dire umano e materiale.

Si dice di solito che la soteriologia individuale oltremondana (cioè il carattere più autenticamente costitutivo dei «culti di mistero») è condizionata alla precisa formulazione di una articolata dottrina dell'anima, in assenza della quale l'intervento del dio si limiterebbe necessariamente alla vita dell'uomo, al miglioramento delle sue condizioni materiali, della sua «qualità». Credo che l'alternativa sia troppo netta, e che quindi sia opportuno condurre l'indagine anche su un altro piano: tra la vita e l'oltretomba c'è necessariamente la morte, per cui tra un intervento del dio sulla «qualità» della vita, ed uno in relazione alla salvezza oltremondana, deve essere considerato logicamente necessario, se non cronologicamente intermedio, il suo intervento «intorno» alla morte. Tra il dio che migliora la «qualità» di questa vita (il dio della fecondità, che è «mistico» quando nella sua vicenda si pone in stretto contatto con gli uomini), e il dio che salva nell'aldilà («dio misterico»), ci sarebbe insomma il dio che risponde in qualche modo alla perenne esigenza umana dell'«attenuazione», o addirittura dell'«annullamento» della morte[37]. Non abbiamo naturalmente elementi sufficienti per provare l'esistenza di credenze e l'istituzione di rituali che a tali idee facciano riferimento, né per l'ittita Telipinu, né per altri culti che da agrari diventano «misterici». Di tali idee, credenze e riti, relativi all'attenuazione e alla cancellazione della morte, possiamo dunque soltanto ipotizzare l'esistenza, sulla base dell'apparizione di alcuni loro elementi già nei «culti di fecondità» e della permanenza di alcune loro tracce ancora nei «culti di mistero». Non si tratta quindi certamente di costituire una nuova tipologia, in qualche modo «intermedia» fra le due ben note, articolate e documentate, quanto piuttosto di isolare un atteggiamento di pensiero, un centro di interesse, che alle due tipologie si porrebbe per così dire «a cavallo», e potrebbe forse illuminarle entrambe in modo nuovo.

Ritornando ora al mito di Telipinu, bisogna ricordare che alcuni studiosi hanno proposto — in assenza della tavoletta iniziale che forse conteneva preziose indicazioni[38] — l'ipotesi che egli durante la sua assenza fosse concepito come «morto». L'assenza da questo mondo del «genio della fertilità», quella che provoca la siccità, sarebbe dunque stata intesa come un suo temporaneo (per il periodo dell'inverno, o fino al suo ritrovamento, pacificazione, ritorno) soggiorno in quel mondo che più tipicamente è «altro»: l'Altro Mondo, gli Inferi. Si può forse immaginare come tale «morte», una volta intesa come morte reale del dio[39] invece che come rappresentazione della sua assenza, possa essere stata collegata nei rituali alla morte reale di ogni singolo uomo.

Nel mito di Telipinu c'è un particolare apparentemente secondario: il dio scomparso è infine ritrovato dall'ape, che provoca il suo ritorno pungendolo alla mano e spalmandogli di cera e di miele gli occhi e il corpo. Se la puntura è facilmente comprensibile come modo per risvegliare un dormiente, l'applicazione della cera e del miele non appare immediatamente giustificabile. Si deve forse ipotizzare che questo particolare del mito alludesse ad usi rituali legati al significato simbolico del miele e della cera: non è difficile pensare all'applicazione di unguenti sul cadavere, operazione che risponde all'esigenza, largamente diffusa[40], di evitarne la putrefazione. La puntura dell'ape avrebbe avuto il compito di risvegliare dal suo «sonno mortale» il «morto» Telipinu, che sarebbe stato dunque spalmato di cera e di miele perché il suo corpo non si corrompesse. E il carattere conservante del miele — su cui abbiamo sopra insistito — lo renderebbe straordinariamente efficace per una unzione del cadavere concepita come rimedio alla morte, capace, se non di riportarlo in vita, almeno di conservarlo intatto.

5. Un singolare parallelo è offerto dalla documentazione del periodo pre-letterario anatolico di Çatal Hüyük. Nella decorazione di uno dei locali che il Mellaart[41] chiama *shrines*[42], accanto ai consueti motivi che probabilmente alludono alla fecondità (la figura femminile, la protome di toro, la fila di mani), appaiono raffigurazioni di fiori, con api, farfalle o crisalidi, e il favo della cera e del miele, l'alveare.

È evidentemente impossibile — come spesso è stato fatto sulla scorta del Mellaart — «estrapolare dal letterario del II millennio al pre-letterario del VI millennio e ricostruire una sequenza di sviluppo religioso»[43]; è vero che non tutto il materiale di Çatal Hüyük è di carattere religioso, e che in ogni caso non è sufficiente per ricostruire un *pantheon*[44]; grave errore sarebbe ancora fondare il sorgere della religione in Anatolia sull'accettazione dell'«equazione *earth = female = mother*»[45]. Tuttavia ritengo utile a questo proposito seguire l'interpretazione del Dietrich[46], che vede nel complesso della raffigurazione un riferimento alla morte e alla rinascita, in un contesto specificamente vegetativo. Il miele, secondo questo autore, rappresenterebbe la speranza o la promessa di rinascita, legata ad una tematica di fecondità e di morte. Avremmo così un antichissimo esempio del valore simbolico, e (solo ipoteticamente) dell'uso rituale del miele in Anatolia. Il mito di Telipinu confermerebbe la persistenza di di tali tematiche e tali usi nella regione.

Secondo il Dietrich, il valore simbolico del miele avrebbe avuto diffusione nel Vicino Oriente, e poi, attraverso Creta[47], nel mondo greco, dove — come si è detto — la sostanza assunse molte altre valenze. Tra i numerosissimi esempi citabili, ricorderò soltanto un'interessante narrazione mitica.

6. Il fanciullo Glauco figlio di Minosse è protagonista di numerose narrazioni mitiche, che sono state di recente studiate nel loro insieme[48] e interpretate come sanzioni della mortalità della natura umana. La tematica di fondo è ancora una volta quella della morte, della sua ineluttabilità, e, in soluzione alternativa, della possibilità di vincerla annullandola, o almeno di mitigarla. Una delle versioni del mito (quella riportata ampiamente da Apollodoro e da Igino, che appare in qualche misura originale e isolabile dal complesso della documentazione[49]) si apre con la caduta accidentale del fanciullo in una giara di miele. Glauco è scomparso e tutti lo cercano: come Telipinu nel mito ittita. Quando viene ritrovato, egli naturalmente è morto, ma poiché il suo corpo si è conservato intatto nel miele, si cerca in ogni modo di riportarlo in vita: solo con l'intervento di indovini, di oracoli, di serpenti, di erbe magiche, si ottiene alla fine questo scopo. Ciò che qui interessa è la tematica di fondo (la stessa dell'interpretazione del mito di Telipinu e della documentazione di Çatal Hüyük): se il cadavere è spalmato, «sepolto» nel miele, il corpo non si corrompe, e si può tentare di riportarlo in vita.

Queste idee relative al miele, come si è detto, passano forse anche in ambito misterico, se non altro per offrire del materiale, alcuni elementi[50]. Il mito stesso di Glauco, soprattutto nella sua versione sofoclea, testimonia questo passaggio, poiché alcuni frammenti possono essere interpretati come alludenti a rituali misterici[51]. Ricordiamo soltanto ancora che Igino[52] fa dire a Minosse, al ritrovamento del piccolo Glauco esanime, rivolto all'indovino Poliido: «*corpore invento nunc spiritum restitue*». Qualunque sia il preciso significato da attribuire in questo caso a *spiritum*, è confermato il potere conservante del miele, che mantiene il corpo come vivo e fa sperare nella riuscita dell'operazione di «rianimazione».

Cercherò a questo punto di trarre rapidissimamente le conclusioni, che come si vedrà sono in buona parte problematiche.

Ho ipotizzato l'esistenza nel mondo anatolico e in quello ittita, che solo presuntivamente hanno dato origine alla figura di Attis, di idee e di dottrine relative al superamento della morte attraverso la conservazione del cadavere, idee che possono forse essersi concretizzate in istituzioni rituali comportanti a questo scopo l'uso del miele. Nel mondo greco si è segnalata la persistenza di questa valenza attribuita al miele, e soprattutto si è avuta conferma di questo interesse per l'attenuazione della morte, in posizione per così dire intermedia, «a cavallo», tra «culti di fecondità» e «culti di mistero».

Ora, i testi di epoca imperiale sicuramente o solo ipoteticamente riferiti al culto di Attis, che fanno riferimento a unzioni e a pasti sacri che avrebbero come strumento o come ingrediente il miele, alludono forse a queste antichissime credenze? Ricordo a questo proposito che altri elementi del complesso mitico-rituale di Attis potrebbero collegarsi ad una tale domanda: la versione mitica di Pausania[53] si conclude con la morte del dio, e la richiesta di Cibele di ottenerne da Zeus il ritorno in vita ottiene solo, appunto, la non corruzione del cadavere; in Arnobio[54] leggiamo che Agdistis conservò il membro tagliato di Attis sottoponendolo ad un processo di unzione. Infine Firmico[55] ricorda la cerimonia del sollevamento periodico del simulacro del dio, che pur nella fissità della morte, come l'idolo del Gianicolo[56], testimonia la conservazione *nella* e *oltre* la morte.

Per concludere: anche se gli elementi proposti non sono forse sufficienti a dimostrare la persistenza nel rituale di Attis di credenze relative all'unzione e al pasto che combatte la morte, penso tuttavia che i dati abbiano una certa coerenza, e concorrano a confermare l'importanza di queste idee relative al superamento rituale della morte per comprendere a fondo la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano.

NOTE

[1] Userò costantemente questo teonimo, anche in riferimento alle epoche e alle zone geografiche in cui la dea che accompagna Attis assume denominazioni diverse, giustificato — oltre che da motivi pratici — dalla sua persistenza lungo molti millenni.

[2] D. M. Cosi, *Salvatore e salvezza nei misteri di Attis*, Aevum 50 (1976), 41-71, spec. 51 ss.; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977, 122 ss.; Silvana Fasce, *Attis e il culto metroaco a Roma*, Genova 1978; Giulia Sfameni Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979, 151 ss.

[3] Cfr. p. es. CIL X 3800 (Capua): *una quae es omnia, dea Isis*. E J. Gwin Griffiths, *Isis and «the Love of the Gods»*, JThS 29 (1978), 147-51, 149.

Vedine l'elenco in A. Pastorino (ed.), *Iuli Firmici Materni, De errore profanarum religionum*, Torino 1956 («Bibliot. di Studi Super., Scrittori cristiani» 27), 224 s. In altra occasione (*Firmico Materno e i misteri di Attis*, AFLPad 2, 1977, 55-81, 72 ss., ma v. anche 58) mi sono espresso per l'attribuzione della formula al culto di Attis, senza peraltro giustificare tale scelta. Ora mi comporterò — in verità assai poco scientificamente — come se la sua attribuzione all'uno o all'altro culto fosse indifferente, con la speranza che i risultati di questa ricerca, risolvendo la questione, attenuino anche il mio arbitrio metodologico.

[5] θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· / ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Cfr. E. B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, RSPh 15 (1926), 5-34, 31; A. Brelich, *Politeismo e Soteriologia*, in *The Saviour God*, Manchester 1963, 37-50, 45.

[6] Cfr. Cosi, *Firmico* ..., cit., 62, 73s.

[7] A queste domande cercheremo di dare risposta più avanti. Anticipiamo tuttavia che non sembra giustificata l'opinione di A. Pastorino, *op. cit.*, 223: «il miste s'assicurava la partecipazione alla resurrezione, dopo esser stato unto della stessa sostanza che aveva unto il dio risuscitato». Il riferimento che Pastorino fa ad Arnob. 5.14 è del tutto fuori luogo, perché in quel passo (come si dirà anche più oltre, p. 498 e n. 54) si nomina l'unzione, da parte della Madre degli dei, dei *genitalia ... desecta* di Attis. Incontriamo in questo passo l'unica attestazione di *ungueo* (*/unguo/ungo*) nel *de err.* (oltre alla citazione scritturale di 23.2; per cui v. E. J. Martin, *The Biblical Text of Firmicus Maternus*, JThS 24, 1922/23, 318-25). Solo un'altra volta (22.4) compare *perungueo*, ma si tratta di una ripresa polemica del nostro passo. Più frequente *unguentum* (22.4, due volte; 23.1, tre volte; 23.2; 23.3, quattro volte), sempre in relazione a questa unzione pagana: cfr. gli *Indices* all'ed. di K. Ziegler, Leipzig 1907.

[8] Firmico: «*de tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici*», *quod graeco sermone dicitur*: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως. Clemente: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. Cfr. Cosi, *Salvatore* ..., cit., 56 ss.; Gasparro, *Soteriologia* ..., 103 ss.; Vermaseren, *Cybele* ..., cit., 116 ss.

[9] Cfr. P. Boyancé, *Sur les mystères phrygiens: «J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans le cymbale»*, REA 37 (1935), 161-64 [= *Études sur la religion romaine*, Rome 1972, «Coll. Éc. fr. de Rome» 11, 201-204]; A. Brelich, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, SMSR 36 (1965), 27-42.

[10] Malamente corretto talora in *introiturus*. Cfr. Cosi, *Firmico* ..., cit., 77, e n. 54; Gasparro, *Soteriologia* ..., cit., 106.

[11] ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφὴ ὥσπερ ἀναγεννωμένων. A. D. Nock (Cambridge 1926, repr. Hildesheim 1966) traduce: «as though being reborn». Cfr. K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen 1914 («RGVV» 15.2), 54, che in modo però ingiustificato parla talora (49, 64) del latte addirittura come φάρμακον ἀθανασίας.

[12] Per queste cautele, e per alcune delle successive, v. spec. Gasparro, *Soteriologia* ..., cit., 77 ss., 106; Fasce, *Attis* ..., cit., 85.14.

[13] E da Giuliano: cfr. G. Rochefort, *Le ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ de Saloustios et l'influence de l'Empereur Julien*, REG 69 (1956), 50-66.

[14] Senza insistere sul non sempre efficace confronto fra rito e mito, ricordiamo che il fanciullo Attis, quando fu esposto, *lacte alit hirquino* (Arnob. 5.6; cfr. 5.13). Sull'iconografia di Attis fanciullo: Ch. Picard, *Dionysos Pais et Attis enfant*, AE 92/93 (1953/54), 1-8; M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden 1966 («EPRO» 9), 13-21; P. Lambrechts, *L'importance de l'enfant dans les religions à mystères*, in *Homm.* ... W. Déonna, Bruxelles 1957 («Coll. Latomus» 28), 322-33, che discute soprattutto materiale relativo all'iniziazione misterica di fanciulli: essi sarebbero stati più adatti ad ottenere l'immortalità.

[15] Solo parzialmente (e in modo non sempre corretto) L. Bösing, *Zur Bedeutung von «renasci» in der Antike*, MH 25 (1968), 145-78, spec. 168 ss. Cfr. anche A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, in A. E. Rawlinson (ed.), *Essays on*

the Trinity and the Incarnation, New York 1928, 1963^2, 51-156 [= *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, Oxford 1972, 2 voll., I 49-133], 117 ss. [= 101 ss.]. *Contra*: Gasparro, *Soteriologia* ..., cit., 105 s.

[16] Sulla quale tanto si è scritto e discusso. R. Duthoy, *The Taurobolium. Its evolution and terminology*, Leiden 1969 («EPRO» 10), n°23; cfr. Cosi, *Salvatore* ..., cit., 68 s.; Vermaseren, *Cybele* ..., cit., 106; Gasparro, *Soteriologia* ..., cit., 141 s.

[17] Cfr. Cosi, *Salvatore* ..., cit., 69; Duthoy, *Taurobolium* ..., cit., 106 s.; Gasparro, *Soteriologia* ..., cit., 149.31; Vermaseren, *Cybele* ..., cit., 106.

[18] A *Pax Iulia* due personaggi, padre e figlio, si definiscono *crioboliati/natali suo* (Duthoy, *Taurobolium* ..., cit., n°78). È evidentemente difficile, anche se non impossibile, che entrambi fossero «fisicamente» nati lo stesso giorno.

[19] Cfr. J.-P. Callu, *La marque XX et le taurobole: une idée de Dario Cosi*, BSFN 32 (1977), 265 s.

[20] L'uso è specialmente omerico, e richiama la nozione di solidità, di consistenza. Ciò sembra valere anche per il mic. *toroqa*, corrispondente a τροφή. Cfr. Cl. Moussy, *Recherches sur* ΤΡΕΦΩ *et les verbes grecs signifiants «nourrir»*, Paris 1969 («Études et Commentaires» 70), 39 ss., 85 ss.

[21] Wyss, *Milch* ..., cit., 23; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932 (ripr. Darmstadt 1969), 216; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, 173 s.

[22] Per es. H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903 («RGVV» 1), ripr. Berlin 1967, 197, sulla base di H. Usener, *Milch und Honig*, RhM 57 (1902), 177-95 [= *Kleine Schriften*, Leipzig-Berlin 1912-14, I-IV, IV 398-417] (in cui molti dati informativi per quello che segue), 193 [= 414]. Si aggiunga che certe sacerdotesse della *Magna Mater* erano chiamate «api»: Did. Chalc. 14 Schmidt (*ap.* Lact. *Div. Inst.* I 22.19 s.). Cfr. Liliane Bodson, *'ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978 («Acad. R. de Belg., Mém. de la Cl. des Lettres» 63.2), 30.

[23] J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed. A Study on ante-nicene Theology*, London 1950 («The Bellarmine Series» 13), 171 ss. A questo proposito va segnalato che i critici ritengono relativa al rituale battesimale anche l'unzione che Firmico nomina e difende in opposizione alla già discussa unzione pagana: cfr. Pastorino, 228 s. Lo sviluppo della ricerca mostrerà che è invece opportuno fare riferimento anche all'unzione degli infermi. Cfr. p. es. A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III*^{e} *au XI*^{e} *siècles*, Lyon 1942.

[24] Molti esempi, soprattutto di ambiente sudamericano, in Cl. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Paris 1966 (tr. it. A. Bonomi, Milano 1970); e inoltre P. Scarpi, *Il picchio, le api, il miele e l'artigiano* (*ANT. LIB. Met. 11*), AFLPad 3 (1978), 259-85.

[25] Cfr. Wyss, *Milch* ..., cit., 49 ss.; M. Detienne, *Orphée au miel*, QUCC 12 (1971), 7-23; P. Somville, *L'abeille et le taureau (ou la vie et la mort dans la Crète minoenne)*, RHR 194 (1978), 129-46.

[26] R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975 («EPRO» 47), 69 s., segnala che nella liturgia mitriaca (Porph. *de antr.* 15 s.) il miele avrebbe due funzioni egualmente benefiche: in primo luogo la funzione purificante, e poi quella conservante. Io tenderei in questo caso a identificare le due funzioni (più che riconoscerle, come il Turcan, «correlative»): il miele infatti non purifica perché non «porta via», e non è utilizzato nella liturgia mitriaca *prima* della cerimonia (l'importanza di una simile precisazione cronologica, per quanto riguarda un altro atto rituale, segnala lo stesso Turcan, *Note sur la liturgie mithriaque*, RHR 194, 1978, 147-57, 148, e spec. n. 6). Al contrario, versando il miele sulle mani del fedele, gli «si prescrive ... di mantenerle pure», cioè appunto di conservarle nello stato di purità rituale che la cerimonia ha instaurato.

[27] Turcan, *Mithras* ..., cit., 68 s.; Bodson, *'ΙΕΡΑ* ..., cit., 20 ss. Da qui deriva forse la tradizione che rappresenta le *psychai* in forma di api: tutto il cap. 18 del *de antro* di Porfi-

rio meriterebbe a questo proposito una accurata analisi. Per tutta questa parte: Geraldine T. Thomas, *Religious Background for Virgil's Bee Symbol in the Georgics*, Vergilius 24 (1978), 32-36.

[28] G. Schrot, s.v. *Honig*, KlP II 1210 s.; tra gli altri, cfr. Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1922, 90 ss.; A. Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit*, Hildesheim-New York 1970 («Spudasmata» 20), 13, 169 ss. H. Kleingünther, *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Phil Suppl. 26 (1934), 1-155; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967 («Spudasmata» 16); Giulia Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974 («Quaderni di SMSR» 9), 315 ss.

[29] P. es. *manare poetica mella*, e simili. Cfr. J. H. Waszink, *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*, Rhein.-Westf. Akad. d. Wissenschaften, Vorträge G 196, 1974 (con aggiornata bibliografia).

[30] Per quanto riguarda il testo di Firmico da cui è partita la nostra indagine, bisogna considerare che l'unzione si compie in generale con un *unguentum*, spesso con olio, ma anche (come precisa il Forcellini, s.v. *ungo, aliove pingui oblino*) con altre sostanze. Almeno un esempio (Cato *agr.* 79, a proposito di certe focacce) prevede l'unzione con il miele. Inoltre ci si potrebbe chiedere se con *fauces* Firmico non voglia indicare la bocca, nel qual caso l'unzione sarebbe ancor più simile ad un pasto.

[31] Cfr. Gasparro, *Soteriologia* ..., cit., 24 s. D. M. Cosi, *La simbologia della porta nel Vicino Oriente. Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi*, AFLPad 1 (1976), 113-52.

[32] Cosi, *Simbologia* ..., cit., 118 ss.

[33] Possediamo del testo quattro differenti versioni. H. Otten, *Die Überlieferung des Telipinu-Mythus*, MVAG 46.1, 1942; A. Goetze, *Kulturgeschichte Kleinasiens*, München 1957^2, 143 ss.

[34] Sull'uso del termine, cfr. Giulia Sfameni Gasparro, *Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica*, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Atti del Seminario Internazionale su «La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra ...», Roma e Ostia 28-31 marzo 1979, Roma-Leiden 1979 («EPRO» 80), 299-37, 304 ss.

[35] *De Is. et Osir.* 69. Il θεός in questione non è nominato, e quindi potrebbe anche non essere Attis (cfr. Gasparro, *Soteriologia* ..., cit., 75 s.). Il testo, in ultima analisi, rispecchia i noti temi agrari e si risolve nell'allusione ad una forza della vegetazione che, obbedendo al ritmo stagionale, subisce temporanei «assopimenti»: Cosi, *Salvatore* ..., cit., 51.

[36] U. Bianchi, *Initiation, mystères, gnose. (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental)*, in Cl. J. Bleeker (ed.), *Initiation* (Contributions to the Theme of the Study-Conference of the I.A.H.R. held at Strasbourg, September 17th to 22nd 1964), Leiden 1965 («Suppl. to *Numen*» 10), 154-71 [= U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978 («Suppl. to *Numen*» 38), 159-76]. Per i rapporti fra «riti di passaggio», iniziazioni dei primitivi e «culti di mistero», cfr. anche A. Brelich, *The historical development of the Institution of Initiation in the Classical Ages*, AAntHun 9 (1961), 267-83; e *Initiation et histoire*, in Bleeker, *Initiation*, cit., 222-31.

[37] Se «la distinzione tra salvezza '*da ogni sorta* di male' e salvezza '*dal* male' può ... essere precisata nel senso che vi è un'idea della salvezza che presuppone il male insito nell'esistenza stessa» (Brelich, *Politeismo* ..., cit., 39), l'atteggiamento umano di fronte alla morte di fatto prescinde da una posizione anticosmica (= «giudizio negativo sulla realtà»: Brelich, *ibid.*) e quindi non comporta una visione «misteriosofica» (Bianchi, *Initiation* ..., cit., 167 ss. = 172 ss.), né tanto meno si identifica necessariamente con le dottrine tipiche dei «culti di mistero». Altre distinzioni intorno alla salvezza (V. Maag, *Erlösung wovon ? Erlösung wozu ?*, in R. J. Z. Werblowsky — Cl. J. Bleeker (edd.), *Types of Redemption*, Contributions to the Theme of the Study-Conference held at Jerusalem 14th to 19th July 1968, Leiden 1970 («Suppl. to *Numen*» 18), 13-25; D. Sabbatucci, *Saggio sul mi-*

sticismo greco, Roma 1965 («Quaderni di SMSR» 4)) risultano, di fronte al tema della morte così posto, egualmente inefficaci.

[38] La prima tavoletta è spezzata e mancano circa venti righe.

[39] Non si vuole certo riproporre l'ormai smantellata e sepolta teoria del *dying god*, anche semplicemente perché Attis non risulta mai «completamente» morto (P. Lambrechts, *Attis. Van herdersknaap tot God*, Bruxelles 1962, Cosi, *Salvatore* ..., cit., 44, 66 ss.; Cosi, *Firmico* ..., cit., 77), ma è forse possibile riutilizzarne alcuni elementi in modo nuovo (Gasparro, *Mitraismo* ..., cit., 301 ss.

[40] Schnaufer, *Totenglaube* ..., cit., 166 ss. Esemplare è il caso del re spartano Agesipoli, morto nel 380 durante una spedizione militare lontano dalla patria: il suo corpo fu portato a Sparta immerso nel miele perché non si corrompesse (Xenoph. *Hell.* V 3.19). Usi funerari analoghi presso i Babilonesi: HDT 1.198.

[41] J. Mellaart, AS 12 (1962), 41-65; 13 (1963), 43-103; 14 (1964), 39-119; *Earliest Civilisations of the Near East*, London 1965.

[42] Su questa identificazione sono state sollevate forti perplessità: M. J. Mellink, AJA 68 (1964), 304.

[43] D. H. French, *Archaeology, Prehistory and Religion*, in Festschr. ... Fr. K. Doerner, Leiden 1978, I-II («EPRO» 66), I 375-83, 375. Le critiche del French erano già state proposte da P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Creta with comparative material from the Prehistorical Near East and Mainland Greece*, London 1968 («Royal Anthropological Institute» 24), 412 ss.; v. anche M. I. Finley, *Archaeology and History*, Daedalus 100 (1971), 168-86.

[44] Soprattutto contro il tentativo del Mellaart (AS, 14, 1964, 47).

[45] French, *Archaeology* ..., cit., 377.

[46] B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York 1974, 104 ss., 119 ss.

[47] Dietrich, *Origins* ..., cit. 120; Somville, *Abeille* ..., cit.

[48] Ida Paladino, *Glaukos, o l'ineluttabilità della morte*, SSR 2 (1978), 289-303. Cfr. ora, se l'identificazione è corretta, un importantissimo documento archeologico: P. J. Callaghan, *Excavations at a shrine of Glaukos, Knossos*, ABSA 73 (1978), 1-30.

[49] Costituisce la variante B nell'articolo della Paladino.

[50] Per il rapporto fra «riti di passaggio», iniziazioni dei primitivi, «culti di fecondità», «culti di mistero», v. *supra*, n. 36.

[51] Per es. il fr. 394 Radt = 362 N^2, che potrebbe far riferimento alle celebri *cistae* misteriche. Il fr. 393 Radt = 360 N^2 può riferirisi alla nota tematica che collega e identifica la «porta» del sepolcro con la porta degli Inferi: Cosi, *Simbologia* ..., cit., 139 ss.; B. Haarløv, *The Half-Open Door. A Common Symbolic Motif, within Roman Sepulchral Sculpture*, Odense 1977.

[52] Hygin. *fab.* 136.

[53] VII 17.12. Cfr. Cosi, *Salvatore* ..., cit., 61 s.; *Firmico* ..., cit., 71.

[54] Arnob. *Adv. nat.* 5.14.

[55] *de err. prof. relig.* 22.3; cfr. Cosi, *Firmico* ..., cit., 79 s.

[56] Non si vuole evidentemente sostenere che esso raffigura Attis, ma solo segnalare ancora una volta (cfr. Cosi, *Firmico* ..., cit., 80 s.) che la sua natura e la sua sistemazione ricordano la cerimonia descritta da Firmico.

DISCUSSIONE

PALADINO: A proposito di quanto il dott. Cosi ha detto su Glaukos, facendo anche riferimento molto cortesemente al mio articolo su questo personaggio, vorrei rammentare come, se è vero che in questo mito il miele serve a conservare un corpo e, forse, può collaborare a riportarlo in vita, pur tuttavia, almeno in questo caso specifico, non è il miele l'elemento determinante per tale resurrezione, bensì l'erba. Vorrei, inoltre, che il dott. Cosi chiarisse se gli aspetti misterici cui accenna, sempre a proposito di questo mito, vanno intesi in riferimento al processo iniziatico individuabile nella morte e resurrezione di Glaukos, così come nell'istruzione mantica ricevuta da Polyidos. Già Jeanmaire, tuttavia, faceva notare che tale processo avrebbe potuto essere quello del passaggio del fanciullo all'età adulta. Se, però, il dott. Cosi vi vede qualche cosa di più, allora desidererei maggiori delucidazioni in merito.

COSI: Io non intendo dire che il miele riporta in vita; dico soltanto che il miele conserva, mantiene inalterato il corpo. E infatti nel mito di Glauco ciò che veramente ridona la vita è l'erba, i serpenti, etc. Su questo punto sono dunque assolutamente d'accordo. Per quanto riguarda gli elementi misterici, penso anch'io che il mito mostri abbastanza chiaramente delle tracce iniziatiche. E l'iniziazione è uno degli elementi costitutivi — non l'unico, non da solo sufficiente — dei «culti di mistero». In questa occasione ho appunto escluso la possibilità di vedere in queste tematiche elementi misterici: a me interessava soltanto confermare l'importanza di questo nucleo di pensiero, di questo interesse intorno alla morte.

PALADINO: Mi sembra opportuno osservare un'altra cosa: il personaggio «Glaukos» deve essere considerato globalmente, ricordando che neanche nel Glaukos di Anthedon, pur venerato come *daimon*, si possono riscontrare molti aspetti soteriologici. Lo scoliasta alla Repubblica di Platone dice addirittura che Glaukos procurava carestia e siccità agli sventurati che lo vedevano!

VERSNEL: Your analysis has led you to making a typology of *pairs of gods*. I admit of course that this is a matter of importance and we shall return to it in the final discussion. But for the moment I have a problem. Inside those pairs of the well-known type of, say, "the mother/lady lover and the son/daughter/loved one", you label the one as "stabile" whereas the other is "in vicissitudine". The first type you also indicate as being of "tipo Olimpico" which is characterized by general notions as "unmoved, emotionless, not vexed by human feelings of sorrow" etc. Now here is my problem: if we take Demeter and Persephone as such a pair—and Prof. Dietrich will forgive me for doing so—which of the two, then, is the "Olympic type"? Certainly not Demeter, who is by all means the "mater dolorosa" affected by feelings of sorrow, grief and wrath? And on the other hand what about Persephone? Isn't she a god "in vicissitudine"? So I do not understand how your scheme would work out in this particular case.

COSI: Demetra è «olimpica» per sua natura, per la sua appartenenza alla famiglia divina e olimpica. Ma nel momento della crisi provocata dal rapimento si desolidarizza dal piano divino e vaga in lutto alla ricerca della figlia: proprio per questo provoca a sua volta una nuova crisi. È comune a queste coppie che la crisi subita dal secondo personaggio ricada, rifluisca, anche sul primo.

VERSNEL: So I must conclude that the first person, the one labelled "stabile", is not after all—that is in the typical functioning of the pair of gods you were talking about—so "stabile"?

BIANCHI: If I can intervene, and quote the myth of the descent of Inanna: according to the Sumerian version of the myth, Dumuzi is given eventually to the Nether World, where he will be an alternating presence with his sister Geshtinanna, whilst Inanna is rescued for ever. No further crisis is possible for her. So we have, for Inanna, an initial and a final, definitive stability; the crisis which affects Inanna is not cyclical, whilst the contrary holds true for Dumuzi. This is the interior dialectic of the couple we are talking about, the Inanna/Dumuzi couple as well as the couple formed by Demeter and Core (cfr. also Aphrodite/Adonis, Cybele/Attis, and, in a sense, Isis/Osiris [for what concerns the 'vegetant' Osiris]).

VERSNEL: But if we now transpose this to the myth and ritual complex of Demeter-Kore I still do not see clearly how the latter interpretation by Prof. Bianchi could clarify the situation. The original sense of this complex surely must be the annual descent of Kore and the annual period of barrenness as "caused by" the sorrow of Demeter.

BIANCHI: Perhaps we will again come across this important issue in the progress of our Colloquium.

[Surely, the definitive conclusion of Inanna's "vicissitude" on the level of myth—which is *prototypical*—does not exclude, on the contrary: it implies that on the level of rite—which is *typical*—Inanna, Aphrodite etc. are weeping annually. This is made clear by the pathetic songs of Inanna concerning her husband who disappeared, and by the invitation addressed by Ps.-Bion in the Epitaph of Adonis to Aphrodite to cease sorrow, because she will again resume it next year. Conversely, the alternating sort of the returning and disappearing partner god is already included in the prototype (the myth), and not only in the annually iterated rite].

BRUCE LINCOLN

MITHRA(S) AS SUN AND SAVIOR

If there is any specific reason for the revival of interest in Mithraic studies I believe it must be sought in the issue of change and continuity through history. There is virtually no deity of the ancient world whose worship we can follow over a greater span of time and space: from India and central Asia to North Africa and the British Isles, from the Proto-Indo-Iranian period (ca. 2000 B.C.) or even Proto-Indo-European (3rd, 4th or 5th Millennium B.C.)[1] to the fall of the Roman Empire and even beyond. Throughout this tremendous spatio-temporal expanse, certain features of the god remain much the same, while others experience radical transformation, and other traits seem to disappear or to appear almost from nowhere. Sorting out the ways in which the figure of Mithra(s) is adapted to different locales and periods in history thus ought to form the bulk of Mithraic studies in my opinion, and from this process we may learn much about the relative tenacity and flexibility of the religious imagination in general.

Traditionally, this concern has been formulated in terms of the relative contributions of Iran and the Greco-Roman world to the ideology and iconography of the Mithraic Mysteries. All sides of the question have been argued at one time or another, from the insistence of Franz Cumont and his followers on the Zoroastrian background for virtually all the Mysteries' contents[2], to the view of Stig Wikander and others that Iran contributed little more than the god's name[3]. Recently, however, certain studies have shown an awareness that a more complex synthesis took place in the formation of the Mithraic Mysteries, whereby Iranian, not necessarily Zoroastrian, materials were reinterpreted, reformulated, and thoroughly adapted to fit the requirements of worshippers in Asia Minor, Rome, and other parts of the Roman Empire.

One important case in point is the tauroctony scene which formed the focal point of innumerable Mithraea, as interpreted by John Hinnells[4]. Rejecting, on the one hand, Cumont's view that the scene of Mithras as bull-slayer reflects a transformation of a Zoroastrian myth, whereby Mithra kills the bull and acts as creator, in place of Ahriman who performs this deed in the celebrated Chapter 4 of the Greater Bundahišn[5], and on the other hand, that of those who would deny any Iranian content[6], Hinnells traces the scene to Iranian sacrificial ideology, to which important astrological and soteriological materials have been added. Summing up, he writes: "The thesis of this paper is that the Roman Mithraic beliefs depict the divine sacrifice which gives life to men, a concept which ultimately derived from Iran but which was expressed in terms meaningful to people living in the Greco-Roman world"[7]. One could pursue Hinnells' analysis even farther, however, for the ideology of the primordial sacrifice of a bull does not originate in Iran, but with the Proto-Indo-Europeans, as I have shown elsewhere[8]. This Indo-European construct was then adapted and reinterpreted by the Iranians along several different lines[9], one of which was then further adapted and reinterpreted within the Mithraic Mysteries.

The example of Mithras Tauroctonos is instructive, for it is one of the places within the Mysteries where the Iranian component is most readily visible. Two other points of Mithraic doctrine are perhaps equally worthy of our attention for the opposite reason, i.e., they seem most thoroughly rooted in the West: the association of Mithras with the sun[10], and his role as savior or conductor of the soul[11]. It is my intention in this paper to show first, that these two ideas are not separate, but intimately related to one another, and second, that the origin of the relation between these two ideas lies in Iran, although it is much more richly elaborated in Asia Minor and the West.

In order to appreciate the role of Mithras as sun in assisting the liberation of the *post mortem* soul from the bonds of this world, it is helpful to begin with the most important Western texts touching on Mithraic soteriology. Origen, for instance, relates (*Contra Celsum*, 22) that within the Mithraic Mysteries, the path of the soul was seen as an ascent through the planetary spheres, each of which is represented by a rung of a ladder made of a different metal, the first, of lead, representing Saturn; the second, of tin, Venus; and so forth. The seventh and highest rung is made of gold, and represents the sun. Salvation is thus seen as an exit through the solar gate into the boundless heavens[12].

Again, Porphyry, having argued that souls ascend to the heavens through the celestial winter solstice and descend to earth again through the summer solstice, states that Mithras is assigned a place on the equinoctial circle (*De Antro Nympharum*, 24). The god thus exists with the sun at the ends of the universe, assisting human souls in their transit from one world to the other.

Two passages in the writings of the emperor Julian are also worthy of note. The first is the concluding advice he maintains was given to him by Hermes, related at the end of *The Caesars*, 336 C:

> "And to you", Hermes said to me, "I have granted the discovery of father Mithras. Keep his commands, (thus) preparing a steadfast haven and anchorage for yourself in life, and with good hope establishing that god as your guide when it is necessary to depart from this world[13]."

Here Mithras is clearly presented as psychopomp and savior. In Julian's fifth *Oration*, 172 D, this is again the case, and there Mithras is referred to as "the seven-rayed god" (*heptaktina theon*), a reference to his solar nature[14]. The context of this passage is, in fact, a longer discussion of the sun's saving powers. Having established that the sun may lead souls upward, just as it leads matter upward through the process of evaporation, Julian goes on to say:

> And if I should touch on the ineffable Mysteries which the Chaldaean frenziedly celebrated concerning the seven-rayed god, leading souls upward through that (deity), I would be telling things that are not to be known, indeed things that are most not-to-be-known for the rabble, (but) which are (already) well-known to the blessed performers of divine works. Therefore, I will keep silence about these things for now[15].

Let me be quick to emphasize that I do not see these texts as all presenting the same basic idea, nor that they are simply variants on a common theme. Each is idiosyncratic in a different way, and each presents its own difficulties for interpretation. All that I want to point out is that Origen, Porphyry, and Julian each in his own way fused Mithras' association with the sun and his role as savior or psychopomp. Rather than being two separate aspects of the god, according to these sources they are intimately connected[16]. Moreover, as I hope to show, that connection is considerably older than these sources.

In order to appreciate this, it is necessary to step back and consider an important theme in Indo-European mythology that is on first glance quite unrelated to our present concern: the theme of the bonds of death[17]. The Proto-Indo-Europeans saw death as a goddess, at the same time beautiful and hideous, fatally attractive in the literal sense of the expression[18]. Her name as reconstructed by Hermann Güntert, was *Kolyo, "the coverer", a name which is preserved in the name of the old Norse goddess *Hel* (English *Hell*), that of the Greek *Kalypso*, and that of the Indian god *Śarva* (= Avestan *Saurva*)[19]. Her domain is underground, and she physically conveys her victims thense by fixing a snare or noose on their bodies and dragging them down. Her bonds regularly fall upon the neck or the foot of the victim, the same places where domestic animals are fettered. The deceased are thus led away like animals by Death, in whose bonds they may struggle, but which they cannot escape, caught in her snares and dragged under. The Indian Thugs' strangulation of their victims derives from this mythic theme[20], as does execution by hanging among the Germanic peoples[21], and the following texts will attest the survival of the ideology in Greek, Roman, Norse, Indian and Iranian mythology.

Iliad 18.530-38 (a scene from the Shield of Akhilles)

And then they heard much uproar around the cattle
While they were sitting idly in front of the speaking-place. At once mounting
Behind their high-stepping horses, they went in pursuit and straightaway were off.
And standing, they did battle beside the banks of the river,
And cast at one another with bronze-tipped spears.
And Strife and Confusion joined the battle there, and baneful Death (*Kēr*) was there;
Holding one live man who was freshly wounded, another still unwounded,
She dragged off another, a dead man, down from the battle by his feet.
And the garment across her shoulders was red with the blood of men[22].

Horace, Ode 3.24, lines 1-8

(You who are) richer than the unrifled
Treasuries of the Arabs, and the wealth of India —
You may fill all the Tyrrhenian
And the Apulian sea with the foundations (for your villa),
(But) if grim Necessity drives
Her adamantine nails in the highest heavens,
You'll not free your soul from fear,
Nor your head from the snares of Death (*mortis laqueis*)[23].

Sólarljó 37

The ropes of Hel
Came swiftly;
They swung at my sides.
I wanted to break them,
But they were tough.
Light it is to fare when free[24]!

Atharva Veda 6.63.1-3

That cord which the goddess Nirṛti ("Dissolution, Death") bound to your neck, which was unloosenable,
That I remove from you, for (your) long life, energy, (and) strength. Being born (again), eat the food which does not cause inconvenience (*adomadam* - ?).

> Praise to you, Nirṛti, you whose splendor is scorching. Untie the fetters made of iron!
> Truly, Yama (the ruler of the otherworld) gave you back to me. Praise to that Yama; (praise to) Death!
> You (i.e. the sacrificial patron) were bound here to a pillar made of iron, harnessed by deaths which were thousandfold.
> United with Yama and the fathers, raise this (man) to the highest heaven[25]!

Dēnkart 3.358 (Dresden edition, p. 263, lines 1-9)

> Now truly, that deed which is most important for a man to do for himself is that which no one else will do for him, and which no one else is able to do for him, to wit, preventing the cord of Astwihād ("the Binder of the Body") from coming around the soul, by protecting from sin and not abandoning works of virtue. Thus, when Astwihād bears the body to another place at death and he kills it, he may not pass the fetter around the soul whereby he would drag the soul to hell and thus impede the Renovation of the world. He may torture the body, causing it most extraordinary pain and sorrow, and he may kill it; but the soul, he will free. It strides up to immortality itself, along with the Righteous, where it rests and prays in the highest peace and happiness[26].

While each of the individual Indo-European civilizations developed this theme differently to a certain extent, as is evidenced by the variances in the above texts, still they resemble one another sufficiently to permit the conclusion they all derived from a single Proto-Indo-European idea. One of the more important differences, however, arises with regard to the theme of salvation from Death's bonds. For while the Indian and Iranian texts cited above are primarily concerned with being freed from those bonds, the European sources make no mention of this possibility, focusing only on the harshness and ineluctability of the bonds[27]. In my research I have only come across one European text which speaks of the possibility of salvation from Death's bonds, and while it may preserve authentic Indo-European ideas, it seems more likely that it incorporated Christian themes at this point, given the mention of St. Peter, Rome, and the presence of loan-words from the Christian liturgy such as *postoli*, "apostle," and *djǫfull*, "devil."

Njal's Saga, Chapter 157

> Hrafn the Red was chased into a river. There, he seemed to see the torments of Hell below, and it seemed to him that devils would drag him down, and Hrafn said: "Thy hound has run to Rome twice (referring to his earlier pilgrimages), O Apostle Peter, and would run a third time, if you permit it." Then the devils let him loose, and he came across the river[28].

Within the general Indo-European theme of Death's bonds, one may thus perceive a specifically Indo-Iranian concern for learning the means of salvation from those bonds, something perfectly consistent with the strong soteriological thrust of Indo-Iranian religions. At this point, however, there is still further divergence, for the means that are described to free one's self from the snares of Nirṛti (literally "Dissolution", a goddess of death)[29], Mṛtyu (Death personified)[30], or Yama (the first mortal and thereafter the ruler of the otherworld)[31] as described in Indian texts differ from those described for extricating one's self from the bonds of Astō.vīδātu ("the binder of the body")[32] or Vīzarəša ("he who drags away")[33] in the Iranian sources.

For the most part, in India it is the sacrificial priest who frees his patron, as in the passage from the Atharva Veda quoted above. It is his knowledge and his proper performance of the sacrifice that unbinds the knots and allows him to triumphantly claim "That cord which the goddess Nirṛti bound to your neck, which was unloosenable, that I remove from you", adding elsewhere that this victory is won by means of the priest's "divine speech" (*daivyā vacā*)[34]. Such claims are plentiful, particularly in the Atharva Veda[35], and are amplified in the later ritual texts, which detail the ritual gestures whereby the bonds of Nirṛti are overcome. Thus, for instance:

> *Taittirīya Saṃhitā 5.2.4.3*
>
> He places (the offerings) upon a sling. Truly, a snare is connected to Nirṛti. Thus, before one's eyes he (the sacrificer) frees this (man) from the snares of Nirṛti[36].
>
> *Śatapatha Brāhmaṇa 7.2.1.15*
>
> Now he casts down the stool, sling, golden snare, and the two pads on the far side. Truly, a snare is connected to Nirṛti. Thus, he is freed from Nirṛti's snare, (as the priest says:) "That snare which the goddess Nirṛti bound on your neck, which is unloosenable"—truly it is unloosenable for him who knows not thus—"that I remove from you, as (from one in) the midst of a long life"[37].

In Iran, however, rather than ritual action being the means for escaping the binder, it is usually ethical action that is expected to produce this result. Dēnkart 3.358, cited above, stresses that one must free oneself from Astwihād's cord (< Avestan *Astō.vīδātu-*) "by protecting from sin and not abandoning works of virtue." It further emphasizes that one must do this for one's self, because no one else—a priest, for example—can do it for one. The Pahlavi translation of Vīdēvdāt 19.29 expresses the same general point of view and goes on to state that the effect of ethical actions in life is to produce an automatic escape from death's bonds: the demon's noose will of its own slip away from the neck of a righteous man. The text reads as follows:

> Wizarš (< Avestan *Vīzarəša-*) is the demon named, O Spitāma Zarathuštra, who carries away the bound soul of the followers of the Lie, of demon-worshippers, of men whose lives are quick like gazelles. This noose falls around the neck of every person when he dies; when it is a righteous person, it falls from his throat; when it is a person who is a follower of the Lie, they drag him to hell with that same noose[38].

This ethical view is the mainstream opinion in Iran on the topic of salvation from death's bonds. It is perfectly in keeping with the Zoroastrian view of life as a constant struggle between the forces of good and evil, acted out at the human level between the righteous (*ašavan-*) and the followers of the Lie (*drəgvant-*). Good words, good thoughts, and good deeds are required of the righteous man, through which he aids in the purification or renovation of the cosmos and wins the salvation of his own soul.

There is, however, another opinion current in Iran, attested in some of the oldest texts of the Younger Avesta. Thus, in Yašt 10.93, the poet invokes the assistance of Mithra to overcome "the Binder", Vīδātu, whose name is a shortened form of Astō.vīδātu[39].

> In both existences,
> Protect us in both existences,
> O Mithra, Lord of Wide Pastures:
> This existence which is bodily,
> And that which is spiritual
>   (i.e., before and after death)[40]
> (Protect us) from Death, a follower of the Lie,
> From Furor, a follower of the Lie,
> From the Hordes, followers of the Lie,
> Who would hoist up the bloody banner of Furor,
> From the assaults of Furor
> Which malignant Furor sets in motion
> Together with the Binder (Vīδātu), created by the daēvas[41].

The prayer is a warrior's prayer, in which he turns to Mithra, protector of the righteous and punisher of those who violate treaties, contracts, friendship, and other ties that ought to bind men together. He seeks the god's assistance against the murderous hordes (*haēna-* — a daēvic term)[42] who are characterized by their murderous furor (*aešma-*)[43]. But those things which he fears most are those which he lists first and last: death (*mahrka-* — another daēvic term)[44] and the Binder (vīδātu-), and to save him from them he calls on the god Mithra.

The importance of this passage can hardly be overestimated. Here we confront a figure that is very familiar in Western Mithraism, but very unfamiliar in Iran: Mithra(s) as savior. Yet the text is the Mihr Yašt, the oldest and best source for the worship of Mithra in Iran.

Another text is of almost equal importance, although the same claims cannot be made for its antiquity. This is Vīdēvdāt 19.28-29, a portion of one of the classic discussions of the fate of the soul (Vd. 19.27-33). Here, immediately after Zarathustra has asked the Wise Lord where it is that a righteous man will reap the rewards he has earned by his good deeds, the Creator responds:

> Then spoke Ahura Mazdā: "After a man has deceased, after a man has come to an end, after the demons, followers of the Lie, evil in thought, split him open completely, at dawn on the third night (after death), the radiant goddess (Dawn) lights up and shines, and Mithra, whose weapons are good, shining like the sun, rises up and ascends the mountains which possess the bliss of Aša.
>
> Vīzarəša ("He who drags away") is the demon named, O Spitāma Zarathustra, who leads the bound soul of the mortals who are followers of the Lie, worshippers of the demons, to a life of . ? . It (i.e., the soul) goes along the paths created by time, which are for the followers of the Lie and for the Righteous, to the Cinvat Bridge, created by Mazdā, (where) the consciousness and the soul request a portion of the possessions which were given (them) in bodily life[45]. (Verses 30-33 go on to describe the ascent of the soul to the heavenly throne).

The content of this passage is striking, and of the greatest import for the question at hand. Here it is stated that on the third day after death, the soul of the righteous man is rescued from Vīzarəša and the other demons who assault his body, whereafter the soul's ascent into the heavenly realms becomes possible. Furthermore, it is stated that this victory, this salvation from death's bonds, depends on the appearance of Mithra, who rises with (or perhaps even *as*) the sun on that third morning. In this Avestan text, we encounter a picture of Mithra identified with the sun and acting as savior of the soul, precisely that which we noted in Origen's, Porphyry's, and Julian's accounts of the western Mithraic Mysteries.

If the content of the passage is striking, some of the grammatical details are of no less interest, for they furnish a clue as to who the author may have been, and how he arrived at this highly original conception. Thus, the shoddy grammar has been taken as a sign of the text's late redaction by someone with an imperfect knowledge of Avestan[46]. Given that it is written in prose[47], and is part of the heavily legalistic Vīdēvdāt, it is thus a logical conclusion that the author of Vd. 19.28-29 was a member of the west Iranian priesthood, i.e., a Magus[48].

Of the grammatical lapses, perhaps the most interesting is the use of the accusative case for the subject of the last clause in verse 28 (*miθrəm*). While this is occasionally found in the Younger Avesta, it is almost never so when the verb precedes the subject, as is true here[49]. Given this highly anomalous occurrence, one must ask what might possibly motivate it, and to date no satisfactory answers have been forthcoming[50]. The problem may be solved, however, when we note that the noun *miθra*-occurs as the subject of the verb *āsnaoiti* in another passage, Yašt 10.12-13, and there it properly is in the accusative case. The topic of that passage is Mithra's association with the rising sun:

> We sacrifice to Mithra, protector of wide pastures,
> . . .
> Who first of the spiritual deities
> Rises across Mount Hara
> Before the immortal
> Sun, whose horses are swift;
> Who first grasps
> The beautiful, gold-adorned heights
> And then looks over all
> The dwelling place of the Aryas, he who is most powerful[51].

This conjunction of *miθrəm* as subject with *ās(ə)naoiti* as verb in both texts clearly indicates that the author of Vd. 19.28 had Yt. 10.13 in mind as he wrote. In addition, it seems to me that he also drew upon two other Avestan passages: Hadoxt Nask 2.7, in which the ascent of the soul on the third morning after death is described[52], and Yašt 10.93, in which Mithra is implored to save one from the bonds of death. Linguistically inept, perhaps, but theologically astute and creative, the author has woven together these three strands, placing Mithra at the center of the drama and homologizing his role in assisting the ascent of the soul—one is reminded of Kuiper's analysis of him as the progressive, liberating force of the otherworld[53]—with his role in assisting the ascent of the sun.

The picture of Mithra as sun *and* savior as found in the Mysteries thus has its origin in this passage from the Vīdēvdāt, most likely written by a Median Magus some time during the Hellenistic era. It is not enough just to indicate a point of origin in Iran, however, and baldly affirm that this idea made its way into the west. One must also be prepared to trace the path of transmission. This, fortunately, we are able to do by means of two intermediate testimonies, in which Mithra(s) once again appears as sun and savior. The first of these comes from the writings of the Armenian historian, Elišē Vardapet. Given my ignorance of Armenian, I am forced to cite the translation of Langlois:

> Le chef des bourreaux dit: Je le jure par le Dieu Mihr, tu parles plus témérairement que tes docteurs. Il est clair que vous êtes encore plus coupables. C'est pourquoi il ne vous est pas possible de vous soustraire à la mort si vous n'adorez le Soleil, et si vous n'accomplissez pas ce que veut notre religion[54].

Here, swearing by the god Mithra and adoring the sun seem to be synonymous—one recalls the testimony of Strabo, 15.3.13 that the Persians call the sun (Greek *Hēlios*) Mithra[55]—and it is this action which sustains one after death. But the *locus classicus* for the identification of Mithra with the Greek god of the sun is the inscription of Antiokhos I of Commagene at Nimrud Dagh[56]. The crucial position of Commagene, and also Pontus, between the Persian and Roman empires inevitably made them a meeting ground for religious forms, and their importance in the transmission of Mithraic worship to the west has been emphasized by both Geo Widengren and Carsten Colpe[57].

On the strength of several pieces of evidence, it has seemed clear to most scholars that Antiokhos paid special reverence to Mithra, above the other gods he mentions[58]. Thus, Mithra alone has a special priest attached to him[59], the king took the by-name *dikaios*, "righteous, just", a title also carried by Mithra[60]; he celebrated his own birthday on the 16th day of the month, the day sacred to Mithra[61]; a dexiosis scene is inscribed at Arsameia with Antiokhos standing at the right hand of Mithra, who wears the national costume of the royal family of Commagene— something unprecedented in other Commagenian dexiosis scenes—as token of his role as royal and national patron[62]. But in all this, it is not just Mithra who appears, but rather a syncretistic association of four deities, whose names appear in differing order on various Commagenian inscriptions, that of the Nimrud Dagh text being: Apollo-Mithras-Helios-Hermes[63].

The reason for Mithra's association with Apollo and Helios is immediately clear: all are solar deities, although it must be continually emphasized that such is *not* Mithra's primary role in the Avestan tradition[64]. The reason for Hermes' inclusion is a bit less obvious, however, although from the preceding line of argument, it should pose no great mystery. Hermes, like Mithra, is a psychopomp, a conductor of souls, as was first suggested by D. Dittenberger in 1903[65].

At this point, another aspect of the inscription at Nimrud Dagh stands out more boldly, and the religion of Antiokhos becomes more clear. For whatever its legal, political, ritualistic and cultic implications, the inscription also has a strong soteriological thrust. It is set at Antiokhos' burial place, and there he had written:

> And then I conceived to establish the foundation of this mausoleum, unravaged by the outrages of time, and in closest proximity to the heavenly throne (it is set at the highest point in Commagene), in which the outward form of my body, having existed to an enviable old age, will sleep in boundless eternity, and my soul, beloved of the gods, will be led to the heavenly throne of Zeus Oromasdes[66].

Even the hyperskeptical Heinrich Dörrie has had to acknowledge the Iranian origins of this idea of the soul's ascent to the heavenly throne[67], and the specific language of the passage leads to questions that reinforce this conclusion. Thus, Antiokhos states that his soul (*psykhē*) will be led (*pro-pempō-*) to the heavens, but he does not say be whom. Who is the psychopomp (<*psykhē* + *pempō-*) for his soul? To any Greek-speaker of the first century B.C., the answer could only be Hermes, who appears here as Apollo-Mithras-Helios-Hermes. It is thus the Commagenian Mithras, Antiokhos' special patron, identified as sun and savior, who will lead the king's soul to its reward. And it is this same picture of Mithra(s) as sun and savior that we have traced from Iran to Asia Minor to the Mithraic Mysteries of the Roman Empire.

The chain is a long one. Beginning with an Indo-European theme, the bonds of death, there follows an Indo-Iranian concern: how can one escape those bonds. Within Iran, there develop different answers to this problem. In addition to the mainstream Zoroastrian opinion that ethical actions are sufficient to win the soul's release, there is also the view that the aid of Mithra is needed, an opinion voiced in a warrior's prayer that dates at least to the 5th century B.C.[68]. Next, in a late Avestan text, most probably authored by one of the Magi, Mithra's role as savior is homologized to his association with the rising sun. It is this concept which finds its way to Armenia and Commagene, most probably carried there by wandering Magi[69]. Finally, the same idea turns up in the western Mysteries, where it forms the core of Mithraic soteriology, and it must here be noted that according to Plutarch, *Pompey*, 24, Romans first encountered the Mithraic Mysteries with Pompey's conquest of the Cilician Pirates (67 B.C.), who practiced these rites, and many of whom originally came from Commagene and Pontus[70].

At every step of the way there is change, and at every step there is continuity, although there are precious few similarities between the starting point and the end. It is quite striking, however, when a fairly late text (4th century A.D.) contains strong echoes of the ancient Proto-Indo-European theme with which the chain of development began. The text describes initiation into the Mithraic Mysteries, to which the author is thoroughly hostile. Certain details are very difficult to explain, notably the use of chicken intestines. But given the standard Indo-European imagery of the journey to the otherworld as a journey across a body of water[71], the relation of this description to the theme of the bonds of death and the idea of Mithras as savior becomes abundantly clear:

> *Pseudo-Augustine, Quaestiones veteris et novi testamenti, 114*
>
> Others, their hands bound with the intestines of a chicken, are thrown across pits filled with water. (Then) someone approaches with a sword and breaks into the intestines, wherefore he calls himself liberator[72].

Change within continuity, continuity within change: thus it always seems to be in the development of Mithra(s), and thus, I suspect, it always is with any important religious idea.

NOTES

[1] The issue of whether or not an Indo-Iranian *Mitra- must be seen as derived from an Indo-European *Meitro- depends on whether or not convincing correspondences can be adduced from European sources. To date, the leading candidate is Russian *Mir*, "peace, commune," as argued by V. N. Toporov, "Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts," in *Pratidānam: Indian, Iranian, and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper* (The Hague: Mouton, 1968), pp. 108-13. For my part, I do not find the impersonal concept of "peace" sufficient to permit reconstruction of a personified deity, but would agree that it most probably indicates the existence of a P-I-E abstract, most probably neuter, expressing the idea "that which binds together." The god, however, who incarnates this abstract idea, I take to be an Indo-Iranian innovation, being unconvinced by the typological comparisons adduced by Georges Dumezil, *Mitra-Varuṇa*, 4th ed. (Paris: Gallimard, 1948), or Jaan Puhvel, "Mitra as an Indo-European Divinity," in *Études Mithriaques* (Leiden: E. J. Brill, 1978), pp. 339-40.

[2] The classic source is, of course, Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols. (Brussels: H. Lamartin, 1896-99). Cumont has been followed, most notably, by M. J. Vermaseren in his numerous publications.

[3] Stig Wikander, *Études sur les mystères de Mithras* (Lund: Arsbok, 1951). More recently, see such works as R. L. Gordon, "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism," in John R. Hinnells, ed. *Mithraic Studies* (Manchester: Manchester University Press, 1975), pp. 215-48.

[4] John R. Hinnells, "Reflections on the Bull-Slaying Scene," in *Mithraic Studies*, pp. 290-312.

[5] Cumont, *Textes et Monuments*, 1:186f. The most detailed and influential attempt to demonstrate an Indo-Iranian tradition of Mithras as bull-slayer is that of Herman Lommel, "Mithra und das Stieropfer," *Paideuma* 3 (1949): 207-18.

[6] Wikander, *Études sur les Mystères de Mithras*, p. 46.

[7] Hinnells, p. 309.

[8] Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation," *History of Religions* 15 (1975): 121-45.

[9] In the Proto-Indo-European version, the primordial ox is slain by *Manu ("Man"), the first man and the first priest. With the rejection of cattle sacrifice by Zarathustra, however, *Manu disappears in Iran. His role in the myth is then taken, according to the mainstream Zoroastrian tradition, by the arch-demon Ahriman, as in Greater Bundahišn 4, reflecting the opinion that such a sacrifice, however beneficial it may be, is still a demonic act. The version which appears in the Mithraic Mysteries tends to indicate another variant of the tradition that is unattested in the native Iranian sources which have come down to us, whereby the god Mithra takes the place formerly occupied by *Manu.

[10] As attested by the countless inscriptions to *deo Soli invicto Mithrae* and similar formulae, for which see the listings in M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vols. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1956-60), 1:347f., 349f., and 2:422f., 425. The most important discussions to date of the connection between Mithra(s) and the sun are: I. Scheftelowitz, "Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- and Mithras-Kult," *Acta Orientalia* 11 (1933): 293-333; Herman Lommel, "Die Sonne das Schlechteste?," *Oriens* 15 (1962): 360-73; and Ilya Gershevitch, "Die Sonne das Beste," in *Mithraic Studies*, pp. 68-90. Briefly, Scheftelowitz argues for the Indo-Scythian origin for this connection, Lommel for the Indo-Iranian, and Gershevitch for the Manichaean.

[11] As attested in the sources discussed below (Origen, Porphyry, Julian), and certain inscriptions such as Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum*, numbers 72, 171, 333, 348, 658, and the problematic 463. An interesting discussion of Mithra's role as savior in Iran and the west is Geo Widengren, "Salvation in Iranian Religion," in Eric Sharpe and John Hinnells, eds., *Man and His Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon* (Manchester: University Press, 1973), pp. 315-26.

[12] Classically, this text has been correlated with the seven grades of initiation in the Mithraic Mysteries, as reported by St. Jerome, Epistle 107, and has also been used to show Babylonian influence on the Mysteries, the 7-storied universe here being seen as the Babylonian system which replaced an Iranian 3-storied universe (for this older view, see D. W. Bousset, "Die Himmelsreise der Seele," *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901): 165-9, 234-49). More recently, however, it is the influences of western Gnosticism on Celsus, that have been stressed, as reported by Origen, who in turn is something less than an impartial reporter. See Carsten Colpe, "Die Mithrasmysterien und die Kirchenväter," in W. den Boer, et al., eds., *Romanitas et Christianitas: Studia J. H. Waszink* (Amsterdam: North Holland, 1973), p. 34f.; and Ugo Bianchi, "Mithraism and Gnosticism," in *Mithraic Studies*, p. 463f.

[13] Σοὶ δέ, πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι· σὺ δ' αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντι τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ.

[14] As in Proclus, *Ad Timaeus* 33.21 (ed. Festugière).

[15] εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁφαίμην, ἥν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα· διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τανῦν.

[16] Along these lines, I am led to wonder what is the true significance of the title Sol Invictus. Is it possible that Invictus ought to be understood as a soteriological

title—not just "undefeated," but also "undefeatable," with specific reference to the struggle for the *post mortem* soul?

[17] Previous treatments of this theme are: Isidor Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker* (Giessen: Alfred Töpelmann, 190), pp. 5-10; Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle: Max Niemayer, 1923), p. 125f.; Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), pp. 310-31; and, most importantly, Mircea Eliade, "Le 'dieu lieur' et le symbolisme des nœuds," *Revue de l'histoire des religions* 134 (1948): 15-20.

[18] See especially, Hermann Güntert, *Kundry* (Heidelberg: Carl Winter, 1928).

[19] Hermann Güntert, *Kalypso* (Halle: Max Niemayer, 1919).

[20] Güntert, *Der arische Weltkönig*, p. 125.

[21] The sacral origin of hanging has been argued by Karl von Amira, *Die germanischen Todesstrafen: Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte* (Munich: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1922), pp. 87-105, 201-4); and Dag Strömbäck, "Hade de germanska dödsstraffen sakralt ursprung?," *Saga och sed* (1942), p. 64ff.; and been disputed by Folke Ström, *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1942), pp. 115-61. My argument is rather different from that of Amira, however. Whereas he saw hanging as a sacrifice to Oðinn, I view it as a literal acting out of the mythic construct whereby Death—represented among the Germans by the goddess Hel, or one of the Dísir, choosers of the slain rather like (but significantly different from) the Valkyries—carries off her victims by means of a noose or other bonds. I would thus emphasize such evidence as the Middle High German name for the noose, *helsing*, (for *helle-sling*?), "Hell's sling," and the description of a hanging in Ynglingatál 10, lines 3-4:

Then Logi's Dís   Hove the nobleman
Up to the sky   With her golden necklace.

þás gaeðing   með gullmeni
Loga dís   at lopti hóf.

[22] οἱ δ'ὡς οὖν ἐπύθοντο πολὺν κέλαδον παρὰ βουσὶν
εἰράων προπάροιθε καθήμενοι, αὐτίκ'ἐφ'ἵππων
βάντες ἀερσιπόδων μετεκίαθον, αἶψα δ'ἵκοντο.
στησάμενοι δ'ἐμάχοντο μάχην ποταμοῖο παρ'ὄχθας,
βάλλον δ'ἀλλήλους χαλκήρεσιν ἐγχείῃσιν.
ἐν δ'"Ερις ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὁμίλεον, ἐν δ'ὀλοὴ Κήρ,
ἄλλον ζωὸν ἔχουσα νεούτατον, ἄλλον ἄουτον,
ἄλλον τεθνηῶτα κατὰ μόθον ἕλκε ποδοῖιν·
εἷμα δ'ἔχ'ἀμφ'ὤμοισι δαφοινεὸν αἵματι φωτῶν.

[23] Intactis opulentior
thesauris Arabum et divitis Indiae
    caementis licet occupes
Tyrrhenum omne tuis et mare Apulicum,
    si figit adamantinos
summis verticibus dira Necessitas
    clavos, non animum metu,
non mortis laqueis expedies caput.

[24] Heljar reip
kómu harðliga
sveigð þat síðum mér;
slíta ek vilda,
en þau seig váru;
létt er lauss at fara.

[25] yat te devī nirṛtir ābabandha dāma grīvāsu avimokyam yat /
tat te vi ṣyāmi āyuṣe varcase balāyādomadam annam addhi prasūtaḥ //
namo ʾstu te nirṛte tigmatejo ʾyasmayān vi cṛtā bandhapāśān /
yamo mahyaṃ puṇar it tvāṃ dadāti tasmāi yamāya namo astu mṛtyave //
ayasmaye drupade bedhiṣa ihābhihito mṛtyubhir ye sahasram /
yamena tvāṃ pitṛbhiḥ saṃvidāna uttamaṃ nākam adhi rohayemam //

[26] hād ān ī mardōm xwēš rāy xwad abērtar kunišn ān ī ka xwēš [xwēš] rāy nē kunēnd ēčand jud az ōy ōy rāy kardan nē tuwān kas (*yštkwl*?) nāfag ī Astwihād madan ō ruwān gird pad pahrēzēd az wināh warz <ān> ī kirbag nē hilēd kū barēd Astwihād ōy tan ō ōš any gyāg <ud> ōzadēd ān band ō ruwān gird nē *YNPQād kū padiš Astwihād [ō] ruwān ō dušox kešidēd ud tā frašagird pādīrānēnīdēd dardēnid <ād> bešidād pad ān ī škafttar dard bēš be ōzadēd tan ruwān wišāyēd ō ul axrāmēd pad *anōš abāg ahlāwān āsānīhād šnayenidad pad ku abardom asanih šnayenišn.

[27] Aogəmadaeča 57-58, however, is an Iranian text that follows the European pattern: "Then spoke Ahura Mazdā: The Binder of the Body (Astō.viδātu), who is created demonically, .?., is inescapable: no one can save mortal men from him."

āat̰ mraot̰ ahurō mazdå frākərəstō astō.vīδōtuš zirijā apairi.ayō. yahmat̰ hača naēčiš bunjayāt̰ aošaŋuhatąm mašyānąm.

Given this correspondence, I would see the European pattern—horror at the ineluctability of death's bonds—as faithfully preserving the Proto-Indo-European ideology, while the soteriological concern is a specifically Indo-Iranian development.

[28] Hrafn inn rauði var eltr út á á nǫkkura; hann þóttisk þar sjá helvíti í niðri, ok þótti honum djǫflar vilja draga sik til. Hrafn maelti þá: "Runnit hefir hundr þinn, Pétr postoli, tysvar til Róms ok myndi renna it þriðja sinn, ef þú leyfðir." á létu djǫflar hann lausan, ok komsk hann þá yfir ána. In the course of the discussion, Professor Cristiano Grottanelli was kind enough to point out to me another text which may indicate a soteriological thrust within European treatments of the "Bonds of Death" theme. This is the account of Cúchulainn's struggle with the Mórrigan ("Nightmare queen"), one of the important Celtic goddesses of war and death. In the *Táin Bó Cúailnge* as related in the *Book of Leinster*, lines 1997-2000 (Cecille O'Rahilly, ed., *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster* (Dublin: Institute for Advanced Studies, 1967), text p. 54, English trans. p. 194), it is told that while Cúchulainn was doing battle in a ford, the Mórrigan attacked him in the shape of an eel, wrapping herself around his leg. He was able to free himself, however, with a mighty blow to her ribs. The episode is set within the context of three assaults the Mórrigan made upon him, one in the form of an eel, one in the form of a she-wolf, and one in the form of a heifer, all of which are unsuccessful. The story is also told in the *Tain Bo Regamma*. In many ways it is quite similar to the text from *Njal's Saga*, and one must thus hold open the possibility that they both derive from a common pre-Christian sub-stratum, although direct derivation of one from the other is also possible.

[29] For the etymology, see Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 3 vols. (Heidelberg: Carl Winter, 1956-76), 2:166. The bonds of Nirṛti appear in such passages as: Atharva Veda 1.31.2, 6.84.3, 8.1.3, 19.44.4, and Kauṣika Sūtra 46.19.

[30] *mṛtyupāśā-* appears in Atharva Veda 8.2.2 and 8.8.16; *mṛtyoḥ pāśā-* in Atharva Veda 3.6.5 and Aitareya Brāhmaṇa 3.14; *mṛtyoḥ paḍbīśa-* in Atharva Veda 8.1.4 and 16.8.27. Semantically, Mṛtyu is closer to the Proto-Indo-European **Kolyo*, while Nirṛti is closer in gender.

[31] The earliest text mentioning the bonds of death refers to the *paḍbīśa-*, literally "foot-fetter," of Yama (Ṛg Veda 10.97.16), which is also mentioned in Atharva Veda 6.96.2 and 7.112.2. Bonds are also placed in the hands of Yama's messengers, as in Atharva Veda 8.8.10-11. By way of early reflexes of the Indo-European idea, one might also note the "bonds of the lie" (*druhaḥ pāśā*) of Ṛg Veda 7.59.8.

[32] For the etymology, see Herman Lommel, "Awestische Einzelstudien: 3. Astō.-viδōtus," *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 2 (1923): 235f. In the Avesta, Astō.-viδātu appears in Vīdēvdāt 5.8f. and 4.49; and Aogəmadaēča 57f. In the Pahlavi literature, Dadestān ī Dēnīg 23.3 and 37.11; Indian Bundahišn 3.21; Dēnkart (Sanjana) 9.16.2. In Sanskrit translations, he is identified with Yama as *astigvahādayamaḥ* (Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch* (Berlin: Walter de Gruyter, 1904), p. 214. Astō.viδ*ā*tu's name also appears in the simplified form Viδātu ("the Binder") in Yašt 10.93 and Yasna 57.25, which should be regarded as a metrical variant of the longer form.

[33] Vīzarəša appears in Vīdēvdāt 19.29, and in such Pahlavi texts as Indian Bundahišn 28.18. In the opinion of Arthur Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne* (Copenhagen: Einar Munksgaard, 1941), p. 32, Vīzarəša and Astō.viδātu ought to be grouped closely together, along with Nasu, the demon of corpses and putrefaction (= Greek νέκυς, "corpse").

[34] Atharva Veda 8.1.3.

[35] As, for instance, in Atharva Veda 8.2.2, 8.7.28; Aitareya Brāhmaṇa 3.14.

[36] śikyam abhyupa dadhāti / nairṛto vai pāśaḥ / sākṣād evainaṃ nirṛtipāśān muñcati /

[37] athāsandīṃ śikyaṃ rukmapāśam iṇḍave tat parārdhai nyasyati / nairṛto vai pāśo / nirṛtipāśād eva tat pramucyate / yaṃ te devī nirṛtir ābabandha pāśaṃ grīvāsv avicṛtyam / it ya neva viduṣā hāvicṛtyas / ta te viṣyāmy āyuṣo na madhyād iti /

[38] Wizarš dēw nām, Spitāmān Zarduxšt, ruwān bast wāzēnd druwandān ī dēwēsnān ī āhūg-zīwišnān mardōmān (Gloss: kū har kasē pad bandē andar gardan ōftēd ka be mīrēd; ka ahlaw kas, az grīw be ōftēd; ka druwand [ān] kas, pad ān ham band be ō dušox āhanjēnd).

[39] Thus Bartholomae, p. 1443f.; Lommel, "Awestische Einzelstudien," p. 235f.; Christensen, p. 32; and all other authorities who have commented on this name. The form *Vīδātu-* also occurs as the name of this demon in Yasna 57.25, a close variant of Yašt 10.93, where Sraoša replaces Mithra; and as a common noun in Yašt 13.11, 22, and 28.

[40] Thus Herman Lommel, *Die Religion Zarathuštras* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930), p. 105.

[41] fra aδa vaēibya ahubya
vaēibya nō ahubya nipayā̊
āi miθra vouru.gaoyaoite
aheca aŋhəuš yō astvatō
yasca asti manahyō
pairi drvatat̰ mahrkāt̰
pairi drvatat̰ aēšmāt̰
pairi drvataēibyō haēnəbyō
yā us xrūrəm drafšəm gərəwnąn
aēšmahe parō draoməbyō
yā̊ aēšmō duždā drāvayāt̰
mat viδātaot̰ daēvō.dātāt̰.

[42] This term always refers to enemy armies, never one's own, in the Avesta and in the Old Persian inscriptions. See Herman Güntert, *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta* (Heidelberg: Carl Winter, 1914), p. 29.

[43] On *aēšma-*, see Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund: Gleerupska, 1938), pp. 57-60; Lommel, *Die Religion Zarathuštras*, p. 78f.; Güntert, *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke*, p. 12; Adalbert Bezzenberger, "Homerische Etymologien," *Beiträge zur Kunde der indo-germanischen Sprachen* 4 (1878); 334.

[44] Güntert, *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke*, p. 7. Since the speaker invoking Mithra is assumed to be a righteous man (*ašavan-*), his death would properly

be described with the ahuric term *para.iristi-*. Being righteous, he cannot possibly suffer *mahrka-*, the death reserved for the followers of the Lie (*drəgvant-*), and his salvation is thus assured.

[45] āat̰ mraot̰ ahurō mazdā̊. pasca para.iristahe mašyehe pasca frasaxtahe mašyehe pasca pãiriθnəm̃ dərəninti daēva drvantō duždāŋhō. θrityā̊ xšapō vīusaiti uši raocaiti bāmya gairinąm aša.x^{v}āθranam āsənaoiti miθrəm huzaēnəm hvarəxšaētəm uzyōraiti.

Vīzarəšō daēvō nąma spitama zaraθuštra urvānəm bastəm vāδayeiti drvatąm daēvayasnanąm mərəzujītīm mašyānąm. paθąm zrvō.dātanąm jasaiti yasca drvaite yasca ašaone cinvat.pərətūm mazdaδātąm baoδasca urvānəmca yātəm gaēθanąm paiti, jaiδyeinti dātəm astvainti aŋhvō.

Given the numerous peculiarities of this passage, let me offer the following notes on the translation:

Verse 28: *para.iristahe-* this is the Ahuric term for death, thus it is assured that the deceased of whom the passage speaks is to be considered a righteous (*ašavan-*) man.

*θrity*ā̊ *xšapō* ... *bāmya-* parallel to Hadoxt Nask 2.7: *θrity*ā̊ *xšapō θraošta vyusą saδayeiti*, "At the end of the third night, one sees (the dawn) light up." I am inclined to see the construction of the Hadoxt Nask phrasing as more natural and, in all probability, older, Vd. 19.28 being modelled after it in part, although F. B. J. Kuiper, "Indoiranica," *Acta Orientalia* 17 (1938): 54-57, argued to the opposite conclusion.

uši — Absolute locative.

bāmya — Contra Ilya Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), p. 290f.

aša.x^{v}āθranąm — on this as referring to the realm of the other world, F. B. J. Kuiper, "The Bliss of Aša," *Indo-Iranian Journal* 7 (1964): 96-129.

āsənaoiti — Accepting the readings of manuscripts K1 and L4, and following the etymology proposed by Gert Klingenschmitt, "Avestisch āsnaoiti," *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 28 (1970): 71-74. His interpretation is phonologically preferable to that offered by Lommel, "Awestische Einzelstudien," *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 3 (1925): 177 and Gershevitch, *Avestan Hymn to Mithra*, p. 171, and also semantically, in that he demonstrates the consistent usage of this verb (√san- "to rise up," contra Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1755), to describe the rising of the sun, as attested in Pahlavi *xwarāsān*; Manichaean Middle Persian *xwr'ṡ'n*; New Persian *xwarāsān*, "East," all being derived. from **huwar-āsāna-*, "sunrise."

miθrəm huzaēnəm hvarəxšaētəm — All published translations have, to my knowledge, separated this phrase into two units, associating *miθrəm huzaēnəm* with the verb *āsənāoiti*, and *hvarəxšaētəm* with *uzyoraiti*, a move for which there is no justification. Rather, *huzaēnəm* and *hvarəxšaētəm* must both be taken as adjectives modifying *miθrəm*, which in turn is the subject of both verbs, *āsənaoiti* and *uzyoraiti*. That this must be so is shown by the specific use of *āsənaoiti* to describe the rising of the sun, as demonstrated by Klingenschmitt, a usage which only makes sense in this passage if *miθrəm* is associated with, rather than held separate from, *hvarəxšaētəm*.

Verse 29: *mərəzujītīm* — No convincing explanation has ever been offered for *mərəzu-*. The Pahlavi translation has *āhūg-zīwišnān*, "whose lives are quick like gazelles."

paθąm — Plural Genitive, root noun, as indicated by the modifier.

zrvō.dātanąm — I am not inclined to see this as evidence for Zurvān as a deity, as did H. S. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdéenes, II," *Journal Asiatique* 219 (1931): 124f., and R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (London: Oxford University Press, 1955), p. 87. Rather, it seems perfectly natural that the path of death should be said to have been created by (impersonal) time. Note, however, that the Pahlavi translation replaces *zrvō.dātanąm* with *zamān-dād*, to remove any possible suspicion of heterodoxy.

[46] Thus, for instance, Stig Wikander, *Vayu* (Uppsala: A. B. Lundquist, 1941), p. 27.

[47] Contra the attempts of Lommel, "Awestische Einzelstudien," (1925): 177; idem, "Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta," *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 5 (1927): 67; and Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie," pp. 119-21, to show the opposite.

[48] This is the general opinion on the composition of the Vīdēvdāt, first argued by James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism* (London: Williams and Norgate, 1913), pp. 101f., 152, 183, 202f., 301, and 322, an opinion supported by H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1938), pp. 337ff.; R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York: G. P. Putnam, 1961), p. 162; and Geo Widengren, "Holy Book and Holy Tradition in Iran: The Problem of the Sassanid Avesta," in F. F. Bruce and E. G. Rupp, eds., *Holy Book and Holy Tradition* (Manchester: Manchester University Press, 1968), p. 41.

[49] H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch* (Heidelberg: Carl Winter, 1909), p. 225f.

[50] The only serious attempt to address this question is that of Lommel, "Awestische Einzelstudien," (1925): 177, who sees it as necessitated by metric concerns. Gershevitch, *Avestan Hymn to Mithra*, p. 290f. takes the anomalous use of the accusative here as so bizarre as to give license to interpret the locative *uši* as also functioning as subject in the same verse!

[51] miθrəm vouru.gaoyaoitīm yazamaide
. . .
yō paoiryō mainyavō yazatō
tarō harąm āsnaoiti
paurva.naēmāt̰ aməšahe
hū yat̰ aurvat̰.aspahe,
yō paoiryō zaranyō.pīsō
srīrā̊ barəšnava gərəwnāiti
aδāt̰ vīspəm ādiδāiti
airyō.šayanəm səvištō.

[52] For the similarities in language, see above, note 38, gloss on θ*rityā̊ xšapō* ... *bāmya.*

[53] F. B. J. Kuiper, "Remarks on the Avestan Hymn to Mithra," *Indo-Iranian Journal* 5 (1961): 46.

[54] Victor Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, vol. 2 (Paris: Firmin Didot Frères, 1859), p. 244. It is noteworthy that the village chief accuses his Christian opponent of complicity in the death of Magi, thus indicating it is their doctrine he defends.

[55] On which, see Emile Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts* (Paris: Paul Geuthner, 1929), pp. 53-56.

[56] The full text has most recently appeared in Helmut Waldmann, *Die Kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I* (Leiden: E. J. Brill, 1973), pp. 63-71.

[57] Geo Widengren, "The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with special regard to their Iranian Background," in *La Persia e il mondo greco-romano* (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1966), p. 435f.; Carsten Colpe, "Mithra-Verehrung, Mithras-Kult, und die Existenz iranischer Mysterien," in *Mithraic Studies*, pp. 389ff.

[58] Thus Waldmann, pp. 166-69; F. K. Dörner, in *Arsameia am Nymphaios* (Berlin: G. Mann, 1963), pp. 142-4; idem, "Mithras in Kommagene," in *Études Mithriaques*, pp. 123-33; Elmar Schwertheim, "Monumente des Mithraskultes in Kommagene," *Antike Welt* 6 (1975): 63-8; and Jacques Duchesne-Guillemin, "Iran and Greece in Commagene," in *Études Mithriaques*, p. 199.

[59] Schwertheim, p. 64f.; Duchesne-Guillemin, p. 199; Dörner, "Mithras in Kommagene," p. 125. Text in Waldmann, p. 78ff.

[60] Waldmann, p. 166; Schwertheim, p. 66; Duchesne-Guillemin, p. 199; following K. Humann and O. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* (Berlin: D. Reimer, 1890), pp. 341-43.

[61] Schwertheim, p. 66; Dörner, *Arsameia am Nymphaios*, p. 67f.; Waldmann, p. 170.

[62] Waldmann, p. 166, following Humann and Puchstein, p. 324. See the illustrations in Waldmann, pp. 118 and Dörner, "Mithras in Kommagene," Plate V.

[63] For the variants, see Waldmann, p. 121f. The Nimrud Dagh order must be taken as the original one, as argued by Duchesne-Guillemin, pp. 196-99.

[64] Note the opinion of Richard N. Frye, "Mithra in Iranian History," in *Mithraic Studies*, p. 65. While allowing that the identification may have had pre-Achaemenid roots in Iran, he stresses that the emphasis on such an identification at Commagene is primarily a development of Hellenistic symbolism. Similarly, Ilya Gershevitch remarked in the first plenary session of the Manchester conference, published in *Mithraic Studies*, p. 132, that this association of Mithra and Helios at Commagene was "from the narrowly Iranian point of view, surprising."

[65] Wilhelm Dittenberger, *Orientis Graecae Inscriptionis Selectae*, 2 vols. (Leipzig: S. Hirzel, 1903), 1:599.

[66] Antiokhos, Nimrud Dagh, lines 36-44:

Ἐπεὶ δὲ ἱεροθεσίου τοῦδε κρηπεῖδα ἀπόρθητον χρόνου λύμαις οὐρανίων ἄγχιστα θρόνων καταστήσασθαι προενοήθην ἐν ᾧ μακάριστον ἄχρι [γ]ήρως ὑπάρξαν σῶμα μορφῆς ἐμῆς πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν.

[67] Heinrich Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften und Funde* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964), p. 190.

[68] Dated to the second half of the 5th century B.C. by Gershevitch, *Avestan Hymn to Mithra*, p. 3; and considerably earlier by others, such as Widengren and Wikander.

[69] It should be noted that according to the Nimrud Dagh inscription, line 71f., the priests of the cult established by Antiokhos were dressed in Persian garb, and it is reported by Lucian, a native of Commagene in the 2nd century A.D., that the Iranian language survived in the worship of Mithras at that time. See *Deorum concilium* 9, *Jupiter tragoedus* 8 and 13.

[70] A fact emphasized by Colpe, "Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien," p. 398; Widengren, "The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World," p. 436. On the limitations to the value of Plutarch's testimony, however, see E. D. Francis, "Plutarch's Mithraic Pirates," in *Mithraic Studies*, pp. 207-10.

[71] As, for instance, in Vergil, *Aeneid*, 6.183-87; Pausanias 10.28.2; Procopius, *De Bello Gothico*, 4.48ff.; *Frá dauða Sinfjǫtla*, paragraph 2; *Kauṣitaki Upaniṣad* 1.4. On the river of the otherworld, see my articles "Waters of Memory, Waters of Forgetfulness: The Indo-European Connections of Plato's Lethe," (forthcoming) in *Fabula* 1982, and "The Ferryman of the Dead," *Journal of Indo-European Studies* 8 (1980): 41-59.

[72] alii autem ligatis manibus intestinis pullinis projiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et irrumpente intestina supra dicta qui se liberatorem appellet.

DISCUSSIONE

GROTTANELLI: The theme of the Sun as a psychopomp is also present, of course, in religions that are not Indo-European (e.g. Shapash, the sun goddess, at Ugarit and her relationship with the Rephaim: see, in this volume, the article by P. Xella). Secondly, Prof. Lincoln said that he knows of only one European case of the bonds of death being broken. There is another such case. In the Celtic tradition about Cuchulainn, in the Tain Bo Cuailnge or somewhere else, at a certain point, just as happens with Hrafn the red, Cuchulainn is fighting in a river, at a ford, and his feminine enemy, the Morrigan, comes to make things difficult for him. She takes on the form of a water snake, I think, or of an eel, and binds his legs. And what is interesting is that he is saved in the end. So this is another European example, and maybe it is an element in favour of the idea that the European example quoted by Professor Lincoln is not of Christian origin, but is probably of more ancient, let us say «pagan», tradition.

LINCOLN: Thank you, Professor Grottanelli, the example you have provided me is extremely interesting and I will certainly look into it.

As regards the question of non Indo-European solar deities who are also psychopomp, of course there are many. To say that an idea is Indo-European is never to say it is exclusively Indo-European. To my knowledge they hold no copyrights on any religious idea, and that such an idea could occur in other civilizations is of course to be expected, but your point is well taken.

VERSNEL: May I show how much I enjoyed your exciting contribution by making one or two remarks? First a minor point. You were a little surprised about the prominent position of Hermes in Commagene. In order to explain this I would not refer to his function of psychopomp, at least not in the traditional meaning of that word, but rather to the fact that in this period Hermes has become an *Angelos*, a mediator between the Gods and the human world, and as Angelos he has become great in Hermetic circles, but also elsewhere. I am convinced this might explain his prominence in the Commagene pantheon too.

I have, however, a more fundamental comment to make. During your lecture you have been touching upon the eternal problems concerning poly-genesis and diffusion on one hand, and evolution on the other, and as to your theory of Mithra(s) as Sun and Savior you have definitely chosen for an explanation by diffusion. On the other hand you run the risk of tracing back the theme of the escape from death as a liberation from chains or fetters perhaps too easily to a general and common Indo-European origin. You even quote Horace in this context, whereas particularly in this instance it is practically certain that the hammer and nails of *Anankè* (*Necessitas*) are not of Indo-European origin but have come from the Near-East, probably via Etruria. So, as far as it is at all permitted to reason along evolutionary lines it is necessary to realize that various civilizations, although of Indo-European origin have undergone radical influences from other cultures, as in fact you suppose yourself to have taken place in the case of the saving actions of Mithra where you explain the imagery of the freeing from fetters as a borrowing from Iranian material in the West. In this connection you speak of a "chain".

I would certainly not exclude the possibility, but I do think another possibility should be considered at least as seriously. May I quote from one of the Isis-hymns? In the Andros-hymn v. 97 the goddess says *desmon ego katelusa*, and 144-5 *desmoon d'aekousan anagkan anluo*. Greater specialists than I can affirm that this is a liberation from the bonds of death. It is very improbable that this is either a relic of Indo-European thought or a derivation from Iranian ideas. It is just Egyptian or Greek, where, in both civilizations, examples abound where the liberation from death is metaphorically expressed the way described. So I would opt for the possibility that this symbolism is a general imagery used by all sorts of cultures when speaking of the victory over death, illness and distress and I would like tó have your opinion on this suggestion.

LINCOLN: Thank you. Let me address first the citation from Horace, and the question of the reconstruction of the Indo-European theme of the bonds of death. Certainly I would agree that, whenever you have similarities, multiple explanations are possible. Similar phenomena can be connected historically, by culture contact, dissemination and so forth, or they can be totally independent. For me, what is conclusive is when the details are sufficiently similar and sufficiently tight to posit common origin. By positing the notion of death's bonds as an Indo-European idea, I do not mean to say that it doesn't occur elsewhere; certainly it does. Scheftelowitz cites numerous examples from Melanesia, for instance, where fishing nets figure as death's bonds, and these are certainly not Indo-European in origin. For me the conclusive point is that, consistently within the Indo-European texts the bonds fall upon the neck, as they do in Horace, or upon the foot, as in Rg Veda 10.97.16, that is, on those places where animals are bound. The Indo-Europeans, being a pastoral society, dependent on the herding of livestock, were very familiar with these methods, and it seems to me the imagery here is that of leading a tamed beast away, perhaps to slaughter. That for me is conclusive in the Horatian citation. Certainly you were right that the nails come from elsewhere; I do not mean to claim that Horace did nothing but transmit Indo-European traditions. This is a creative genius, this is a poet, he draws on many sources, but in that line, "you will not free your head from death's snares," it seems to me this is Indo-European in origin, and that is why I would argue for common origin and genetic connection.

Secondly, your citation from the Isis text, and again I am sure there are many texts from many cultures where salvation is described in terms of being freed from the bondage of death or fate or necessity. What for me is conclusive is this concatenation of details: sun, ascension, liberation from bonds; Isis is not a solar deity, she does not carry the name "Mithras", which is an Iranian name, and it seems to me that when you have Mithras as sun, Mithras as savior, Mithras as aiding in the ascent of the soul and Mithras as liberating from bonds, that is too much to assume to be invented independently by western Mithriacists and Iranians. That is a very complex cluster of ideas. I would consider it highly unlikely that such a cluster evolved independently in Rome, Commagene, Armenia and Iran, and in all places came to be associated with the very same deity sheerly by chance.

PENTIKÄINEN: My comments are also dealing with the existence of the idea of God as Sun and Saviour. Prof. Lincoln writes that the Proto-Indoeuropeans saw death as a goddess, at the same time beautiful and heartless, attractive and so on. On the basis of my experience, among most of the so-called "primitive" religions and cultures in the North, e.g. Finno-Ugrians and other Arctic peoples, the idea seems to be the very truth too. We are, that's my point, dealing with one of the universals of the religions of mankind. Because these ideas exist in many regions and areas, it is not so very clear what is primary and what is secondary. As far as the Finno-Ugrians cultures are concerned we could possibly assume that we have the same idea because of certain historical contacts in the past; i.e. someone has taken something from another culture. I however think that the answer is not so clear. This idea having the combination of God as Sun and Saviour as its depth structure seems to be almost as universal as the fact of death and dying. From that point of view we could, of course, in historical analysis come to certain historical chains and links, but these links could be confused as well on the basis of the materials which do not belong to the culture which we are now studying. So to conclude we could either deal with the topic as a historical matter, as you have done in a nice way, but also as a universal problem, and then deal with the question in more structural and phenomenological ways.

LINCOLN: I tend to agree, although I am skeptical when talk turns to "universals." When you find the same sorts of ideas in cultures that are not related in linguistic and historical ways I would certainly vote for independent invention and for phenomenological study and I would not relate Indo-European and Finno-Ugric mythic constructions in most instances. It seems to me, however, when you are dealing with the Indo-Europeans alone, there is such an overwhelming mass of evidence on the linguistic side of drawing genetic connections that we are entitled to do so when it comes to myth, ritual, cosmology and so forth. This method seems to me well established in the work of many scholars over the last century.

ROGER BECK

SOTERIOLOGY, THE MYSTERIES, AND THE ANCIENT NOVEL: IAMBLICHUS BABYLONIACA AS A TEST-CASE

To adapt a saying, inside every ancient novel is a mystery-text wildly signalling. That, though the adverb is perhaps unfair, was the theory behind Reinhold Merkelbach's *Roman und Mysterium in der Antike* (Munich 1962). Although it has never won outright acceptance, it is a theory that continues to intrigue critics of this corner of ancient literature, and it is one of which students of ancient religion, and especially of the mysteries, might also profitably take cognizance; for if the theory is at all correct, the novels should yield up clues not merely about various isolated tenets of the mysteries but also about their sacred *structures*. By their very nature as novels, they present ordered and integrated sequences of events. Therefore, if they are allegories, it is plausible to suppose that their narratives should reflect the matter of the mysteries, whether it be the progress of the initiate or the cult myth or whatever, in a *systematic* way. Perhaps, then, one stands to learn from them as much as from, for example, the iconographies of the cults or their *symbola*. Elements of iconography and *symbola* are like still photographs to the narrative's motion picture; they are static and their relationships are not always self-evident, while the allegorical narrative carries its own structure and its own dynamic. There is, however, a grave danger in this mode of explication: the allegory may be quite illusory; one risks drawing elaborate pictures of what is simply not there.

The ancient novels are tales of adventure; they tell of the trials and travels of hero and heroine (in the *Golden Ass* of hero alone) as they are driven by fate, aided or thwarted by forces physical, human, or divine, towards a final destiny of restful bliss, of harmony and hallowed love, and of recognition of true identity. If, then, they are allegories, it is fairly obvious what aspect of the mysteries they might be expected to allegorize: the progress of the initiates as they are redeemed from the order of the present world and its tribulations through the forces mediated to them by the cults. In sum, they would be allegories of a *via salutis*.

As a test of the theory—a very limited test, I should warn—and to see if anything new can be elicited about the doctrines of the cults, especially on salvation, I shall be examining what is surely one of the strangest of the novels, the *Babyloniaca* of Iamblichus. The classic case is, of course, Apuleius' *Golden Ass*, but that is well-trodden ground indeed[1]; besides, it is somewhat exceptional, first in that its religious content and purpose become at the end quite explicit and the work thus ceases to be an allegory altogether, and secondly in that it is quite untypical of the ancient novel if for no other reason than that it is both comic and Latin. Another obvious choice might have been Longus' *Daphnis and Chloe*, a novel that is arguably mystic and descriptive of a sort of *paideusis* under the leadership of Eros and Dionysus. However, it seemed to me that the mystagogic dimensions of the work had been more or less definitively explored by H. H. O. Chalk some twenty years ago and there was little to add[2]. Moreover, I was deterred by the shadowy nature and the limitations of our knowledge of the Dionysus cult (if that, as Merkelbach claimed, is the group whose tract the novel is) as an *organization*; there seemed so little to control the allegory against. With those two leading candidates ruled out, I have contented myself with Iamblichus' *Babyloniaca* as a third. Certainly, it is a very much more obscure work, but as a test-case it is not without promise. Merkelbach proposed that the *Babyloniaca* is a tract of Mithraism, and Mithraism is a religion certain of whose structures we know about, if only partially. If the novel is a Mithraic allegory, we should be able to discern in its sequences the disguised outline of some pattern that we are already familiar with in the cult, the grade structure perhaps, or the cult myth as it is preserved in the side scenes of the greater reliefs and frescos. An ordered set of correspondences between the novel and the cult would be the best indication that the novel is indeed allegorical and would furnish a secure base for further extrapolation; conversely, the absence of such a set would warn us to be sceptical and not to overvalue miscellaneous similarities that could be thrown up by mere coincidence.

The text of the *Babyloniaca* is no longer extant; it is known to us in the plot-summary of Photius and a modest number of quotations[3]. The summary is extensive enough that just about every episode, we may be confident, is reported in substantial detail. What is lost, of course, is the rhetorical coloration of the whole, but the longer fragments, for example an *ekphrasis* of a royal *cortège* (Fr. 1) or an interchange of lovers' speeches (Fr. 61—hero and heroine happen to be violently at odds at the time), show that in both tone and content the rhetoric was broadly similar to that of the other Greek romantic novels. The plot, too, despite a certain bizarre quality of some of the episodes, is quite standard in its broad outlines. An idealized hero and heroine, Rhodanes and Sinonis, are driven adventuring. The cause, as so often, is lust reacting to beauty: Garmus, king of Babylon, will have Sinonis; so the lovers are hunted by royal agents, Rhodanes to grace a cross, Sinonis the royal bed. Fortunately, the agents are an inefficient lot (and the lovers are aided by the usual good friend, a certain Soraechus, a renegade magistrate who refuses to abet the persecution). In the end war decides the issue. Along the way there are captures and liberations, misunderstandings and apparent deaths, and all the various *exotica* that seem to have been the expected fare of a novel set in foreign parts.

On what grounds did Merkelbach judge the *Babyloniaca* to be a Mithraic text? The work, of course, was not assessed in isolation; since the other novels were mystery-texts, then so was the *Babyloniaca*, for it bore all the hallmarks of the genre. For Merkelbach, then, the question was rather: to what mystery should the *Babyloniaca* be assigned? Mithraism recommended itself partly because of the provenance of the author (Armenia) and presumably also the work's Eastern setting (though Merkelbach does not dwell on this explicitly); partly because of the prominence of the *Scheintod* as a plot device in the novel paralleling an alleged emphasis on ritual death in the cult (an important point which I shall return to later); partly on rather far-fetched etymological grounds: Rhodanes is Thraetaona, the Iranian dragon-slayer, which ties his opponent Garmus to Persian *kirm* = "worm, snake"; and, finally, because of certain disguised allusions to things Mithraic found in various incidents in the novel. It is these that we should examine first.

I shall not list all the allusions claimed. They are of this sort: (page 181) the meadow where the action starts, with its well and lion-column (Epit. 3 with Fr. 10), relates to the spring in the mithraeum and to the Mithraic lion grade; (*ibid.*) the heroine's crown, abandoned in her flight (Epit. 3), alludes to the crown that the Mithraic initiate, according to Tertullian (*De cor.* 15), ritually declines; (182) the cave in which the lovers hide (Epit. 3, Fr. 11) is the Mithraic *spelaeum*; (183) the soldiers who give the lovers, drugged on poisoned honey and apparently dead, their funeral rites (Epit. 4, Fr. 19) are the Mithraic *milites*; (*ibid.*) the ravens who awaken them (Epit. 4, Fr. 20) are the *coraces*. Cumulatively these parallels would be impressive—if they continued in the same density as in the first few sections (especially Epit. 3 and 4). However, whether by chance or for some undiscoverable but cogent reason, allusions in the bulk of the novel are much less frequent. Moreover, they lack throughout the sort of coherence that I have suggested is the most important *desideratum* for an allegorical reading of the novel. Probe as one may, one cannot find any *progression* in the alleged Mithraic material. The events of the novel do not appear to serve as an ordered sequence of symbols of the stages of a Mithraic initiation or of a peculiarly Mithraic *via salutis*. The allusions remain discrete and random. Nor do I think it sufficient to plead, as Merkelbach does (p. 191), the apparent chaos of the novel's structure and incidents, a chaos which only the ancient reader, equipped with the key of the mystery, could reduce to order. Inevitably, the process of epitomization has given an almost absurd impression of phrenetic and tangled activity. Yet Photius, who had the full novel in front of him, complimented Iamblichus on just those literary virtues which Merkelbach finds so conspicuously absent, λέξεως ἀρετὴν καὶ συνθήκης καὶ τοῖς διηγήμασι τάξεως (Epit. 1)—virtues, he says, which would have been better employed on more serious stuff. Moreover, Photius himself seems to have been a reasonably accurate epitomizer; he tells us, for example, where he has anticipated an episode and transposed his material (Epit. 20), and the fragments never give his version the lie. We have, then, a carefully structured work carefully reported. Why, then, is its allegorical structure, if it has one, so opaque?

I would not claim that this lack of discernible pattern proves that the *Babyloniaca* is neither allegory nor Mithras-text, merely that the work has, as it were, failed a test that would have been conclusive in favour of the hypothesis. I believe that the question is still open, and I wish accordingly to turn to some supporting evidence that Merkelbach failed fully to exploit. In one of the early episodes Iamblichus brings together certain details which we have good external reason to suppose that the Mithraists also used as a complex symbol. What is significant here is the correspondence of a whole *set* of details. Simple individual points of similarity might always be coincidences; a nexus of similarities is harder to dismiss.

As mentioned already, at one point the lovers take refuge in a cave, or more precisely an "excavation" (ὄρυγμα). The cave has two entrances 30 stades apart (Epit. 3, Fr. 11), it has a well inside (at which Sinonis draws water, cutting her hair to serve as a rope—Epit. 4, Fr. 17), and a swarm of wild bees has made its hive there (Epit. 3, Fr. 15, 16). Honey drips on to the fleeing lovers as they leave the cave; being hungry, they lick it up; but the honey is poisonous, for it is distilled from snakeinfested plants, and the lovers collapse in a coma. Some of their pursuers fare worse; they are stung by the bees and die a real death.

The flight through the cave, according to Merkelbach, is initiation into the mithraeum. Cogently, he points to the use of honey in Mithraic rites connected with the grades of Lion and Persian (p. 182 f.); and mithraea, as we know, were equipped with real or artificial sources of water. All these points are relevant; but the really important consideration, to my mind, is that Iamblichus is not inventing the details individually or drawing them from discrete sources, but rather that he is manipulating a single pre-existing *topos*— a *topos*, moreover, which one can demonstrate that others, including the Mithraists, also exploited allegorically.

Iamblichus' ultimate source is *Odyssey* 13.102-112, the description of the sacred cave of the nymphs on the coast of Ithaca where Odysseus caches his Phaeacian treasures on his return to his native land. The cave has two entrances and a spring, and "bees store their honey there." The multiple parallel must surely be more than coincidence. But I am not suggesting that Iamblichus necessarily drew directly from Homer. It is far more probable that he is following the allegorization of the passage that comes to us in the version of Porphyry in a short work entitled *On the Cave of the Nymphs in the Odyssey*. Porphyry, of course, was writing a century or so later than Iamblichus, but he was actually adapting an earlier allegorical treatment of the same *topos* by the Neopythagorean Numenius of Apamea and his associate Cronius. Numenius was a contemporary of Iamblichus and, perhaps significantly, came from very much the same part of the world. More important still, Numenius and Cronius had mixed into their explication much material drawn from the cult and doctrine of Mithraism, material which they had taken for the most part from Eubulus' study of that religion and perhaps also from a similar work by Pallas[4]. Whether or not Eubulus or Pallas or the Mithraists had themselves systematically allegorized the Odyssean cave of the nymphs it is impossible to tell, though I think it quite likely; but at the very least we can say that Iamblichus drew on a *topos* that in his own day had become, as it were, Mithraized.

That the *topos* used by Iamblichus had been Mithraized does not necessarily mean that Iamblichus himself was using it as a Mithraic allegory. But let us suppose that he was. In that case we might reasonably speculate that the intended allegorical meaning would be analogous to that in Porphyry's account. In the *De antro nympharum* the cave is above all the symbol of the material cosmos and entry into and exit from it by the two entrances is the equivalent of descent into and re-ascent out of material existence[5]. We might suppose, then, that Iamblichus intends his *orygma* to be just as much the created universe as the mithraeum (which in any case was itself an image of the cosmos—*De antro* 6) and the flight of the lovers into and out of the cave the descent of the human soul into creation and its liberation therefrom. The well-water, as in the *De antro* (10-12), would symbolize genesis; perhaps the shearing of Sinonis' hair for rope with which to draw the water might represent the soul's loss in its descent. What of the bees and their honey—an ambivalent symbol in Iamblichus since the honey is poisonous (what should sustain life in fact destroys it)? Merkelbach (p. 182 f.) sees in the coma of the lovers the *Scheintod* of initiation and in the death of their pursuers the penalty paid by the uninitiate for entering where they should not—both reasonable conjectures. But honey is a multivalent symbol, as Porphyry's treatment shows[6]. It was used for *purification* in the Mithraic *leontica* (*De antro* 15), and for the grade of Perses it was the token proper to the function of *preservation* (*id.* 16). But, like water, it was equally symbolic of descent into genesis, for its sweetness symbolized the lure of pleasure by which souls are trapped into descending (*ibid.*). The souls themselves swarming into genesis are bees; the symbolism is peculiarly appropriate to Mithraism since (*De antro* 18) bees are "ox-born" (βουγενεῖς)[7] and Mithras is the "ox-stealer" who is implicated in some way (the verb in the text is corrupt)[8] in the process of genesis. Thus, Iamblichus' episode of the bees, the poisonous honey, the *Scheintod* of the lovers, and the death of some of their pursuers, if it is allegorical, may have to do equally with the larger cycle of genesis into this mortal world and its hazards as with initiation into the smaller compass of the Mithraic *spelaeum*. I add one further piece of evidence that I have analysed in another context[9]. In one of the magical papyri (B.M. Pap. gr. 46)[10] Mithras, or rather a composite Zeus-Helios-Mithras-Sarapis, is invoked with the epithets μελιοῦχε, μελικέρτα, μελιγενέτωρ. He is the god who sustains (ἔχω) with honey, who destroys (κείρω) with honey, and who creates with honey. These complementary yet contrasted functions are well captured by Iamblichus—if allegory is his game—in the image of the bees and the honey which both feeds and kills[11].

The episode in the cave is the only section of the *Babyloniaca* for which a complex and sustained allegorical and Mithraic interpretation can be offered. Perhaps, then, it is best to leave with a certain scepticism about the whole hypothesis. Nevertheless, it remains a haunting possibility. Despite the thinness of detail that is demonstrably allegorical or can be so interpreted, the work as a whole does seem to reek of allegory. This is because of the strangeness of its incidents, many of which are so bizarre that they seem to be signalling some deeper meaning and to demand a reading below the often grotesque surface of the narrative. What, for example, does one make of the "apparition of a goat" (τράγου τι φάσμα) that "loved Sinonis" (Epit. 3—with which go Fr. 9 "the other bull bellowed, an evil voice [κακὸν φώνημα] for Garmus; and that apparition seemed to be a goat, not a bull" and Fr. 10 "the goat leapt from the well crying the same '*eua*' "), or of the lovers' escape from a brigand's blazing house by using the carcasses of asses as a gangplank over the flames and by routing the surrounding soldiery with the cry that they were the ghosts of the brigand's victims (Epit. 5)? In a work of this sort oddity of detail may well be an index of allegory: what seems irrelevant or even jarring to the movement of the narrative considered simply as a piece of fiction may perhaps be found to have meaning of another kind that is actually paramount to the author's purpose; at any rate a *prima facie* case is established. That is why, to my view, Merkelbach is at his most convincing when dealing with the narrative oddities in the ancient novels, for example (pp. 44-46) the incidents during Psyche's descent to the underworld in the *Golden Ass* (6.18-20): the encounters with the lame ass and its lame driver, the floating corpse, and the weavers. These are not regular or expected events in a *katabasis* and their inclusion suggests meanings for the descent that are altogether more profound. If we may return for a moment to the treatise on the cave of the nymphs in the *Odyssey*, we can find this critical principle well expressed (ch. 4): "Since the description is full of obscurities (ἀσαφειῶν) like these it cannot ... be a random piece of fiction written to entertain us (πλάσμα ... ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον), nor is it an account of an actual place; the poet is speaking allegorically (ἀλληγορεῖν) and for a mysterious purpose (μυστικῶς) ..."[12] Cronius, for it is he whom Porphyry is reporting, might have been wrong about Homer, but for some, at least, of the works of his own day he was surely right. The *asapheia* of the *Babyloniaca* may indeed be the cloak of the mysteries. This "richly fantastic" work, suggested Arthur Heiserman, "may have been the ancient romance most clearly generated by an *extrinsic argument* [my emphasis]—a sort of second-century *Faerie Queene*, an epitome of which might seem as silly...."[13].

So far I have handled the issues as if there were only two alternatives: either the *Babyloniaca* is an allegory and a Mithras-text or else it is neither, but a straightforward narrative having nothing to do with the mysteries in general or Mithraism in particular. Once put in this way, it is obvious that there might also be a middle ground, allowing perhaps several different positions. Suppose that the *Babyloniaca* is not a Mithras-text; Iamblichus may yet have been an initiate of whatever cult or cults—incidentally, he does refer to himself as a magus (Epit. 10)—and so have transferred into his novel, consciously or unconsciously but with no intention of making it a *roman à clef*, the concerns and the symbols of the mysteries. It may also be that without any personal involvement in the mysteries on the author's part the *Babyloniaca* simply voices, as B. P. Reardon said of the whole genre, "that common stock of religious metaphor in which the whole age thinks"[14]. In that case the similarities would result not from conscious allegorization, but from the expression in literary form of the same ideas and archetypes that in the religious sphere took shape in the ritual and doctrines of the mystery cults. The coincidences, then, though tenuous, would not be entirely random or without significance.

It is in this light, perhaps, that we might view the extraordinary emphasis on *Scheintod*, on the apparent death of one or other or both of the lovers together, in the novel. The device is not of course unique to the *Babyloniaca*; just about every instance can be paralleled in one or other of the ancient novels. It is in the accumulation of incidents that Iamblichus seems to lead the field. One of the most melodramatic cases will suffice as an example: The episode starts with two genuine corpses, those of a young woman and her slave paramour and murderer. Rhodanes' hound discovers the bodies, devours the slave entire, and is working on the woman when Sinonis' father happens on the scene. Recognizing the dog, he wrongly infers that the woman is his own daughter; he buries the remains, kills the dog, writes with its blood "here lies Sinonis the fair", and hangs himself. Rhodanes and his friend Soraechus now arrive. Misapprehension is inevitable. Soraechus too hangs himself, and Rhodanes sets about his own suicide with his sword, adding with the blood drawn from the first blow a rider to the epitaph "and Rhodanes the fair". He is of course stayed in the nick of time, and his rescuer cuts down the still living Soraechus too (what happens about Sinonis' father we are not told—one fears it is too late).

Clearly, *Scheintod* is a powerful narrative device. It heightens suspense and allows for that exploitation of *pathos*, especially in the rhetoric of lovers' speeches, for which the ancient readers seem to have had a limitless appetite. Moreover, it serves as an excellent medium for "recognition", that vital element of plot which the novel inherited from drama: the corpse is someone else's, the hero/heroine is not really dead. It needs, then, no external justification; it belongs in its own right in the ancient novel considered simply as a work of fiction.

Nevertheless, it is not hard to see its relevance to the mysteries. Initiation is a sort of death which is yet not death, for the *mystes* will emerge joyfully reborn. The classic passage is of course the *mors voluntaria* of Lucius in the Golden Ass, a journey of initiation that takes him to the "threshold of Proserpina" and back (11.21-23); and the *symbolon* murmured over the bier of the unnamed god in Firmicus Maternus *De err.* 22.1 ("take heart, *mystai*, for the god is saved; so there shall be for us salvation from our toils") suggests that this death and resurrection were central to the soteriology of certain of the mysteries.

From here one can take either of two approaches. One can argue with Merkelbach that the instances of *Scheintod* in the *Babyloniaca* are specifically Mithraic tests and rituals of initiation. The novel contains as many as it does, Merkelbach suggests (p. 178), because Mithraism was a cult of many grades, and "... ein neuer Tod, eine neue Weihe" (p. 184). The argument would be telling, indeed conclusive, if the apparent deaths and the other trials fell into a pattern corresponding to the actual Mithraic grade structure as we know it; but they do not. Nor do the details of any of the incidents seem to point to features of initiation rites that are uniquely Mithraic. At one point (Epit. 6), the lovers fall asleep in a tomb after feasting on a funeral meal abandoned there (the intended occupant turning out to be alive after all) and they are mistaken for dead by their pursuers. Merkelbach cites the cult meal that would have accompanied initiation (p. 184). But the cult meal is a commonplace of all the mysteries. One looks—and looks in vain—for some detail that belongs to Mithraism and to no other cult. There is of course ample evidence for *Scheintod* and initiation tests in Mithraism. The emperor Commodus was supposed to have killed a man during some such ritual (*cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat*, SHA *Vita Commodi* 9). One of the mithraea, that at Carrawburgh in north England (*CIMRM* 844), has a strange, tomb-like pit which in all likelihood was used for a ritual of burial (at the same time the initiate could be subjected to trial by fire from the hearth situated uncomfortably close by). An iron object with a half-hoop in the middle discovered at a German mithraeum *might* be a sham sword on which the initiate would appear to be spitted when the semicircle was pressed against his side[15]. Tertullian (*De praescript. haer.* 40) mentions an *imaginem resur-*

rectionis as part of the rites instituted in Mithraism by the Devil, and to this one might relate in particular in the novel the episode of a quasi-theophany in which Rhodanes is mistaken for another man returned as a "hero" (in the religious sense) from the dead and Sinonis for Persephone in attendance (Epit. 11, with 10 *ad fin.*). Finally, there are several references to tests and trials of initiation in Mithraism, some severe, some gruesome, and some no doubt exaggerated (e.g., Ambrosiaster, *Quaest. vet. et nov. test.* 114; Nonnus Mythogr., *Comm. in S. Gregorii Naz. in Iulianum invectivas*, Migne *P.G.* 36.989, 1010)[16], and the frescos of the Capua Mithraeum (*CIMRM* 187-195) leave no doubt about the profundity of these experiences for those undergoing them. For all this the incidents of *Scheintod* in the *Babyloniaca* may serve as allegory; nothing prevents one so interpreting them. But then nothing compels one to this interpretation either; the fit is simply too inexact.

The other approach is to see in the device of the *Scheintod* a literary manifestation of the yearning of the individual of that age for radical spiritual change, to become a different being, to slough off the old and put on the new. The final change of all is death, but death alone is extinction, and what is sought is not extinction, but *discontinuity.* So in the novel we find the plot device of a death that is yet not death. The lovers die but they survive too; their epitaph is written but they live again; and they earn through these drastic trials their final bliss. This, then, is their *via salutis*, and it is paralleled in the mysteries by the initiation that imitates death: *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis* (Apuleius *Met.* 11.21). Iamblichus is putting into art (somewhat ineptly perhaps) what those of his age longed for and experienced in its most intense form in the rites of the cults.

NOTES

[1] Our distinguished colleague in this Colloquium, J. Gwyn Griffiths, has of course furnished the fullest treatment of the religious content of the *Golden Ass*: *The Isis-Book of Apuleius*, Leiden 1976 (EPROER 39).

[2] "Eros and the Lesbian Pastorals of Longos," *JHS* 80 (1960) 32-51.

[3] Edited together by E. Habrich, Leipzig 1960 (Teubner).

[4] On the relative chronology and relationships of Eubulus, Pallas, Numenius, Cronius, and Porphyry see R. Turcan's excellent *Mithras Platonicus*, Leiden 1975 (EPROER 47).

[5] Technically, "genesis" and "apogenesis"—the allegorical interpretation is much assisted by the strange detail in Homer that one entrance in the nymphs' cave is for men, the other for immortals.

[6] *De antro* 15-19, and see Turcan (above, note 4) pp. 69-75.

[7] βουγενεῖς: the allusion is to the belief in their spontaneous generation from putrefying carcasses—the myth is told in Vergil's fourth *Georgic.*

[8] For emendations see Turcan (above, note 4) pp. 75 ff.

[9] *Journal of Mithraic Studies* 2 (1977-78) 133 f.

[10] Preisendanz no. 5, lines 4-6 (*Papyri Graecae Magicae*, 2nd ed., Stuttgart 1973-74, vol. 1, pp. 180 ff.).

[11] For other aspects of the symbolism of honey, especially its preservative function in death and its role in the myths of Telipinu and Glaucus, see the interesting observations of D. M. Cosi in his communication to this Colloquium (see above, pp. 492 ff.).

[12] Translation of the Arethusa edition (Buffalo 1969): "mystic" would perhaps be a better rendering of the last word.

[13] *The Novel before the Novel*, Chicago 1977, p. 62.

[14] *Greece and Rome*, 2nd Ser. 23 (1976) 127.

[15] B. Cämmerer in P. Fitzinger *et al., Die Römer in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1976, pp. 464 f.; a different interpretation (that the object is a gnomon) is offered by W. Lentz and W. Schlosser in M. B. de Boer and T. A. Edridge (edd.), *Hommages ... Vermaseren*, Leiden 1978, pp. 590-608.

[16] These texts are set out in F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Brussels 1896-99, vol. 2, pp. 7 f., 26 ff.

DISCUSSIONE

CASADIO: I have no remarkable objection concerning the fundamental and prudent analysis of the *Babyloniaka* case. I have read it once a long time ago, but it is such dull a tale that it is not so easy to remember in detail. Instead I would strongly object to the fact that Daphnis and Chloe's *pulchra fabella* may be defined as "mysteriosophic", since the word "mysteriosophic" involves admittedly the notion of a pessimistic, negative attitude concerning the body, in two words the doctrine of *soma-sema.* So I ask you how mysteriosophy may work in a story that contains a strong feeling for flesh, and an exaltation of the joys of Venus. In my opinion, and not only mine (we have among us Mr. Turcan, a well-known representative of this and popular tendency) the way paved in this room of scholarship by the brilliant but anapodeictic intuition of Rohde, Kerényi, Merkelbach is a dangerous one when followed ruthlessly. If we have to love intuition I prefer to devote myself to the prodigious intuition of the Renaissance man. When Daphnis and Chloe first appeared in the famous French translation of Amyot (1559), then in Annibal Caro's unfaithful but charming translation, the general impression of the contemporaries was that of a pagan, hedonistic, sensual, vivit a little rococo piece of work. According to an unbiassed approach *Daphnis* only appears as a Greek *ars amandi,* not spoiled by the Augustan-Ovidian sophistication. Obviously philologists, who are the boring, curious persons that everybody knows, have found out that under the superficial false ingeniousness of the supposedly naïve description lie the artful flowers of the neo-sophistic rhetoric, but that is a question I think does not concern us.

BECK: Thank you; you are perfectly correct in your objection, *Daphnis and Chloe* is sensual and it is not pessimistic. I am afraid it is a case of my venturing into a terminology which I don't normally employ, and with which I am rather unfamiliar. I am afraid I picked the wrong word; I probably meant mysteric? At any rate I meant to imply something with the dimension of the mystery cults. I will make sure that in the final version of my paper the offending word is changed.

BIANCHI: There is no need for us to be dogmatic about terminology at all, even at this colloquium.

CULIANU: I have read the paper of Professor Beck some time ago, and I found it very persuasive. But after I have also heard Dr. Cosi's paper, I think that the episode concerning honey and bees might be connected with the mysteries of Cybele and Attis.

I have one further observation: the noun *mélê* is to be found in the name of the death-demon *Melioûchos*, which, according to A. Dieterich (*Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Teubner, Leipzig 1893, pp. 56-7 n. 2), means: "what remains visible from man after his death, i.e. his demon or phantom." The British Pap. XLVI 5 reads: *Hélie Míthra Sárapi aníkête Melioûche Melikérta.* Thus, I think one has to go further and establish all possible connections between *Melikérta* and *Melioûchos, Melioîchos*, perhaps—as Dieterich suggests—even with *Meleagros.*

VERSNEL: What I appreciated very much in your contribution is the fact that you have not tried to urge matters, as is so often done in this dangerous borderland of *Roman* and *Mysterium*, but that you allow for a "general atmosphere" rather than explicit transformations of cult into fiction. One question about the honey: you have suggested that we are dealing here with the same source as the one used by Porphyry. Is there any honey dripping in his cave?

BECK: Yes, with a number of different allegorical interpretations (15-19).

VERSNEL: Elsewhere you suggest that the shearing of Sinonis' hair for a rope with which to draw water might represent the soul's loss in its descent. Now there is no doubt at all that the renouncing of one's hair is often to be interpreted as the (vicarious) giving up of life. But the shaving of hair in order to use it for a pious goal is a different thing which I remember occurs several times in antiquity. One is the devotional act Thracian women of Erythrae performed when they drew up a heavy image of Heracles that had drifted ashore (Paus. 7, 5, 5-8). There are other stories with the same structure and they should be interpreted as devotional acts of women to the god, just as hair-shaving, self-mutilations etc. in a more general way could function like acts of self-devotion. Do you know of any such traits in the Hellenistic novel?

BECK: No, I would have to say that I can't recall any parallel in any other romance. Perhaps somebody else familiar with this rather strange corner of Greek literature might have an answer on that. There are many instances of disguise, but of a shaving of the head I cannot think of one.

ROLL: I have only a short question, related to the nature of the documents you are dealing with. Our documentation on Mithras is fragmentary; we have the archeological remains, iconography, epigraphy. We have written sources, pagan religious sources, and Christian religious sources, which do not tell us too much, because by nature they are selective. You are dealing with a group of very important sources, which are the literary sources.

Now, you said that, as far as you have tested the *Babyloniaka*, you couldn't find there a line of evidence, I mean a continuous line, but only fragmentary data which may be related to Mithraism. Now, my question is, as we in Mithraic studies desperately need information, even those fragmentary data, can we use them as illuminating more of Mithraism?

BECK: The answer must, I think, be no, or only very very tentatively. An alleged parallel, an instance here, an instance there, in the romance paralleling some detail of the cult, are, I think, suspect. If one could prove that the novel is indeed a full-scale Mithraic allegory, then indeed we would have a major new store of evidence for the cult. I would suggest that the only points that one can use with any degree of safety are, first of all, this episode in the cave: I think one can say that Iamblicus and the Mithraists were playing with the same "topos", though what Iamblicus' purpose was, other than simply to spin a good tale, other than its narrative function, I don't know.

The other point I think one can take—and one can take this from the other novels too—is this concern with "Scheintod". You have there a literary motif that I think certainly parallels and expresses the same sort of sentiments, the same sort of concerns that the Mithraists expressed in their initiations, their "tests", and so on. By the way, a piece of evidence that I think is underplayed—one doesn't often see it in the scholarly literature—is that very strange ordeal pit at the Carrawburgh mithraeum on Hadrian's Wall (CIMRM 844)[1], where it seems the initiate was, in a sense, buried alive—and possibly roasted too, since a hearth is extremely close to this pit. So there you have a very radical form of ordeal in Mithraism.

BIANCHI: I would like to pose a question already hinted at by Dr. Roll. What is the setting in life of a romance or a novel concerned with some mysterical cult, but being at the same time for the general public? Granted—I am not sure—that this particular literary text is somehow connected with Mithraism, then we have to ask whether it was functional to the Mithraic religion, in the interest of initiates or would-be initiates, or whether it was perhaps a strange extrapolation from the mystery context, a kind of flight from its proper context into a world completely different; and what were the causes and circumstances for this very strange and impious flight?

BECK: If it was an allegory, one assumes that it was functional, that it was instructive of the course of the initiate, presumably through the grades, through his life, and maybe beyond, who can say? This would be Merkelbach's view; that these mystery texts were all functional, they were all written by insiders to the cults; that they had a message and teaching for the insiders in the cults, and that they were also opaque to outsiders, deliberately disguised in certain of their details.

---

[1] See I. A. Richmond and J. P. Gillan, *The Temple of Mithras at Carrawburgh*, Newcastle upon Tyne 1961, pp. 19 f.

Now there is one exception; the novel of Chariton, *Chaereas and Callirhoe*, simply cannot be made to fit any of the cults, and Merkelbach had a very ingenious answer to this problem. Chariton's novel, he said, was written by an outsider, a man who simply did not understand what the true function of these novels were. Chariton misread the novel tradition as straightforward romance written for the fun of it. He therefore wrote what is in fact one of the best of the primitive romances. As a story it is a good deal better than certain of the other, certainly much better than the *Ephesiaca* of Xenophon, and so on. The reason why it is a much better romance is that he wasn't encumbered with this functional purpose. From the standpoint of the mysteries, he didn't know what he was doing; he was simply writing a novel!

CONCETTA ALOE SPADA

ASPETTI SOTERIOLOGICI DEL CULTO DI JUPITER DOLICHENUS

Tra i culti orientali che si diffusero nel mondo occidentale nei secoli che vanno dal III a.C. al III-IV d.C., particolare interesse storico-religioso offre per gli studiosi quello di Iupiter Dolichenus[1].

Con tale nome Greci e Romani designavano il Baal siriaco originario di Doliche nella regione di Commagene[2] che, assimilato in età ellenistica a Juppiter Optimus Maximus, mantenne comunque l'appellativo etnico di Dolicheno[3].

Mentre le fonti antiche tacciono sul dio e sulle modalità del suo culto nella patria originaria dal periodo ittita fino alla nostra èra, notizie relative alla divinità in questione, ai suoi attributi e prerogative nonché al culto — dopo l'annessione della Siria ad opera di Vespasiano (71 d.C.) — si possono dedurre dalle varie e abbondanti fonti epigrafiche, archeologiche e monumentali.

L'esame della iconografia dolichena[4], comprendente numerosi motivi di interpretazione spesso ardua e incerta, è fondamentale per la conoscenza della personalità del Dolicheno. Nei monumenti figurati, dove accanto al dio occupano una posizione importante una divinità femminile sua paredra, indicata nelle fonti con l'appellativo di Juno Dolichena[5] e i due genî maschili in cui sono riconoscibili i Castores[6], Jupiter Dolichenus è rappresentato secondo un tipo iconografico assai caratteristico che riflette una certa romanizzazione degli elementi orientali originari. Sta di solito sul dorso di un toro, nell'atto di brandire una doppia ascia nella mano destra, mentre la sinistra stringe il fulmine. Egli, che indossa l'abbigliamento tipico dei generali romani — vale a dire una tunica a maniche corte ricoperta da una corazza, mentre un mantello scende talora dalle spalle[7] — si rivela come una divinità connessa essenzialmente col mondo dei militari e loro patrono e, specie all'epoca dei Severi[8] corrispondente al periodo di massimo splendore del culto, come protettore del potere pubblico e delle istituzioni imperiali.

Se comunque la personalità dello Jupiter di Doliche si qualifica nel senso suddetto, è pur vero che essa non si esaurisce in tale aspetto bellicoso e guerriero, al quale si connettono tra l'altro l'espressione grave e minacciosa del suo viso[9], l'immagine della vittoria[10] e la raffigurazione di corone[11] e palme[12] che talora lo accompagnano. Infatti, egli riceve nelle numerose iscrizioni pervenuteci varî appellativi, tra i quali quelli di *augustus*[13], *conservator*[14] ed *aeternus*[15] rimandano alla nozione di una divinità celeste e cosmica che presiede all'eternità del mondo ed alla sua stabilità[16]. Si tratta pertanto di un personaggio divino la cui dignità elevata è sottolineata dagli attributi *exsuperantissimus*[17] e *praestantissimus*[18], che acquista le dimensioni di un dio sommo dalle prerogative universali, cui competono le funzioni di κοσμοκράτωρ ed *omnipotens*, ossia regolatore e garante dell'ordine cosmico.

La ricerca che intendiamo intraprendere in questa sede si propone di illuminare un ulteriore aspetto della complessa personalità del Dolicheno, che è situabile anche nella categoria degli dei «sotēres»[19], considerati come guaritori, tutelari e garanti del benessere dei proprî fedeli, assai numerosi nel periodo ellenistico-romano sia tra gli dei tradizionali del paganesimo greco-romano sia tra gli dei orientali.

Infatti, tra le varie cause[20] che hanno determinato la diffusione in Occidente dei culti orientali, è stata addotta come preminente la loro capacità di offrire ai loro adepti garanzie di benessere per la vita presente e quella futura. Le divinità orientali si sarebbero presentate dunque alle popolazioni greche prima, romane e delle province dell'Impero poi, come particolarmente atte a soddisfare le loro esigenze spirituali e religiose, in quanto capaci di largire una forma di salvezza in questo mondo e anche nell'aldilà, meglio, per così dire, di quanto non lo fossero le rispettive divinità dei varî ambienti etnici.

La formula «pro salute», anche nel corrispondente greco ὑπὲρ σωτηρίας[21], contenuta nelle dediche al Dolicheno, indica che anch'egli appartiene di diritto ad una tale categoria, anche se rimane ancora da vedere che tipo di «salvezza» si attendessero i suoi fedeli.

Per cercare di dare una risposta a questo problema, ci dobbiamo servire unicamente del materiale epigrafico, la cui lettura e relativa interpretazione si rivela preziosa, data la mancanza assoluta di testimonianze di autori pagani o cristiani circa la religione dolichena.

Dagli scavi, che hanno portato alla luce importante materiale relativo al Dolicheno[22], risulta che il culto dello Jupiter di Doliche conobbe una diffusione paragonabile per ampiezza a quella del mitraismo; anzi si può notare che, come per il culto di Mithra, le regioni di maggiore diffusione corrispondono alle frontiere militari dell'Impero romano[23]. Ciò consente di individuare chiaramente una prima categoria di fedeli, identificabile con i militari appunto, i quali appellavano al carattere originario del dio, ma evidentemente erano sensibili alla sua qualità di protettore e trionfatore.

Pare allora legittimo ritenere che quando un militare, appartenente a qualisiasi rango dell'esercito, si rivolgeva al Dolicheno *pro salute sua*[24] o *pro se*[25], egli si attendesse dal dio una salvaguardia, una tutela, una protezione speciale nella battaglia come fine immediato, anche se non è da escludere *a priori* l'ipotesi che la richiesta si estendesse anche alla sorte *post mortem*. Tuttavia i documenti in nostro possesso non offrono indizi sicuri in tal senso; essi pertanto non ci autorizzano ad avanzare l'ipotesi dell'esistenza, nell'ambito del culto del Dolicheno, di una prospettiva escatologica, mentre numerose iscrizioni ci permettono di dire in che cosa consistesse il tipo di salute terrena richiesta e attesa. Infatti, le espressioni *pro reditu*[26], *pro salute et incolumitate*[27] *pro salute et victoria*[28] alludono all'idea di una salvezza che si precisa nel senso di una richiesta di protezione al dio, affinché questi garantisca il ritorno, l'incolumità, e la vittoria di chi, impegnato in battaglia o comunque esposto a continui pericoli, tema per la propria vita. La *salus* che il Dolicheno doveva concedere si caratterizza come una «sauvegarde concernant les circostances générales de la vie et, pour commencer, les questions de vie et de santé»[29]; in tale accezione essa poteva fondatamente essere richiesta da tutta la gamma dei fedeli del dio. Questa contemplava, oltre ai militari, anche altre categorie sociali[30]: persone di umili origini come mercanti[31], schiavi[32], affrancati[33], ma anche personaggi di condizione più elevata, tra cui magistrati municipali[34], cavalieri[35], legati[36], un procuratore della Dacia Porolissensis[37] e un personaggio consolare[38]. Ben attestata è inoltre la presenza dell'elemento femminile, che costituiva un gruppo assai rilevante specialmente nella comunità di Mauer-an-der-Url, da dove provengono numerosi *ex-voto* consacrati al Dolicheno da donne[39] per ringraziare il dio per la protezione accordata ai proprî familiari[40]. Dunque, se i benefici ottenuti dalla partecipazione al culto erano essenzialmente attese di salvaguardia e protezione, essi erano largiti non soltanto ai militari, ma verisimilmente a tutti gli individui impegnati quotidianamente a lottare contro le insidie, le difficoltà e i problemi inerenti alla vita *simpliciter*. Per dirla con le parole del Merlat, «la notion de victoire pourrait donc fort bien exprimer l'idée que le Dolichenus est une divinité propre à donner à l'homme des chances de succès, lorsqu'il s'agit de lutter contre les passions et les vices, et peut-être même d'assurer à l'âme des possibilités de survie»[41]. Se è necessario prendere le dovute cautele in merito all'esistenza di una prospettiva escatologica nell'àmbito della religione dolichena, sulla quale per la verità poco ci illuminano le fonti, accettabile per il resto è l'interpretazione dello studioso francese circa l'aiuto che il Dolicheno darebbe agli uomini per superare i momenti di difficoltà connessi con la sfera etico-morale. A tal proposito è opportuno citare quelle iscrizioni[42] — di cui due dedicate a Jupiter Dolichenus, l'altra alla sua paredra — in cui i nomi delle dedicanti, Iusta, Victura e Vera potrebbero essere «des adjectifs qui expriment des qualités morales»[43] particolarmente raccomandate dalle credenze religiose, oppure dei nomi «mistici» assunti dagli adepti in seguito alla eventuale «iniziazione» o più semplicemente alla partecipazione al rito.

Altri indizi utili a chiarire la personalità del Dolicheno e le prerogative ad esso pertinenti, ci vengono dall'esame di altri motivi ricorrenti nei monumenti figurati. Intendiamo riferirci a quei monumenti che nella raccolta del Merlat sono contrassegnati dai numeri 301 e 168, nel primo dei quali un albero carico di frutti è scolpito accanto ad un altare, mentre nel secondo l'albero che reca dei frutti (o dei fiori) è inserito in una scena complessa.

La presenza di questi motivi vegetali esprimerebbe l'idea dell'abbondanza e della fertilità di cui il Dolicheno sarebbe dispensatore. Una nozione del genere non è peregrina né inadatta al contesto generale del culto in questione; essa è pertinente all'antico Baal siriaco, se si pone attenzione agli attributi che lo accompagnano, vale a dire toro, folgore e bipenne. Secondo l'interpretazione del Merlat, essi sarebbero stati tipici dell'antico dio del temporale, della tempesta, della pioggia e del fulmine, in cui egli riconosce il prototipo del Dolicheno medesimo[44]. Un dio con tali prerogative si presenta con caratteri ambivalenti: distruttore, allorchè scatena una tempesta o un temporale causando danni alle colture, si trasforma in una divinità protettrice nella misura in cui la pioggia è benefica e portatrice di fertilità, di prosperità e di abbondanza. Ecco allora che la presenza degli alberi nei monumenti sopra ricordati si giustifica e si spiega in riferimento alle connessioni col livello ctonio-vegetale (e anche animale), sottolineate dalla presenza di una figura divina femminile (Iuno Dolichena). In tale quadro si situa il significato di due statuette scoperte nel santuario romano dell'Aventino, che rappresentano rispettivamente Silvano carico di frutti[45] e un genio con cornucopia[46]. Da ciò si ricava che tra i benefici richiesti al Dolicheno, appellanti a questo carattere precipuo del dio, c'erano fertilità del suolo e, in senso lato, prosperità e benessere.

Dalle considerazioni fin qui addotte, che ovviamente non pretendono di esaurire l'argomento, si vede come il complesso di idee che ruota intorno al Dolicheno, lungi dall'essere semplice e superficiale, nasconda una complessità difficilmente percepibile ad un rapido esame dei dati iconografici e monumentali in nostro possesso. Ad esempio, gli epiteti di *aeternus* e *conservator*, che accompagnano il Dolicheno nelle epigrafi romane rinvenute nel tempio romano dell'Aventino, insieme con le raffigurazioni dell'aquila[47] e degli astri (sole e luna)[48], nascondono un simbolismo profondo, a proposito del quale sarebbe interessante sapere se tutti gli adepti ne comprendessero il significato e le sfumature. Trattandosi infatti, per la comunità dell'Aventino — la cui datazione si pone nel II-III sec. — di un'associazione i cui membri erano in prevalenza dei civili, e che comprendeva persone di tutti i ranghi sociali, sia romani sia di origine orientale, ci si chiede: la qualità astrale e cosmica del dio faceva parte del patrimonio di credenze comune noto a tutti i fedeli (anche militari) o apparteneva soltanto a questa comunità? Inoltre, tale qualità era originaria del dio, oppure egli, per influsso dell'atmosfera religiosa e della temperie culturale caratterizzata dal fiorire di speculazioni astrali e cosmosofiche[49], aveva finito con l'assumere qualifiche che non gli erano proprie? Certo, la patria orientale del dio non era estranea a speculazioni di questo genere, e comunque a concezioni di tipo cosmico-astrale sono da connettere la folgore, che sicuramente fa parte del retaggio orientale del dio, e il globo, cioè l'universo sul quale egli regna nella sua qualità di κοσμοκράτωρ. Tuttavia, il fatto che gli aggettivi citati compaiano varie volte nelle iscrizioni romane e soltanto tre volte in quelle delle province, due in Dacia[50] e una in Britannia[51], ci suggerisce delle considerazioni.

Probabilmente, la confraternita dell'Aventino[52], da dove provengono peraltro le notizie più ampie intorno all'organizzazione dei fedeli e del sacerdozio del Dolicheno, poteva aver approfondito ed elaborato alcuni aspetti della teologia dolichena, speculando su questo carattere siderale e cosmico del dio. In altre parole, si può avanzare l'ipotesi che i fedeli non comprendessero pienamente o non fossero edotti in egual misura intorno al complesso dottrinale relativo al Dolicheno, per cui, a seconda della professione e del carattere della comunità religiosa di appartenenza, essi si rivolgevano al dio mettendo in luce di volta in volta il suo aspetto di protettore militare, o di dispensatore di fertilità e abbondanza o ancora le sue qualità cosmiche, adattandolo, per così dire, alle loro esigenze. L'esistenza di associazioni religiose è attestata a Carnuntum da una iscrizione che cita la *iuventus colens Iovem Dolichenum*[53], mentre un' altra, rinvenuta nel *Dolichenum* della medesima località, menziona dei *curatores*, uno *scriba* e due *sacerdotes*[54], e sempre da Carnuntum proviene una dedica posta da tale *Ulpius Amandianus candidatus numini*[55], il cui titolo è da comparare con quello che ricorre in una iscrizione da Brescia[56] e in quelle del santuario dell'Aventino[57].

Ma sono proprio le iscrizioni del tempio romano a fornire le notizie più ampie intorno all'organizzazione dei fedeli e alcune indicazioni relative al culto. Oltre ai titoli attestati a Carnuntum, a Roma si menzionano dei *patroni*[58] e dei *principes huius loci*[59], i quali erano probabilmente dei personaggi influenti all'interno della comunità, ma privi di attributi sacerdotali. Questi ultimi erano di pertinenza dei *sacerdotes*[60] e forse anche dei *candidati*[61], se si è concordi col Merlat a riconoscere in essi gli aspiranti al sacerdozio. Altri titoli che compaiono nelle iscrizioni romane sono quelle di *pater candidatorum*[62] e *notarius*[63], le quali erano probabilmente le cariche più elevate della gerarchia. Il primo termine, in cui è riconoscibile l'eco del *pater sacrorum* mitriaco[64], indica quasi certamente un personaggio di particolare autorità, connesso con i *candidati* e che probabilmente presiedeva e curava la loro eventuale «iniziazione» oppure abilitazione alla funzione sacerdotale. Il secondo termine invece designa un personaggio che, pur ricoprendo una carica di importanza rilevante, non assolveva uffici e mansioni prettamente sacerdotali; si tratterebbe pertanto di una specie di direttore, che presiede al funzionamento regolare della comunità. Cariche più modeste dovevano essere quelle ricoperte dal *curator tempuli*[65], che si occupava dell'organizzazione materiale del santuario, e dei *lecticari(i) dei*[66], incaricati del trasporto della *lectica* con le immagini divine durante la processioni sacre, mentre lo *scriba*[67] fungeva da segretario registrando gli atti e le donazioni, sulle quali si reggeva l'esistenza della comunità.

Il termine usato per indicare i semplici fedeli era *colitores*[68], laddove *fratres*[69] si definivano invece i membri della collettività, accomunati nella fede da un vincolo di fratellanza, secondo un concetto frequente negli altri culti orientali (come il mitraismo).

Siamo dunque in presenza di un'organizzazione complessa, gerarchicamente strutturata, all'interno della quale ciascuno aveva, a seconda del grado, dei compiti ben precisi durante le celebrazioni cultuali, sulle quali è possibile avanzare delle congetture sulla base dei dati epigrafici e dei reperti archeologici.

Una pratica abbastanza diffusa nel rituale dolicheno doveva essere quella relativa ai banchetti liturgici, in uso presso altre religioni di origine orientale, la quale parrebbe attestata dalla presenza del termine *sportulae*[70] e da locali all'interno dei santuari chiamati *triclinia*[71] o *cenatoria*[72]. Naturalmente, non sappiamo in che cosa consistessero esattamente tali banchetti, chi dei membri della collettività vi partecipasse e quale fosse il pasto consumato. Si può supporre che i commensali si cibassero delle carni del toro, animale connesso col Dolicheno, dopo averlo sacrificato al dio stesso, ma non sappiamo in quale momento del rituale ciò si inserisse; se fosse connesso, ad esempio, col momento dell'«iniziazione» dei candidati, ed eventualmente a che punto questa si inserisse, oppure se tale pasto comunitario veniva consumato a conclusione della celebrazione rituale. Condizione preliminare per partecipare era forse che i fedeli si sottoponessero a dei riti a carattere lustratorio, la cui esistenza nel rituale dolicheno pare accertata dalla menzione di un *tetrastylum nymphaeum* in un'iscrizione del santuario dell'Esquilino[73], identificato nelle rovine del tempio romano, che trova riscontro anche nel santuario dell'Aventino e in quello di Pfünz in Rezia[74]. Inoltre è importante notare che alcuni santuari, tra cui quelli di Saalburg, Zeugmantel e Pfünz, erano costruiti in prossimità di pozzi, di cisterne, o comunque di sorgenti acquifere, il che doveva essere dettato da necessità cultuali, verosimilmente pratiche lustratorie che dovevano porre gli individui in uno *status* di purità rituale che li abilitava a partecipare al seguito dei riti medesimi. Il complesso cerimoniale dolicheno prevedeva inoltre una processione, almeno per la comunità dell'Aventino, dove è attestata la carica di *lecticarius dei*, mentre le placche triangolari votive[75], veri e propri *Kultbilder*, potrebbero essere state usate in circostanze analoghe. Nel corso di queste processioni venivano portate anche quelle offerte votive che raffiguravano la mano, generalmente destra, del Dolicheno, che, a differenza di quella di Sabazio, mostra la palma aperta e le dita distese in un gesto che allude probabilmente al carattere benefico e soccorrevole della divinità. Significativa è la mano proveniente da Myszkow[76], che tiene una vittoria posata sul globo a significare la potenza che il dio esercita sul livello cosmico.

Infine, occorre accennare all'esistenza di pratiche oniromantiche ed oracolari suggerite dalle formule imperative del tipo *ex iussu*[77], *ex praecepto*[78], *ex viso*[79], *ex visu*[80], *monitu*[81] o *somno monitus*[82]. Le dediche in cui si leggono tali formule indicano che esse venivano poste al seguito di ordini, di visioni o di sogni nel corso dei quali era il dio stesso che si manifestava comunicando la sua volontà e ammonendo il dedicante a porre le offerte. Talvolta il contenuto del sogno o dell'apparizione era un oracolo che veniva espresso con delle lettere dell'alfabeto. Esistono difatti delle epigrafi contenenti una serie di alfabeti[83], alla fine dei quali si legge la formula *ex visu*, che allude appunto alla visione del dio, mentre il κελεύσαντος τοῦ θεοῦ che chiude la serie alfabetica di Napoli[84] suggerisce piuttosto l'idea di un comando divino.

Se tali alfabeti, «utilisés à la confection d'oracles, un prêtre ou le fidèle lui-même composant une suite de mots à l'aide de lettres pointées à l'aveuglette sur la plaque inscrite»[85], avessero valore magico, apotropaico, mistico o oracolare è senz'altro difficile da stabilire; tuttavia i serpenti che vediamo nell'iscrizione alfabetica di Pozzuoli, che il Merlat peraltro inserisce tra i monumenti di attribuzione incerta, ne indicano chiaramente il valore profilattico[86].

In conclusione possiamo dire che l'indagine fin qui condotta ha dato risultati piuttosto scarsi per quanto riguarda lo scopo che ci eravamo proposti di esaminare: quello di precisare sotto il profilo fenomenologico il tipo di culto prestato allo Jupiter di Doliche, al fine di poterlo inserire in una categoria storico-religiosa ben precisa.

Infatti, la menzione del *pater*, anzi del *pater candidatorum*, e la presenza dei *candidati* nella confraternita dell'Aventino sono insufficienti per supporre l'esistenza di un rituale a carattere iniziatico-misterico. Certo, il riferimento ad un luogo di culto e ad una classe sacerdotale preposta ad esso, insieme con una serie di atti rituali istituzionalizzati, ci suggerisce la suggestiva e affascinante ipotesi che i riti celebrati per l'antico Baal siriaco fossero celebrati nella forma di «misteri». Manca, è vero, il riferimento esplicito ad una componente qualificante i riti di mistero, vale a dire l'esoterismo, ma esso difficilmente potrebbe trasparire dalle fonti in nostro possesso, data la loro particolare natura. Quanto all'iniziazione, essa potrebbe essere supposta ampliando l'uso del termine *candidati* non agli aspiranti al sacerdozio, ma più in generale a quanti intendessero partecipare ai «misteri».

Naturalmente, siamo in un terreno su cui è particolarmente difficile procedere, e che richiede cautela nella interpretazione dei dati. Tuttavia, la religione dolichena, per la complessità dei suoi riferimenti, doveva senz'altro soddisfare le esigenze spirituali dei propri fedeli nella misura in cui contemplava una «soteriologia». La quale non implica necessariamente il riferimento ad una prospettiva ultraterrena e propriamente escatologica, prova ne sia il fatto che essa era assente dal complesso misterico greco di Samotracia[87], dove piuttosto si insiste sul concetto della salvaguardia dai pericoli e soprattutto dai pericoli del mare[88]. Parallelamente, nel complesso religioso connesso col Dolicheno esisteva una soteriologia che coinvolgeva il livello terreno e in cui la salvezza si qualifica come una salvaguardia, una protezione largita dal dio ai propri fedeli, i quali proprio in virtù della partecipazione al culto nutrivano fondate speranze e garanzie di successo, oltre che di abbondanza, di prosperità, benessere e sicurezza in questo mondo.

NOTE

[1] Per le notizie essenziali su tale divinità si vedano: J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain. I. Les provinces latines. tome II. Les cultes orientaux*, Paris 1911, pp. 36-72; Fr. Cumont, s.v. Dolichenus in *P.W.R.E.* (9), coll. 1276-1281; A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, New York 1964 vol. I, pp. 604-633.

[2] Il toponimico Commagenus, che ricorre in talune iscrizioni (cfr. P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris 1951, nn. 27, 29, 127, 195), non sarebbe «autre qu'une variété nouvelle de la figure de Jupiter Dolichenus, une «réédition» plus «nationale» de Baal de Doliche, devenu, avec les temps, de plus en plus universel. Le culte de deus Commagenus a été utilisé — et peut-être élaboré — par les prêtres de Dolichenus en vue de répandre celui de Jupiter Dolichenus», secondo le conclusioni di K. B. Angyal-L. Balla, Deus Commagenus, in «Acta Classica Univ. Scient. Debrecen» VIII, 1972, pp. 89-94.

[3] Anche in alcune varianti: Dolcenus, Dolchenus, Dolecenus, Dolechenus, Dolichinus, Dolocenius, Dolocenus, Δολοχηνός, Dolochenus, Dolochinus, Dulcenus, Dulchenus, Dulicenus, per i quali si veda *Rép.*, Indices, p. 399 sg.

[4] Per essa si veda P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960, pp. 31-51.

[5] *Ibid.* p. 35 sg.

[6] *Ibid.* pp. 36-40.

[7] *Ibid.* pp. 31-35.

[8] Cfr. le espressioni *pro salute imperatoris.*

[9] *Rép.* nn. 83 pl. V, 3; 123 pl. X, 2; 185 pl. XIX; 206, pl. XXII, 1.

[10] *Rép.* nn. 65, 77, 123, 153, 262, 316, 322, 346 (come figura); nn. 67, 88, 89, 151, 152, 173, 323 (statuette indipendenti).

[11] *Rép.* nn. 65, 123, 152, 153, 173, 222, 262, 316, 322, 333, 346.

[12] *Rép.* nn. 65, 123, 153, 322, 346.

[13] *Rép.* nn. 245, 287.

[14] *Rép.* nn. 192, 195, 204, 205, 302.

[15] *Rép.* nn. 27, 28, 192, 195, 200, 204, 273, 346, (356?).

[16] All'idea di stabilità sono connessi i due personaggi maschili analoghi e simmetrici che, sulla scia del Cumont, si é ormai concordi di identificare con i *Castores conservatores* i quali, come appunto precisa l'epiteto che li accompagna nelle epigrafi, esprimono la nozione stabilizzatrice del loro dio. Castor inoltre ricorre varie volte nell'onomastica dolichena (*Rép.* nn. 11, 15, 73, 80, 378). Sul problema relativo a tali personaggi si veda Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942 (Rist. Anast. 1966), pp. 93 sgg.; P. Merlat, Orient, Grèce, Rome, un exemple de syncrétisme? Les «Castores» dolichéniens, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958, Paris 1960, pp. 77-94.

[17] *Rép.* n. 251.

[18] *Rép.* nn. 200, 202.

[19] Per la nozione di σωτηρία nel mondo tardo-antico si veda P. Wendland, Σωτήρ in «Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft» (1904) pp. 335-353; O. Höfer, s.v. Σωτήρ, in Roscher, *Myth. Lex.*, IV (1909-1915) coll. 1247-1272; F. Dornseiffs, s.v. Σωτήρ, in *P.W.R.E.*, (54, 1927) coll. 1211-1221; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955, vol. I, pp. 414 sgg.; vol. II, pp. 154-185.

[20] Sulle ragioni più profonde della diffusione dei culti orientali si veda il I capitolo dell'opera del Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1928.

[21] *Rép.* nn, 3, 15.

[22] Sul materiale, rinvenuto nel santuario di Brigetio, scavato nel 1899, si veda István Tóth, Ornamenta Iovis Dolicheni, in «Acta Classica Univ. Scient. Debrecen», IX, 1973, pp. 105-109.

[23] Uno studio su questo argomento è stato pubblicato da M. P. Speidel, *The religion of Juppiter Dolichenus in the roman Army*, Leiden 1978 (E.P.R.O., 63). Sulla diffusione della religione dolichena si vedano anche: E. and J. R. Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, Leiden 1965 (E.P.R.O., 6) pp. 55-73; L. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie supérieure*, Leiden 1966 (E.P.R.O., 7) pp. 37-52; E. Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden 1974 (E.P.R.O., 40) pp. 305-315; e inoltre M. Tatscheva-Hitova, Geschichte des Dolichenuskultes in Moesia inferior und in Thracia, in «Klio». Beiträge zur Alten Geschichte. Heft 1, 1976, Band 58, pp. 25-40.

[24] *Rép.* nn. 28, 33, 68, 83, 114, 195, 197.

[25] *Rép.* nn. 71, 76, 157, 159, 162.

[26] *Rép.* n. 284.

[27] *Rép.* n. 286.

[28] *Rép.* n. 284.

[29] P. Merlat, *op. cit.* p. 104.

[30] Cfr. P. Merlat, *op. cit.*, pp. 25-28.

[31] *Rép.* nn. 8, 26, 33, 231, 232, 311.

[32] *Rép.* nn. 54, 219, 220.

[33] *Rép.* nn. 3, 182, 190, 226, 244, 260, 261, 354, 370; due *liberti* (nn. 191 e 352) figurano come funzionari imperiali.

[34] *Rép.* nn. 63, 64, 83, 153, 259, 266.

[35] *Rép.* nn. 200, 221, 222.

[36] *Rép.* nn. 269, 286, 344.

[37] *Rép.* n. 20.

[38] *Rép.* n. 251.

[39] *Rép.* nn. 155, 158, 160, 161.

[40] *Rép.* n. 156.

[41] P. Merlat, *op. cit.* p. 46.

[42] *Rép.* nn. 158, 160, 161.

[43] *Rép.* p. 144.

[44] P. Merlat, *op. cit.* pp. 54-80.

[45] *Rép.* n. 180 pl. XVII, 2.

[46] *Rép.* n. 207.

[47] Sul significato dell'aquila si veda P. Merlat, *op. cit.* pp. 40-42. (Cfr. *Rép.* nn. 23, 35, 66, 123, 143, 147, 185, 242, 313, 315).

[48] Per il loro significato nei monumenti (cfr. *Rép.* nn. 23, pl. II, 1; 65 pl. IV, 2; 66, pl. IV, 3; 143, pl. XI, 3; 152, pl. XIII; 153, pl. XIV; 172 fig. 34; 206, pl. XXII, 1) si vedano le pp. 43 sgg. del volume del Merlat.

[49] Si vedano a tal proposito i volumi del Cumont, *Le symbolisme, op. cit.* e Id., *Lux perpetua*, Paris 1949.

[50] *Rép.* nn. 27, 28.

[51] *Rép.* n. 273.

[52] Il culto dolicheno praticato sull'Aventino non manca di aspetti sincretistici (Cfr. *Rép.* n. 185: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Dolicheno Serapi et [Isidi I]unoni)*. L'accostamento del Dolicheno alle divinità egiziane è spiegato dal Merlat in riferimento alla loro comune qualità di divinità dell'Universo. Cfr. P. Merlat, Jupiter Dolichenus, Sérapis et Isis, in «Revue Archéologique» XXVII, 1917, VI^{e} série, pp. 10-31. Sempre in relazione alla qualità cosmica del Dolicheno, ad Apulum il dio appare associato alla Dea Syria Magna Caelestis. Per questo si veda I. Berciu-A. Popa, I.O.M. Dolichenus et Dea Suria Magna Caelestis à Apulum, in «Latomus» XXIII, 1964, pp. 473-482.

[53] *Rép.* n. 121.

[54] *Rép.* n. 113.

[55] *Rép.* n. 108.

[56] *Rép.* n. 250.

[57] Esse sono state pubblicate da A. M. Colini, Le iscrizioni del Santuario Dolicheno scoperto sull'Aventino, in «Epigraphica» I, 1939, pp. 119-141.

[58] *Rép.* nn. 192, 194, 202. Da notare che in due casi un *patronus* è insieme *candidatus.* (*Rép.* nn. 195 e 200).

[59] *Rép.* n. 200.

[60] *Rép.* Indices, p. 428.

[61] *Rép.* nn. 192, 194, 195, 200, 201, 202.

[62] *Rép.* nn. 192, 194, 195, 200.

[63] *Rép.* nn. 199, 200.

[64] Su questa figura all'interno della gerarchia iniziatica mitriaca si veda C. Aloe Spada, Il *leo* nella gerarchia dei gradi mitriaci, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae.* Atti del seminario internazionale su «La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia» Roma e Ostia 28-31 marzo 1978, Roma-Leiden 1979 (E.P.R.O., 80), pp. 639-648.

[65] *Rép.* n. 113, 200.

[66] *Rép.* nn. 194, 200.

[67] *Rép.* n. 113, 198.

[68] *Rép.* n. 200.

[69] *Rép.* nn. 73, 192, 200.

[70] *Rép.* n. 11.

[71] *Rép.* nn. 128, 231.

[72] *Rép.* nn. 146, 263.

[73] *Rép.* n. 224.

[74] Per l'esame dei santuari dolicheni si rimanda al relativo capitolo dell'opera del Merlat, *cit.* pp. 129-167.

[75] Si tratta di piastre di bronzo o d'argento a forma di triangolo isoscele ornato dell'immagine del dio, accompagnato talora dalla dea, da figure accessorie e simboli diversi. «En tout cas, la hampe et son support révèlent des monuments d'une destination plus précise et d'un rôle plus important que ceux qui reviennent à de simples ex-voto: ils apparaissent à la fois comme les attributs et les symboles de la divinité» (E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955, p. 39).

[76] *Rép.* p. 38, fig. 8.

[77] *Rép.* nn. 49, 73, 149, 151, 183, 197, 198, 250, 258, 272, 296, 299, 319.

[78] *Rép.* nn. 37, 192, 195, 199, 200, 204, 205, 230, 268.

[79] *Rép.* nn. 114, 247.

[80] *Rép.* n. 110.

[81] *Rép.* n. 269.

[82] *Rép.* n. 37. In questa dedica e nel n. 290, Jupiter Dolichenus compare associato ad Esculapio, divinità guaritrice, su ammonizione del quale viene posta la dedica da *Veturius Marcianus veteranus legionis XIII Geminae.*

[83] *Rép.* nn. 110, 119, 240, 253, 365.

[84] *Rép.* n. 253.

[85] P. Merlat, *op. cit.* p. 209.

[86] *Rép.* n. 365.

[87] Sulla problematica relativa ai culti misterici si veda G. Sfameni Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979. Sulla diffusione del culto dei Cabiri, B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950; Una raccolta completa delle testimonianze letterarie in Naphtali Lewis, *Samothrace I, The Ancient Literary Sources*, New York 1958.

[88] Cfr. Aristofane, Pace vv. 276-279; Schol. in Pacem v. 277 (ed. Dübner p. 179); Diodoro Siculo, V, 49, 5.

C. GIUFFRÈ SCIBONA

ASPETTI SOTERIOLOGICI DEL CULTO DI SABAZIO

Tra i vari culti orientali cui si apre il mondo ellenistico-romano in un'era suggestivamente definita *age of anxiety*[1], quello di Sabazio costituisce per lo studioso un problema tanto difficile quanto stimolante. Difficile, perchè questa divinità traco-frigia[2], nella sua lunga e complessa storia, ha intrecciato, in maniera talora indissolubile, i suoi caratteri originari con quelli di altre divinità e altri ambienti religiosi; stimolante, perchè questo culto ci pare un punto di osservazione privilegiato per cogliere il configurarsi di alcuni aspetti della religiosità popolare nel mondo antico e per seguire lo svolgersi dei momenti successivi della storia di una religione che, da naturistica ed orgiastica, sotto l'influsso orfico, assume una forma misterica e forse anche misteriosofica.

L'incontro di questa divinità con il Dio degli Ebrei della diaspora, sottolinea gli aspetti etici di Sabazio, ed accentuandone l'elevatezza (identificazione con *Hypsistos*) ne promuove il culto presso varie comunità di pagani, in quelle forme enoteistiche che erano tipiche della religiosità di quest'epoca. Le numerose mani bronzee[3], oggetti tipici del culto del dio, e le immagini cariche di simboli lo mostrano come divinità cosmica e pantea. Se fosse poi verificabile l'ipotesi che Leisegang[4] fonda sulla comparazione tra un monumento, a quanto pare, orfico, ed il rilievo sabaziaco di Coloe, ci troveremmo dinanzi ad una particolare evoluzione di questo culto in senso gnostico: e giova ricordare che proprio in Frigia fiorì la setta gnostica degli Ofiti, che ponevano in primo piano la figura del serpente.

Giunto verosimilmente in Frigia attraverso l'invasione tracia degli inizii del primo millennio, questo dio dal carattere forse originariamente solare[5], assunse probabilmente le forme orgiastiche e frenetiche della religione di Cibele e Attis, che gli saranno spesso associati nei monumenti cultuali. In Grecia Sabazio appare alla fine del V sec. a.C.[6] I ceramisti attici avevano creato, a quanto pare, un tipo greco di Sabazio, nella figura di un Dioniso barbuto e coperto di una lunga veste orientale, tipo che già Curtius[7] aveva identificato in una statua che porta nella veste la curiosa iscrizione *Sardanapalos* e che appare associato a Cibele nella suggestiva scena orgiastica nel cratere polignoteo della necropoli di Valle Trebba (440-430 a.C.). Che il culto del dio fosse guardato in Atene con sospetto e addirittura derisione dalle classi più colte risulta in maniera abbastanza coerente dalle testimonianze — tra le altre — di Aristofane e Demostene. Dal dialogo scherzoso di due servi, fedeli di Sabazio, nelle *Vespe*[8] si evince il carattere oracolare del dio, che si manifestava infondendo il sonno e nei sogni. Così ancora negli *Uccelli*[9] Cibele e Sabazio vengono invocati insieme come divinità del fantastico regno degli Uccelli, e nella *Lisistrata*[10] il *proboulos*, mandato con una schiera di arcieri a stanare le donne dall'Acropoli, ne critica le ridicole pratiche religiose rivolte a Sabazio e ad Adone. Ma quello che costituisce un vivace e «parlante» affresco della religiosità popolare dell'Atene del IV secolo è la preziosa testimonianza di Demostene[11]: ἀνὴρ δὲ γενόμενος, τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἄλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν· «Ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον», ἐπὶ τῷ μηδένα πώποτε τηλικοῦτ' ὀλολύξαι σεμνυνόμενος· ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λευκῇ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν Εὐοῖ Σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος «Ὕης Ἄττης, Ἄττης Ὕης», ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν καὶ κιττοφόρος καὶ λικνοφόρος καὶ τοιαῦτ' ὑπὸ τῶν γρᾳδίων προσαγορευόμενος, μισθὸν λαμβάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα ἐφ 'οἷς τίς οὐκ ἂν ὡς ἀληθῶς αὑτὸν εὐδαιμονίσειε καὶ τὴν αὑτοῦ τύχην;

Da essa risultano vari elementi fondamentali alla caratterizzazione di questo culto: culto mistico e orgiastico in duplice forma, misterica e pubblica. L'una non meno che l'altra attraeva nei suoi aspetti esotici il popolo e scandalizzava i benpensanti. La forma misterica presenta poi diversi elementi specifici che la qualificano in un senso del tutto particolare. Vediamo una struttura iniziatica notturna, che comprendeva insieme ad antichi elementi traci, comuni al culto dionisiaco (presentare la pelle di cerbiatto ed il cratere, evidentemente colmo di qualche bevanda inebriante), elementi più recenti e di profondo interesse storico-religioso, perché ci mostrano che questo culto, giunto in Grecia, era entrato nell'orbita di quella grande e popolare corrente religiosa che fu l'orfismo. Così la lettura di testi sacri, ma anche e soprattutto il rito di purificazione, nel quale il coprire gli iniziandi di terra e poi di crusca bianca equivaleva simbolicamente a seppellirli e a renderli cadaveri, prima che essi, alzandosi da terra (risorgendo quindi a nuova vita), pronunziassero la formula che concludeva il *katharmós* e precedeva l'atto centrale e più esoterico dell'iniziazione: il contatto diretto con il dio in forma di serpente, che realizzava la teomorfosi dell'iniziato. Nel chiederci che tipo di salvezza si prospettasse a questi fedeli di Sabazio, giova considerare che il tono di Demostene, come già quello di Aristofane, non è diretto solo contro l'esotismo delle forme cultuali di questa divinità, proveniente da una cultura posta tradizionalmente in posizione antitetica rispetto a quella greca[12], ma anche e soprattutto contro il fatto che essa aveva polarizzato intorno a sè alcune di quelle pratiche mistiche popolari che perseguivano una soteriologia escatologica opposta alla religiosità greca. E il quadro di una religiosità popolare in cui pratiche mantiche si mescolano ad atti iniziatici ed orgiastici per perseguire una forma particolare di salvezza, si completa anche con la notizia che Eschine, corifeo e sacerdote del tiaso sabaziano, apparteneva, a quanto pare[13], ad una famiglia che praticava ereditariamente in Attica l'attività mantica, e la cui tomba era contrassegnata dal simbolo di un'aquila con il serpente, animali sempre presenti nelle figurazioni del culto ellenistico-romano di Sabazio. Tutto richiama in questo contesto quell'aspetto popolareggiante dell'orfismo che già induceva Platone[14] a sottoporre a critica quei «vaganti ed indovini» che purificavano individui e città adducendo i libri di Orfeo e Museo.

La formula mistica pronunziata dagli iniziati alla fine del *katharmós* (Ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον) dev'essere banalmente intesa come a sottolineare il passaggio attraverso l'atto fondamentale dell'iniziazione, o non conclude e sottolinea piuttosto l'atto simbolico della morte dell'iniziato, che, purificando la sua anima, è sfuggito al male e si prepara al meglio, al contatto cioè intimo e diretto con la vita divina? Se è vero infatti che la formula ci è attestata nel cerimoniale nuziale ad Atene[15] è ancor più significativo che tutta una terminologia nuziale[16], già in età antica, in testi letterari come in epigrafi tombali, fa riferimento alla morte come a nozze con le divinità infere. Ci troveremmo allora dinanzi ad una prospettiva salvifica di tipo escatologico, che si qualifica nel senso dialettico di un «male» cui si sfugge ed un «meglio» che si acquista. Se uno dei termini di questa prospettiva (il meglio) si potrà mostrare nella forma di una beatitudine di tipo dionisiaco, documentata in età più tarda, l'altro, che darebbe un significato misteriosofico a tutto il rito, è difficile da chiarire e potrebbe spiegarsi solo con il colore «orfico» di tutta la cerimonia iniziatica.

Ma la questione dei rapporti del culto di Sabazio con l'Orfismo, in tutto il corso della sua storia, ci conduce in un campo di problemi che, per la particolare qualità delle testimonianze e per la tradizionale «vivacità» delle polemiche, vanno, per così dire, «maneggiati» con la più grande delicatezza e prudenza. Lo stato dei fatti non ci permette tuttavia di esimerci da questa ricerca, anche se, in questa sede, avanzeremo solo alcune ipotesi.

Che i fermenti di quella religiosità orfico-misteriosofica abbiano profondamente intriso il culto di Sabazio, emerge da tutta una serie di indizi che culminano nella nota testimonianza di Giamblico[17], il quale attribuiva alle pratiche di quel culto la funzione di purificare le anime e sciogliere i vincoli delle «antiche colpe». Ma se anche questa potesse considerarsi una isolata e tarda speculazione filosofica, un eccessivo scetticismo non deve e non può permetterci di ignorare altri fatti significativi.

Come è noto, il rito, tipicamente trace, del culto di Sabazio, espresso nella formula mistica del «dio attraverso il seno» (ὁ διὰ κόλπου θεός), riferita da Clemente Alessandrino[18], si proiettò su un mito di chiara provenienza orfica: quello della seduzione di Deo (= Demetra), per il quale Zeus, in forma di toro, si sarebbe unito alla madre Deo generando Persefone e successivamente, unitosi a Persefone in forma di serpente, avrebbe generato Dioniso in figura di toro (da cui il *symbolon* mistico: ταῦρος πατὴρ δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων).

Questa frase esprime chiaramente l'identità e dunque l'unità del genitore e del generato secondo una tendenza monistica che ancora una volta richiama la spiritualità orfica. L'esistenza di questa diade e di una «vicenda» mitologica che la riguardava, la quale si trova alla base della teologia e della prassi del culto di Sabazio e probabilmente porterà la storia del culto a sviluppi ulteriori, mi pare possa ritenersi fondata dalla corrispondenza abbastanza precisa di alcuni testi con altrettante risultanze archeologiche. Mentre infatti, come si è detto, i ceramisti attici della seconda metà del V sec. a.C. oscillano tra due tipi di Dioniso[19], l'uno barbuto e abbigliato all'orientale, l'altro giovanile ed imberbe, in età più tarda (II-III sec. d.C.) l'arte funeraria romana ci mostra il singolare persistere dei due tipi, nei quali, come è stato efficacemente dimostrato da R. Turcan[20], sono da riconoscersi Zeus-Sabazio e Dioniso, il padre ed il figlio; ora, secondo un misterioso λόγος[21] riferitoci dal retore Aristide, «Zeus e Dioniso sarebbero una sola divinità»[22]. Ci troviamo dinanzi ad una speculazione di tipo orfico che, enunciata qui in forma filosofica, faceva riferimento al mito già esposto dell'incontinenza di Zeus ed alla formula esprimente nell'identità del toro e del serpente la mistica unità del padre e del figlio. Tale mito era sorto sotto l'influsso di uno dei culti «barbari» che si erano innestati nell'antica e popolare *humus* orfica, trovando terreno fecondo per le spinte mistiche che portavano seco. Così la percezione della diade padre-figlio è presente nella nota testimonianza di Diodoro: Μυθολογοῦσι δέ τινες καὶ ἕτερον Διόνυσον γεγονέναι πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου. Φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπό τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον[23]; di piú, essa viene aumentata nell'interpretazione accademica di Cicerone[24].

Nel momento culminante dell'iniziazione quale ci è descritto da Clemente Alessandrino, il contatto carnale dell'iniziando col dio attuava dunque in lui una sorta di teomorfosi, come risulta anche dall'epiteto di σαβοί[25] dato agli iniziati. È un contatto diretto e materiale che ben si inquadra nelle forme di una religiosità nella quale aspetti mistici si univano, in una mescolanza suggestiva e risibile agli occhi degli intellettuali, ad elementi magici e di sapore estremamente popolare.

Ma Sabazio, oltre che nella vicenda dei suoi rapporti con Dioniso e l'orfismo, anzitutto in Frigia e poi anche in altre province dell'Impero romano, ci si mostrerà anche altrimenti con caratteri che ne rivelano l'avvenuta assimilazione a Zeus, il cui nome precede quasi sempre, nelle iscrizioni, quello del dio. Come tale egli assume l'attributo dell'aquila, alla quale però è quasi sempre associato il serpente. Il culto mantiene, accanto a quella pubblica, la forma misterica, come è attestato da diverse iscrizioni[26], mentre diverse comunità di sabaziasti appaiono organizzate in gerarchie sacerdotali. Già i monumenti epigrafici attestano una molteplicità di epiteti (*kyrios*[27], *hagios, paternus*, πανκοίρανος, forma poetica di παντοκράτωρ) che lo qualificano come dio sommo. Ma per comprendere l'evoluzione della teologia del dio giova piuttosto esaminare i monumenti figurati, in cui appaiono fondamentalmente due tipi iconografici: il primo mostra Sabazio in costume frigio, associato spesso a Cibele e circondato da una miriade di simboli che ne attestano il carattere di divinità pantea e cosmica; l'altro assimila il dio al tipo iconografico di Iuppiter, talora nudo, con aquila e folgore o abbigliato all'occidentale, come nel rilievo di Coloe (Lidia) del 101 d.C.[28], che un'iscrizione dichiara fatto in occasione dell'installazione di una statua di culto del dio. Un esempio notevole del primo tipo è dato dalla placca di bronzo proveniente da Roma o da quella di Berlino in cui Sabazio è associato nel culto a Cibele. Ma la più interessante è certamente quella trovata in una necropoli presso Ampurias in Spagna[29]. In essa, al centro, troneggia Sabazio in costume frigio, con la mano destra alzata nel gesto caratteristico della *benedictio*, e, nella sinistra, una lunga asta su cui poggia una mano; ai lati due alberi, alludenti alla sua natura di dio della fecondità vegetale, mostrano tutta una ricca simbologia: l'uno è un albero di pino carico di pigne, sul cui tronco si avviticchia il serpente, l'altro, rivestito di bende, lascia scorgere, sorgente dalla sua chioma, un'immagine coronata di Dioniso. La presenza della figura di Dioniso nel culto di Sabazio si inquadra in quanto si è già detto a proposito dei rapporti tra le due divinità. Essa, chiaramente distinta da quella di Sabazio, è attestata anche altrove in documenti epigrafici d'età romana, per esempio nella seguente iscrizione apposta su un'ara trovata nella città romana di Belalis Major (Tunisia): *ex iusso Iov(is)/Zabazi(i)/ara posit(a) Libero Patr(i)/cura/M(arci) Oppi(i) Vitali*[30], dove l'espressione *ex iusso* allude ad un comando oracolare di Sabazio, rivolto al fedele per la costruzione di questo monumento secondo un tipo di comportamento del dio cui abbiamo in parte accennato.

Ma per tornare alla placca di Ampurias, noteremo ancora che alle basi ed in corrispondenza delle radici dei due alberi sono raffigurate, come sotto una volta di grotta, due scene enigmatiche su cui si è a lungo discusso. La prima, estremamente singolare, presenta una figura femminile dinnanzi ad un oggetto che Ch. Picard[31] ha riconosciuto come un idolo «a violino»; l'altra, presente anche in altri monumenti del culto di Sabazio, mostra un personaggio di donna recumbente con un bambino in grembo, sormontata da un uccello.

Si può dire che tutta la teologia sabaziaca si squaderni in questa placca affollata di personaggi e simboli. Mentre alcuni di essi risultano chiari, come il serpente avviticchiato all'albero, i simboli vegetali, gli strumenti liturgici e iniziatici, come pure la figura di Dioniso e quella di Hermes in qualità di psicopompo, per altri possono essere avanzate solo delle ipotesi: così il personaggio della *kourotrophos*, presente anche alla base di alcune mani sabaziache, potrebbe identificarsi a Persefone con Dioniso Zagreo. Si può notare inoltre che mentre la figura di donna della prima scena è accompagnata dalla tartaruga e dalla lucertola, tipici simboli ctonii presenti in diversi altri monumenti di Sabazio, l'altra è accompagnata dalla figura dell'uccello: ciò indurrebbe a pensare ad un riferimento ai due aspetti fondamentali del dio: quello ctonio, per così dire «dionisiaco», e quello celeste, relativo a Zeus; una totalità, insomma, che appella al carattere teopantistico di Sabazio. Sotto uno dei due alberi della placca si mostra ancora la figura di un altare con cratere, sormontato da due aste che portano in cima un oggetto tipico del culto di Sabazio: le mani atteggiate nel gesto della *benedictio*. Tali mani, rimasteci in numero molto rilevante, portano sul dorso vari attributi del dio (serpente, lucertola, tartaruga, aquila) e talora anche, nel palmo, l'immagine dello stesso Sabazio, mentre alla base del polso è visibile la medesima immagine della *kourotrophos* della placca di Ampurias. Esse rappresentano, come ha dimostrato Blinkenberg[32], non la mano del fedele, ma quella del dio, e, come traspare dalla placca di Ampurias e da altri monumenti, hanno tra l'altro anche una funzione liturgica: venivano usate cioè nelle cerimonie del culto come segno distintivo del dio, quasi magicamente efficace. Questa interpretazione dell'atto della *benedictio*, data da Blinkenberg, è stata rigettata da H. P. L'Orange[33], che lo ritiene invece un gesto di allocuzione, sulla base della nota testimonianza di Apuleio[34]. Ma tale interpretazione contrasta con la presenza delle mani del dio sull'altare nella placca di Ampurias. Interessante e suggestiva è invece la teoria di Oesterley[35], che vede nelle prime tre dita erette il simbolo di una triade divina formata da Sabazio, Persefone e Zagreo, triade che apparirebbe anche nelle rappresentazioni di Sabazio col gruppo della *kourotrophos*; ma siamo sul campo delle ipotesi.

Se poco espliciti e qualificanti appaiono i documenti epigrafici di questo periodo, riferendosi essi a forme di salvezza piuttosto generiche e intramundane (dedica militare di Magonza: *I.O.M. Sabesio conservatori*, dediche ex-voto del culto medicale di Sabazio a Vichy[37]), i monumenti iconografici ci documentano invece, come si è visto, le forme sincretistiche e complesse di un culto che l'incontro con la diaspora ebraica avrebbe portato ad ancora diversi sviluppi. Un' iscrizione della Mesia ci documenta infatti su un θία[σος] Σεβαζιανός che invoca una divinità come θεὸς ἐπήκοος ὕψιστος[38], epiteto con il quale veniva qualificato il Dio dell'A. T. Questa associazione, insieme a quella dei Sabbatisti di Cilicia[39], mostra il convergere delle tendenze enoteistiche della tarda antichità con l'influsso esercitato sui pagani dalle forme del monoteismo ebraico.

Una testimonianza di questa convergenza si mostrerebbe secondo Cumont[40] nell'iscrizione e negli affreschi che ornano l'ipogeo funebre di Vincentius a Roma, nelle catacombe di Pretestato[41]. Dall'iscrizione funebre apprendiamo che Vincentius, ivi sepolto, è *numinis antistes Sabazis* e che *sacra sancta deum pia mente coluit*. Queste espressioni di alta spiritualità religiosa sembrano contrastare con un'altra frase dell'epitafio funebre, in cui Vincentius esorta chi legge: *manduca, bibe, lude et veni ad me. Cum vives bene fac; hoc tecum feres*. Questa iscrizione e stata interpretata da alcuni studiosi come un invito di tipo edonistico ai piaceri della vita. Ma il tono generale del testo, insieme con lo spirito religioso che traspare dai quattro affreschi che ornano l'ipogeo, inducono a pensare che l'espressione si riferisca probabilmente ad atti relativi al culto del dio, come del resto appare dal primo affresco, in cui Vincentius è raffigurato davanti ad una tavola riccamente imbandita; verosimilmente per un banchetto sacro, assieme ad altri sei sacerdoti di Sabazio.

Segue la scena della morte di Vibia, sua moglie, nella forma della *abreptio* sul carro di Plutone e della sua discesa al regno infero preceduta da Mercurio psicopompo, personaggio presente, come si è visto, in vari monumenti del culto di Sabazio. Il terzo affresco mostra il giudizio di Vibia che, introdotta da Mercurio e seguita da Alcesti, si presenta a *Dispater* e *Aeracura*, i quali demandano il verdetto a tre figure velate che nascondono le mani sotto le vesti: i *Fata Divina*. L'ultimo affresco ci mostra quella che era per i fedeli di Sabazio, già in età cristiana, la prospettiva escatologica: Vibia è introdotta dal *Bonus Angelus* al banchetto eterno dei *bonorum iudicio iudicati*, i quali, coronati di pioppo, come gli iniziati del tiaso ateniese, e con collane di fiori, siedono su un prato fiorito e levano le mani nel gesto caratteristico della *benedictio*. Una prospettiva dunque ancora fortemente dionisiaca, seppure influenzata, nel concetto del giudizio finale e nella figura del *Bonus Angelus* (nel quale qualcuno ha voluto riconoscere lo stesso Sabazio[42]), da influssi giudaici[43]. Potrebbe forse sembrare che il convergere delle tendenze enoteistiche pagane con l'influsso giudaico abbia portato, con l'identificazione di Sabazio con *Hypsistos*, ad una maggiore elevazione del carattere di questo dio, spogliandone forse in parte il culto dagli elementi di una partecipata e sofferta interferenza dell'umano con il divino. In realtà, l'antico clima mistico dovette persistere a lungo nel fondo della religiosità sabaziaca: esso si mostra tra l'altro nella testimonianza di Plutarco[44] sul dio dei Giudei. Tale «clima» cercava infatti strade diverse, nella coscienza dei fedeli.

Il Σαβαὼθ...ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους che Giovanni Lido identifica a Dioniso-Sabazio è detto 'Ιάω ἀντὶ τοῦ φῶς νοητόν nella lingua dei Fenici[45]. Ora, il nome 'Ιάω, affiancato ed identificato a quello di Σαβαώθ, compare in un amuleto gnostico vicino ad un'immagine di Zeus effigiato con aquila e scettro, e lo stesso nome 'Ιάω, come è noto, si trova frequentemente in papiri e gemme magiche come espressione della religiosità popolare di questo tempo[46].

Se poi la singolare coppa di alabastro, comparata da Leisegang al rilievo sabaziaco di Coloe, presenta, come egli ritiene, un δρώμενον orfico[47], in cui il serpente che al centro di essa si avvinghia all'uovo cosmico è figura di uno Zeus Phanes (come risulta dalla iscrizione incisa alla base della coppa), saremmo dinanzi ad una ulteriore evoluzione della qualità religiosa di Sabazio: un culto di tipo ofitico, di quella gnosi pagana, per la cui ascendenza Ippolito si richiamava ai misteri ellenistici[48], ed in cui la tipica struttura triadica, oltre al ruolo fondamentale del serpente, richiama la figura del dio con la mano atteggiata nel gesto della *benedictio*.

NOTE

[1] E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge 1965.

[2] Come è noto, duplice è la tradizione antica su Sabazio: l'una (Arist. *Hor.*, fr. III (478) Dindorf, Strabo, X, 3, 15-16) lo dice frigio, l'altra (Arist. *Schol. in Vespas*, 9; Macr. *Sat.* I, 18, 11) lo chiama tracio.

[3] Chr. Blinkenberg, *Darstellungen des Sabazios und Denkmäler seines Kultes*, «Archaeologische Studien», 1904, pp. 66-128.

[4] *Das Mysterium der Schlange. Ein Beitrag zur Erfoschung des griechischen Mysterienkultes und seines Fortlebens in der christlichen Welt*, in «Eranos-Jahrbuch», VII, 1939, pp. 151-250.

[5] Soph. *fragm.* 518; Macr. *Sat.* loc. cit. alla n. 2.

[6] H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^{e} siècle*, Paris 1951, pp. 148-150, 377.

[7] L. Curtius, *Sardanapalus*, in «Arch.Jahrb.» 43, 1928, pp. 285 ss.

[8] Arist. *Vespae* 9-13: οὔχ, ἀλλ' ὕπνος μ'ἔχει τις ἐκ Σαβαζίου. τὸν αὐτὸν ἄρ'ἐμοὶ βουκολεῖς Σαβάζιον. κἀμοὶ γὰρ ἀρτίως ἐπεστρατεύσατο Μῆδός τις ἐπὶ τὰ βλέφαρα νυστακτὴς ὕπνος. καὶ δῆτ' ὄναρ θαυμαστὸν εἶδον ἀρτίως.

[9] Arist. *Aves* 876 ss: καὶ φρυγίλῳ Σαβαζίῳ καὶ στρούθῳ μεγάλῃ Μητρὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων.

[10] Arist. *Lys.* 387 ss: ἆρ' ἐξέλαμψε τῶν γυναικῶν ἡ τρυφὴ χὠ τυμπανισμὸς χοἰ πυκνοὶ Σαβάζιοι, ὅ τ' 'Αδωνιασμὸς οὗτος οὐπὶ τῶν τεγῶν.

[11] *De corona* 259 ss.

[12] Cfr. I. Chirassi Colombo, *The role of Thrace in Greek Religion*, in: I Congresso Int. di Tracologia, Sofia 1972.

[13] Ch. Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte*, in «Rev.Arch.», 1961, Tome II, p. 133.

[14] *Rep.* II 364 E.

[15] Plut. *Prov.Alex.* XVI 1255; cfr. A. Lobeck, *Aglaophamus* I, Königsberg 1829, pp. 648 s.

[16] Soph. *Ant.* 574 s., 804 s.; Eur. *Tro.* 445; *Anth.Pal.* 7, 13, 2 s.; cfr. A. B. Cook, *Zeus*, II, 2, Cambridge 1925, p. 1163, n. 5-6.

[17] *De Myst.* III, 10.

[18] *Protr.* 2, 15. La formula è attestata già nel III sec. a.C. in un papiro orfico. Cfr. J. Gilbart Smyly, *Greek Papyri from Gurob*, Dublin 1921, n. 1, tab. I, II = O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922, fr. 31, pp. 101 s.

[19] H. Metzger, *op. cit.*, p. 372.

[20] *Dionysos Dimorphos. Une illustration de la théologie de Bacchus dans l'art funéraire*, in «MEFR» LXX, 1958, pp. 243-293. Cfr. anche, dello stesso autore, *Dionysos ancien et le sommeil infernal* in «MEFR» LXXI, 1959, pp. 297-300.

[21] ἤδη δέ τινων ἤκουσα καὶ ἕτερον λόγον (ed. Keil, p. 331, 12).

[22] ... ὅτι ὁ αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἴη ὁ Διόνυσος (*Ibidem*).

[23] Diod. IV, 4.

[24] *De Nat.deor.* II, 23: *Dionysos multos habemus: primum Jove et Proserpina natum, secundum Nilo, qui Nysam dicitur condidisse, tertium Cabiro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta, quartum Jove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici, quintum Niso natum et Thyone a quo Trieterides constitutae putantur.*

[25] Dem. *loc. cit.* alla n. 11.

[26] Fraenkel, *Inschr. von Pergamon* 166; CIL X 5197.

[27] Iscr. di Serdika in Eisele s.v. *Sabazios* in Roscher, *Lex.* IV, col. 240.

[28] A. B. Cook, *Zeus*, II, 1, Cambridge 1925, p. 284.

[29] Cfr. Ch. Picard, *art. cit.*, p. 155 ss.

[30] A. Mahjoubi, *Découverte d'une nouvelle cité romaine*, in «CRAI», 1960, p. 387.

[31] *Art. cit.*, p. 157.

[32] *Art. cit.*, p. 87 s.; 101 s.

[33] *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, 1953, p. 139 s. e 171, cit. in Hajjar Youssef, *A propos d'une main de Sabazios au Louvre* in «Hommages à Maarten J. Vermaseren», Leiden 1978, vol. I, p. 469.

[34] *Met.*, 2, 21.

[35] *The Cult of Sabazios. A Study in Religious Syncretism*, in S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth*, London, 1935, p. 142.

[36] CIL III, 2, 6709.

[37] Ch. Picard, *Le dieu thraco-phrygien Sabazios-Sabazius à Vichy*, in «Rev.Arch. du Centre», I, 1962, p. 10-30.

[38] Von Domaszewski in «Arch.Epigr.Mitth. aus Oesterr.», t. X, 1886, p. 238.

[39] Dittenberger OGIS n. 573.

[40] *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, in «CRAI», 1906, pp. 72-79.

[41] R. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien*, in «Mél. d'Arch., d'Hist. et de Litt.» IV, 1854.

[42] A. Jamar, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme* in «Le musée belge» XIII, 1909, p. 244.

[43] F. Cumont, *art. cit.*, p. 73.

[44] *Quaest. Conv.*, IV, 6: Πρῶτον μέν, ἔφη, τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρ'αὐτοῖς ὁ καιρός ἐστιν καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων .... Οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἑορτὴν μὴ παντάπασιν ἀπροσδιόνυσον εἶναι· Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιᾶσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ ...

[45] *De mens.* IV, 51 e 53. Cfr. Buresch, *Klaros*, 1889, p. 49. Cfr. F. Cumont, *art. cit.* p. 66.

[46] Buresch, *op. cit.*, pp. 52-53. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, pp. 234-235.

[47] Cfr. in questo stesso Colloquio la comunicazione di M. J. Vermaseren.

[48] *Ref.* V, 7, 8.

PARTE V

I MISTERI, LA SOTERIOLOGIA E L'ANTICO ORIENTE

LUIGI CAGNI

MISTERI A BABILONIA?

ESEMPI DELLA TEMATICA DEL «DIO IN VICENDA» NELL'ANTICA MESOPOTAMIA

I. *Introduzione*

1, 1: Prospetto degli studi — Cinquant'anni fa, nel 1929 — quando avevano già visto la luce vari studi assai significativi sui misteri da parte di storici delle religioni, tra i quali quelli di Cumont (1907), Clemen (1923-24), Reitzenstein (1927) e Kern (1927) e, da noi, quelli di Turchi (1923) e Pettazzoni (1924)[1], e quando vari assiriologi[2] avevano già a lungo dibattuto l'argomento dell'esistenza o meno di misteri nell'antica Mesopotamia — così scriveva l'assiriologo italiano G. Furlani:

> «Il mistero ha nella storia delle religioni un significato ben determinato e chiaro. Misteri sono quei riti e quelle cerimonie religiose mediante le quali si cerca di addivenire ad una congiunzione dell'iniziato con la divinità. Se noi prendiamo la parola misteri in questo senso prettamente tecnico — l'unico senso legittimo in una trattazione scientifica della religione e della sua storia — dobbiamo confessare che finora non si hanno tracce di siffatte pratiche religiose nella Valle dei Due Fiumi. Anzi lo spirito della religione mesopotamica sembra ripugnare a una tale concezione di possibili rapporti tra l'uomo e il dio. In Babilonia e Assiria il dio è sempre e dovunque il signore e l'uomo è sempre il suo servo. Già in tempi antichissimi la religione è stata così bene inquadrata in questo schema da render del tutto inconcepibile l'idea che l'uomo possa mediante pratiche religiose congiungersi col suo dio, diventare in certo qual modo un dio egli stesso, mentre è così grande e profondo l'abisso che separa il dio dagli uomini, stupidi e ignoranti.
>
> Tuttavia, è noto che le pratiche misteriche affondano le loro radici in culti agrari, e la religione sumera ha appunto, in buona parte, per base una religiosità di pastori ed agricoltori. Non è quindi da escludere che in Mesopotamia ci siano stati degli elementi cultuali che vagamente rassomigliassero a talune di quelle cerimonie che più tardi, nelle religioni ad occidente della Mesopotamia e specialmente nelle religioni mediterranee, si cristallizzarono nei misteri veri e propri. Se dobbiamo dunque escludere l'esistenza di veri misteri in Babilonia e Assiria, dobbiamo però ammettere l'esistenza di elementi affini a cerimonie e idee misteriche, elementi dei quali però allo stato odierno dei ritrovamenti non siamo ancora in grado di determinare esattamente la vera natura»[3].

In queste sue assai equilibrate e prudenti affermazioni, Furlani dipende essenzialmente dall'assiriologo tedesco H. Zimmern. Lo riconosce esplicitamente lui stesso elogiando il grande studioso ed esprimendo, contemporaneamente, un duro giudizio contro altri studiosi ritenuti poco seri:

> «Il miglior lavoro, chiaro e chiarificatore, in proposito è quello dello Zimmern che reca il titolo *Babylonische Mysterien*, dove egli dichiara espressamente che si può parlare tutt'al più di una *Vorstufe* di ciò che si ebbe nelle religioni misteriche posteriori. Ma questo tema dei misteri mesopotamici è stato preso d'assalto recentemente da parecchi dilettanti cui non par vero di aver trovato un nuovo campo ove dar saggio della loro fantasia bislacca e della loro ignoranza»[4].

I *Babylonische Mysterien* di Zimmern sono, per quanto ne sappiamo, un breve articolo del 1925[5], nel quale l'autore ribadisce le opinioni espresse in un più ampio articolo del 1922, intitolato *Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen?*[6], la cui conclusione — annunciata dall'autore come una precisa formulazione del suo pernsiero[7] — così suona:

> «Die babylonische Religion hat in vielem, insbesondere in Astronomie, Kosmologie, Astrologie, Magie, aber auch im Kultus und Mythus, für die späteren vorderasiatischen Mysterienreligionen, einschliesslich des Parsismus auf der einen, und des Spätjudentums und Urchristentums auf der anderen Seite, Material und Form abgegeben. Aber der mystische Zug, der den eigentlichen innersten Kern dieser jüngeren Religionen ausmacht, war der Religion der Babylonier noch fremd und ist erst durch eine neue, vermutlich von aussen hereingekommene, Bewegung in nachbabylonischer Zeit in jene späteren Religionen eingedrungen»[8].

La negazione dell'esistenza di veri misteri in Babilonia veniva motivata da Zimmern nel medesimo articolo con le seguenti osservazioni, che contengono l'implicita definizione di una religione misterica:

> «Wenn aber auch so für Babylon die Idee vom Sterben und Wiederauferleben seines Hauptgottes jetzt urkundlich nachweisbar ist, so fehlt doch hier noch durchaus der für die Mysterienreligionen so charakteristische weitere Gedanke, dass der einzelne Mensch das gleiche Schicksal des Sterbens und Wiederauferlebens wie der Gott erfahren kann, und dass es dadurch zu einer mystischen Vereinigung zwischen ihm und der Gottheit kommt also auch hier der tiefste und eigentlich mystische Gedanke in Babylon noch nicht vorhanden, sondern höchstens Vorstufen zu demselben»[9].

Nello studio di queste tematiche Zimmern fu certamente il più autorevole rappresentante degli assiriologi del suo tempo, essendosi egli intensamente occupato della figura di Dumuzi-Tammuz almeno dal 1907[10] e di quella di Marduk soprattutto a partire dal 1918. Fu in quest'ultimo anno che egli, tornando sul tema della festa di capodanno[11], presentò il testo della c.d. «Passione di Marduk» (v. dopo) come la prova della credenza nella scomparsa e successiva ricomparsa (alias «morte e risurrezione») di Marduk, analoga a quella di Tammuz; avvicinò inoltre la vicenda di Marduk a quella della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Ciò suscitò il più vivo interesse e le più vive reazioni nel mondo degli studi e della cultura in genere: dell'uno e delle altre si sente l'eco nelle precisazioni di Zimmern del 1922 e 1925 e nel giudizio di Furlani del 1929, come abbiamo riferito.

Le teorie di Zimmern su Tammuz e Marduk — a prescindere dalla comparazione della c.d. Passione di quest'ultimo con quella di Gesù Cristo — trovarono in genere buoni consensi negli anni successivi, fino al 1955 (l'anno dell'intervento di W. von Soden contro l'esegesi di fondo zimmeriana su Marduk: v. dopo), come è provato per es. dallo studio di A. Moortgat su Tammuz, che è del 1949[12] e rappresenta la più convinta sottolineatura dell'aspetto misterico del culto di Tammuz, inoltre dai ripetuti interventi di F. M. Th. De Liagre Böhl sulla festa di capodanno, l'ultimo dei quali è del 1951[13].

In quest'ultimo intervento, del 1951, il Böhl ha trattato brevemente anche dei misteri in Mesopotamia, dimostrandosi alquanto più ottimista di Zimmern. Egli infatti afferma:

> «... si è accennato con ragione alla freddezza di questa religione [= la babilonese], dalla quale esulavano mistica e misticismo. Ma questo non doveva escludere i misteri; cioè riti ed azioni simboliche allo scopo di raggiungere una vita superiore». Poco più oltre il Böhl definisce i misteri come «la imitazione della passione e della vittoria di determinati dei come garanzia del raggiungimento della vita superiore, cui si giunge attraverso la morte»[14].

1, 2: Precisazione dei termini: «mistero», «mistico», «misterico», «misteriosofico» — Sebbene, come s'è visto, vari studiosi della religione mesopotamica si siano premurati di dare una definizione del termine «mistero» prima di discuterne le problematiche, a partire da quella dell'esistenza stessa dei misteri in Mesopotamia — e in genere ne parlarono sotto il profilo dei riti di iniziazione per raggiungere l'unione con la divinità — risulta dall'intera storia dal dibattito e, in parte, dalle citazioni che abbiamo fatto, che il termine «mistero» non fu sempre usato in modo univoco[15]. Ciò fu causa anche di fraintendimenti, con i relativi strascichi polemici.

È ben vero, infatti, che il sostantivo «mistero» può assumere, anche da noi, i valori più svariati, da quello generico di cosa misteriosa, a quello specifico, per es. dell'ambiente cristiano, di visione privilegiata di Dio. Dunque, come un vestito troppo largo, buono per tutti ma non commisurato con nessuno. Da qui la necessità di una precisa definizione semantica, come atto previo al suo impiego in una ricerca religiosa storico-critica.

A tal fine ci vengono in soccorso gli studi moderni i quali, facendo preciso riferimento alla fenomenologia religiosa greca, ci mettono a disposizione una meditata trilogia di aggettivi — *mistico, misterico, misteriosofico* — che, pur facendo tutti riferimento all'unico sostantivo *mistero*, individuano distinte concezioni religiose e pratiche cultuali.

Una breve parola su questa trilogia di aggettivi non sarà di disdoro a questo punto, in vista di un'esposizione possibilmente senza equivoci e come dichiarazione del metodo di ricerca che è stato adottato[16].

Religione *mistica* è quella che conosce la tematica del «dio in vicenda» (alternanza di sorti; scomparsa e riapparizione o ritorno; «morte» e «risurrezione», ecc.). Questa «vicenda» del dio non si rapporta in prima istanza al bene dell'individuo, ma del paese. Mistico è, per es., il più antico culto di Osiride e, come pare, quello di Adonis, al quale si nega oggi il carattere iniziatico.

Si parla invece di dimensione *misterica* laddove si ha l'iniziazione individuale, diretta al conferimento di un rapporto del tutto particolare con la divinità e, tramite questo rapporto, alla garanzia di un aldilà beato. È il caso, per es., dei riti iniziatici di Eleusi, del culto di Mithra e, in certi ambienti, di Iside.

Misteriosofica è infine una religiosità che ha la nozione della primordiale caduta e della finale redintegrazione dell'anima (altrimenti vista come «essenza divina» dell'uomo) nel divino, come è il caso dell'Orfismo o di certa Gnosi.

1, 3: La dimensione mistica, o del «dio in vicenda», nell'antico Mesopotamia — In base a queste precisazioni si può senz'altro affermare che l'antica religione mesopotamica, quella cioè dei Sumeri e dei Babilonesi e Assiri, non ha conosciuto né la dimensione misterica né, tantomeno, quella misteriosofica. Il massimo della prudenza potrebbe indurre a limitarsi all'affermazione che delle due dimensioni non si è trovata fino ad oggi né prova né traccia, lasciando così aperta la porta a future scoperte, capaci di modificare l'attuale stato delle conoscenze, basato su una documentazione che è pur sempre imperfetta ed episodica; ma sembra che si tratterebbe di una prudenza eccessiva per quanto riguarda la dimensione misterica — e a maggior ragione per la misteriosofica — se si deve dar credito sia a certe importanti osservazioni fatte in studi già alquanto lontani nel tempo, sia, soprattutto, ai risultati di studi recenti, secondo i quali l'assenza di una soteriologia individuale ultramondana nelle religioni del Vicino Oriente antico dipende dalla loro stessa struttura politeistica[17].

Innegabile ci sembra invece la dimensione mistica, ossia del «dio in vicenda», come cercheremo di dimostrare. E ci sembra che nulla, meglio di questa dimensione, potrebbe accreditare le tesi, sostanzialmente identiche, di Zimmern e di Furlani, i quali, come s'è visto all'inizio, ammettevano l'esistenza rispettivamente di una «Vorstufe» dei misteri e di «elementi affini a cerimonie e idee misteriche» in Mesopotamia. Ciò dicendo siamo tuttavia coscienti della distanza di pensiero — che si traduce anche in termini storico-cronologici — che separa la dimensione mistica da quella misterica, come pure del fatto che anche il mondo antico-mesopotamico è orientato fondamentalmente solo verso una salvezza intramondana, con conseguente esclusione di prospettive soteriologico-misteriche. Siamo, di conseguenza, anche lontani dal pensare che la dimensione mistica rappresenti, oggettivamente, un'anticipazione di quella misterica: non temiamo, pertanto, che lo studio della prima rischi di portarci, soggettivamente, verso una criticamente sfasata «operazione di ricupero» in favore della seconda.

1, 4: Metodo della trattazione e suo carattere esemplificativo — Una riconsiderazione della tematica del «dio in vicenda» nel mondo antico-mesopotamico può avere una duplice utilità: quella di fare il punto sullo stato delle ricerche sul fronte assiriologico e quella di stimolare un'approfondita «lettura» dei dati in questa sede, che ha il privilegio di poter mettere a confronto, nello studio di problemi di comune interesse, ricercatori di varie metodologie ed esperienze, realizzando così, una volta tanto, la largamente auspicata connessione tra classicisti, storici delle religioni ed assiriologi.

Come appartenenti a quest'ultima categoria e coscienti delle nostre profonde carenze nel campo dei moderni studi storico-religiosi, ci sembra di essere stati chiamati ad esporre, dapprima a noi stessi — donde l'eccessiva lunghezza di questa trattazione — e poi agli altri, con tutto il rigore filologico possibile il contenuto dei testi, e ad evidenziarne le problematiche alla luce degli studi più aggiornati e pur senza lasciarci immotivatamente influenzare dagli altrui pareri. Una sorta di via di mezzo, questa, che riserva agli altri, specialmente agli storici delle religioni, «per competenza», l'incarico di formulare giudizi precisi, possibilmente definitivi.

Un obiettivo, il nostro, modesto almeno quanto quello dichiarato «limitato» e «modesto» da Zimmern nel 1922, quando, riservando egli pure, in quanto assiriologo, giudizi più completi ad altri studiosi, scriveva:

> «Dem Assyriologen kommt dabei nur die beschränktere und bescheidenere Aufgabe zu, sich die Frage vorzulegen: Wie weit haben etwa spezifische Vorstellungen der babylonischen Religion in die vorderasiatischen Religionen der hellenistischen Zeit und damit dann unter Umständen mittelbar auch in das Spätjudentum und in das Urchristentum Eingang gefunden?»[18].

Questa coraggiosa domanda si richiamava e, in pratica, equivaleva a quella del titolo dell'articolo «Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen?». E poiché, come risulta con chiarezza dal contesto, Zimmern si stava domandando se in Babilonia fosse esistita la dimensione misterica, egli aveva risposto in modo prudentissimo dicendo, come s'è visto, che si poteva ammettere al massimo («höchstens») l'esistenza di «Vorstufen».

Forse per un voluto richiamo ai titoli interrogativi di Zimmern e, come vedremo, di von Soden nel 1955, è stato formulato interrogativamente anche il tema a noi assegnato: «Misteri a Babilonia?». Per quanto ci hanno insegnato le ricerche che vanno da Zimmern fino ai nostri giorni, specialmente alcune delle più recenti che hanno assai ridimensionato o spento molti entuasiasmi, questo titolo appare quasi provocatorio. Ma l'abbiamo conservato perché, oltre a darci l'aggancio con la tradizione, è stato per noi stimolante e produttivo. Facendo poi ricorso alla citata trilogia di aggettivi appellanti al sostantivo «mistero», ed assumendo come una possibile dimensione per la Mesopotamia quella mistica del «dio in vicenda» — espressa nel sottotitolo — crediamo di aver indicato il modo per uscire dall'equivoco, o residuo di equivoco, in cui Zimmern e i suoi seguaci ci avevano ancora lasciati.

Un'ultima osservazione preliminare riguarda il carattere esemplificativo — in altri termini, non esaustivo — della presente ricerca. Essendo, infatti, estremamente arduo e dubbiamente utile tentare di raccogliere e di discutere in questa sede tutte le possibili testimonianze mesopotamiche della tematica del «dio in vicenda», ci è sembrato opportuno, anche per non ampliare ulteriormente l'esposizione, limitarci ai seguenti tre esempi, che sono i più significativi dal punto di vista intrinseco e della stessa tradizione degli studi: La divina vicenda di Inanna e Dumuzi; La c.d. Passione di Marduk; Il dio messo a morte per creare l'uomo.

II. *La divina vicenda di Inanna e Dumuzi*[19]

2, 1: Il mito della «Discesa di Inanna agli Inferi» e i testi correlati — La vicenda della coppia divina Inanna e Dumuzi — alla quale conserviamo il primato cronologico e di considerazione che ha avuto presso gli assiriologi — è narrata principalmente nel notissimo mito della *Discesa di Inanna agli Inferi,* della quale possediamo tanto una versione in lingua accadica, ossia assiro-babilonese, quanto una versione, più antica, in lingua sumerica. Le due versioni si illuminano a vicenda, ma è maggiormente la sumerica, che è anche più estesa, che contribuisce a chiarire l'accadica. Ma la nostra conoscenza del mito e, per riflesso, dello stesso «mistero» di Inanna e Dumuzi, traggono vantaggio, a livello testuale ed esegetico, anche se vari problemi continuano a rimanere insoluti, da altre fonti sumero-accadiche, che vanno dalle citazioni del mito presso altre opere della letteratura religiosa mesopotamica, ai passi paralleli e, infine, a quei testi che, per il loro contenuto, sono più o meno strettamente correlati al mito stesso.

Citazioni del mito, nella sua versione accadica, sono quelle della Tav. VII, col. IV, dell'epopea di *Gilgameš* e quelle di *STT* I, 28, un testo proveniente da Sultantepe, contenente una particolare redazione del mito di *Nergal ed Ereškigal,* strettamente imparentato con il nostro mito[20].

Come paralleli vengono citati alcuni passi della stessa epopea di *Gilgameš,* relativi alla descrizione del mondo degli Inferi[21].

Di gran lunga più importanti sono i testi aventi affinità più o meno strette di contenuto con il mito della *Discesa di Inanna agli Inferi.* Ricordiamo, tra gli altri, i due miti sumerici del *Sogno di Dumuzi* (detto anche *Morte di Dumuzi* o *Sogno e Morte di Dumuzi*)[22] e di *Inanna e Bilulu*[23], il poemetto sumerico (una specie di «tenzone») di *Dumuzi ed Ekimdu*[24], i testi sumerici relativi al «matrimonio sacro» tra Inanna e Dumuzi[25] e il già citato mito accadico di *Nergal ed Ereškigal*[26], il quale narra come Nergal sia dovuto scendere agli Inferi per diventare lo sposo di Ereškigal: una vicenda divina alla cui trattazione abbiamo dovuto rinunciare per ragioni di brevità.

Pur essendo coscienti della cura con la quale vanno spesso tenute distinte le fonti sumeriche da quelle accadiche, dal momento che esse possono appartenere a diversi «cicli» mitologici e cultuali e possono anche riflettere tendenze «filosofiche» e «sociologiche» diverse[27], non abbiamo, nel nostro caso, seri motivi per dubitare che tutti i testi ricordati non siano fondamentalmente armonizzabili; in altre parole, che non esprimano una «teologia» fondamentalmente unitaria in rapporto alla divina vicenda che ci interessa.

Riteniamo tuttavia utile spendere qualche parola sulle due diverse versioni del mito.

2, 2: La versione accadica del mito e le sue tre recensioni — La versione accadica della *Discesa di Inanna agli Inferi* è stata conosciuta la prima volta nel lontano 1875, allorché venne pubblicato il primo di tre esemplari del mito, proveniente dalla biblioteca di Assurbanipal a Ninive. Questi tre esemplari — datati al sec. VII a.C. (periodo neo-assiro) — rappresentano la recensione ninivita del nostro mito, che è stata, attraverso essi, ricuperata in modo più che soddisfacente e consta di 138 righe di testo[28].

A stento si allontana dalla recensione ninivita, dal punto di vista del contenuto, la recensione di Assur, rappresentata da un esemplare proveniente da questa città, alquanto più antico di quelli di Ninive, ma comunque sempre del periodo neo-assiro[29]. Ma poiché l'esemplare di Assur contiene, tra l'altro, molte varianti linguistiche, si ha da esso la prova che anche in periodo neo-assiro non esisteva una stesura canonica del mito in lingua accadica.

Continuando a risalire a ritroso nel tempo, ci si incontra con una terza recensione accadica del mito, essa pure assira[30], databile alla fine del II millennio a.C. (periodo medio-assiro). Per quanto è possibile argomentare dalle sole 11 righe iniziali del testo conservate, questa recensione è decisamente diversa dalle due neo-assire di Ninive e di Assur.

Sebbene non testimoniato nella regione babilonese[31], il nostro mito in accadico ebbe con ogni probabilità una vasta diffusione. Sembrano provarlo, anche da sole, le sue tre redazioni e le menzionate citazioni in altre fonti. Questi stessi argomenti, assieme a quello delle divergenze redazionali entro l'unica area assira portano poi a concludere che la *Discesa di Inanna agli Inferi* era, come altri, un mito vitale, continuamente attuale, oggetto di una continua «lettura».

Ciò premesso, diventa assai interessante, ai fini della nostra ricerca, domandarsi se questa «lettura» del mito era in Assiria — ed eventualmente anche altrove — un fatto cultuale, come con buona probabilità lo era stato nell'ambiente sumerico (v. dopo), e non semplicemente un fatto letterario o genericamente teologico-religioso. Purtroppo, allo stato attuale delle conoscenze, nessun argomento può essere portato a sostegno di una simile prospettiva, sicché essa non può essere considerata più che possibile o, al massimo, probabile.

2, 3: La versione sumerica del mito — Passando alla versione sumerica del nostro mito, va ricordato anzitutto che essa venne scoperta molto più tardi di quella accadica: praticamente solo nel 1937[32], posteriormente cioè al periodo del dibattito, particolarmente vivace tra gli studiosi tedeschi, sull'esistenza di «misteri» nella letteratura e nella religione mesopotamica. Negli anni immediatamente precedenti e successivi all'ultima guerra e, da lì, fino ai nostri giorni, si registrarono grandi progressi dal punto di vista della riconquista del testo sumerico del mito e, specialmente, della sua esegesi.

La versione sumerica della *Discesa di Inanna agli Inferi* è rappresentata per noi da esemplari (copie) di età antico-babilonese (sec. XIX-XVIII a.C.), provenienti in massima parte dalla capitale religiosa sumerica Nippur, ma anche dalla meridionale Ur, il che prova che il mito era diffuso in tutta la regione babilonese, anche se in recensioni alquanto diverse[33]. Si ritiene che la versione sumerica sia sorta nel XXI sec. a.C., in periodo neo-sumerico (III dinastia di Ur).

La versione sumerica consta di circa 500 righe di testo[34], il che la fa essere molto più ampia di quella accadica che, come s'è detto, è di sole 138 righe. Il testo però è, purtroppo, molto meno felicemente conservato di quello accadico, essendo a più riprese lacunoso e frammentario, il che si lamenta particolarmente a partire dalla r. 359 fino verso la fine. Sono state ricuperate in tempi recenti le ultime 15 righe attraverso un unico esemplare proveniente da Ur (*UET* VI/1, Nr. 10, Rov.)[35]: esse pure sono dapprima (rr. 1-9) mal conservate; sono invece in buono stato successivamente (rr. 10-15) e ci forniscono informazioni di grande importanza per la comprensione del mito, oltre che per il suo inquadramento letterario.

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, il letterario, merita di essere già fin d'ora citata la dossologia delle ultime due righe del testo:

O pura Ereškigal,
è dolce la tua lode!

Si fa comunemente notare che una simile dossologia alla fine di un'opera letteraria sumerica classifica quest'ultima nell'ampio genere letterario composito dei miti e delle epopee mesopotamici.

Ma, in tema di osservazioni letterarie e, quel che più vale, in vista di osservazioni importanti per il nostro scopo, merita di fare un balzo dalle ultime due alle prime tre righe dello stesso mito sumerico, che suonano:

Dal «grande Cielo» (di scendere) alla «grande Terra»[36]
il suo pensier (dis)pose,

La dea, dal «grande Cielo» alla «grande Terra»
il suo pensier (dis)pose,
Inanna, dal «grande Cielo» alla «grande Terra»
il suo pensier (dis)pose[37].

Siamo qui chiaramente in presenza di un *incipit* litanico, il quale trova conferma in quello sia pur meno spiccato della versione accadica (rr. 1-6):

Verso Kurnugia, la terra sen[za ritorno],
Ištar, figlia di Sîn, la sua mente [rivolse]:
La figlia di Sîn la sua mente rivolse
Verso la casa tenebrosa, la dimora di Ir[kalla],
Verso la casa donde chi entra non es[ce],
Verso la strada la cui andata non ha ritorno.

Poiché le ripetizioni litaniche trovano un largo impiego anche nel seguito del testo sumerico[38], si deve concludere, con A. Falkenstein[39], che, pur essendo un mito (v. sopra), la *Discesa di Inanna agli Inferi* molto si avvicina alla lirica cultuale (Kultlyrik). Sempre Falkenstein trae la seguente conclusione: «Es erscheint daher durchaus möglich, dass sie als ἱερὸς γάμος eines Inanna-Dumuzi-Festes verwandt wurde»[40]. Se ciò fosse vero avremmo una base solidissima per considerare il nostro mito sumerico come l'espressione concreta di un fatto mistico di profonda portata, in quanto la divina vicenda in questione viene «vissuta» nel culto, ovviamente in rapporto al bene del paese[41].

Possiamo concludere questo volutamente lungo preambolo sulle due versioni della *Discesa di Inanna agli Inferi* dicendo che la versione sumerica è fuor di dubbio la matrice di quella accadica dal punto di vista del contenuto; come però dimostra la diversa lunghezza, non vi fu trasmissione diretta dalla prima alla seconda e questa mostra, come vedremo anche meglio in seguito, notevoli, anche se non sostanziali, differenze rispetto all'altra.

2, 4: L'azione del mito e la divina vicenda di Inanna e Dumuzi — Passiamo ora ad esporre nel modo più sintetico possibile l'azione del mito, tenendo presenti ambedue le versioni[42], ma privilegiando, per ormai ovvi motivi, quella sumerica; avendo inoltre cura di evidenziare quegli elementi che possono essere portati a sostegno della lettura del mito in chiave mistica.

2, 4, 1: La prima parte del mito — Come s'è visto nel paragrafo precedente, l'*incipit* della versione accadica, peraltro perfettamente corrispondente a quello della versione sumerica, suona: «Verso Kurnugia, la terra sen[za ritorno], Ištar, figlia di Sîn, la sua mente [rivolse]». Come per altre opere della letteratura mesopotamica (per es. il poema di *Erra*), questo *incipit* è una *crux interpretum* in quanto non rivela il motivo del viaggio della dea agli Inferi. Tale motivo rimane fino ad oggi per noi[43] misterioso, nonostante il ricupero di buona parte del testo sumerico e di quasi tutto quello accadico del mito, e delle altre opere citate con esso apparentate. Tra le ipotesi avanzate gode buon credito quella che l'ambiziosa Inanna, regina del cielo, abbia voluto affermare la sua potenza anche negli Inferi, sfidando la sorella maggiore Ereškigal che ne è la sovrana. Ma anziché di ambizione, può trattarsi di un capriccio o di una fatalità[44]. Insostenibile è invece, alla luce delle ultime conoscenze, la tesi sostenuta in altri tempi[45] che Inanna fosse discesa agli Inferi per liberare Dumuzi. Rispetto al resto del racconto e alla sua conclusione, l'esatta motivazione di questa impresa di Inanna poteva costituire un mitologema* importante; per contro, essa poteva ridursi anche a un semplice «pretesto» per dare il via all'azione, come ricorderemo anche più avanti parlando delle istruzioni impartite dalla dea al suo vizir Ninšubur.

Dopo l'annuncio del disegno di Inanna, il testo accadico fa una breve descrizione della triste condizione del mondo degli Inferi (rr. 7-11). Il testo sumerico invece, che omette tale descrizione, si occupa dei preparativi e dell'inizio del viaggio di Inanna: la dea abbandona il cielo e i suoi luoghi di culto sulla terra (rr. 4-13), procede quindi ad un'accurata toeletta (rr. 14-25), si incammina infine verso l'ingresso degli Inferi, accompagnata dal fedele Ninšubur (rr. 26-27), al quale imparte precise istruzioni (rr. 28-67) per il caso in cui egli non la veda ricomparire sulla terra entro tre giorni dalla sua entrata negli Inferi. In tal caso egli dovrà conchiudere che la sua padrona è trattenuta prigioniera della sorella Ereškigal: dovrà allora recarsi in cerca di soccorso dal dio Enlil a Nippur, o da Nanna-Suen — il dio Luna, padre di Inanna[46] — se Enlil non gli avrà dato ascolto, da Enki a Eridu se anche Nanna-Suen si sarà rifiutato di intervenire. La dea manifesta piena fiducia in Enki, anche se costui dovesse essere chiamato ad intervenire per strapparla alla morte:

> Il padre[47] Enki, signore sapiente,
> Conosce il «cibo di vita» (e) la «bevanda di vita»:
> Egli mi farà rivivere (rr. 65-67).

---

* Qui e nel seguito viene usato il termine «mitologema» nel senso di dato mitico e sua mitica motivazione, fuori da ogni implicanza «ermeneutica».

Non si può negare, udendo queste parole, che la «morte» e la «resurrezione» di Inanna sono due realtà chiaramente previste ed accettate prima della loro attuazione. Come pure che le stesse due realtà sembrano obbedire a due noti principi della teologia mesopotamica: rispettivamente quello che, essendo gli Inferi il regno esclusivo dei morti, deve obbligatoriamente passare per la morte chiunque — Inanna compresa — vi voglia entrare, e quello che gli esseri divini non possono soggiacere alla morte, possedendo l'immortalità come loro «costitutivo formale». Questa «lettura» è normalmente accettata come pertinente[48], anche se l'applicazione dei due principi enunciati non deve essere considerata così rigida da non lasciare spazio ad altri mitologemi apparentemente contrari.

Tutto questo ripropone, come abbiamo preannunciato, il problema della finalità del viaggio di Inanna agli Inferi e, questa volta, ci chiediamo se non si tratti addirittura di una falso problema, esistente cioè solo per noi, inesistente invece per l'autore e gli antichi lettori del mito, i quali, oltre a potersi appagare del semplice enunciato, o a sottintendere, come s'è detto, il mitologema in questione, potevano anche dare come spiegazione sufficiente al viaggio di Inanna un ben diverso mitologema: per es. quello della cessazione e della successiva ripresa, nel ciclo annuale, della vita (fecondità, fertilità) sulla terra, impersonata appunto dalla dea della fecondità Inanna, come il mito stesso sembra chiaramente indicare[49]. Si deve anche ricordare l'analogo fenomeno della scomparsa e ricomparsa della stella Venere, pure impersonata da Inanna, nel ciclo giornaliero.

Ma su questo problema torneremo più avanti.

Proseguendo nell'esposizione dell'azione del mito, ecco che Inanna, giunta alla porta più esterna degli Inferi, richiede altezzosamente dal portiere (Namtar nella versione accadica) di essere ammessa nel regno della sorella. Il portiere, consultata Ereškigal e ottenutone, nonostante l'indignazione, il consenso, introduce Inanna attraverso le sette porte infernali ma, secondo gli ordini ricevuti, la spoglia progressivamente delle vesti e di tutti gli ornamenti divini (insegne) fino a denudarla completamente. A nulla valgono le proteste della dea, alla quale il portiere puntualmente risponde:

> Taci, Inanna, i decreti degli Inferi sono perfetti!
> I riti degli Inferi la tua bocca non osi criticare![50]

Quando Inanna, «umiliata e spoglia»[51], arriva al cospetto della sorella Ereškigal, la trova assisa in trono, circondata dai «sette» giudici infernali Anunnaki. Costoro la fulminano con sguardi e parole mortiferi e, come rapidamente si esprime il testo sumerico, Inanna:

Venne mutata in cadavere,
Il cadavere fu appeso a un piuolo[52].

Trova la sua logica collocazione a questo punto l'accennato passo, breve ma assai importante, della versione accadica, assente in quella sumerica, che descrive il venir meno sulla terra dell'amore, ossia della fecondità, tra gli animali e gli uomini[53]. Come s'è accennato e come si dovrà tornare a dire in seguito, questo passo, costituito dalle rr. 76-80 (con ripetizione alle rr. 86-90), può rappresentare una determinante chiave di lettura del mito. Ecco il passo:

Dopo che Ištar, la signora, [fu scesa nella Terra senza ritorno],
Con la vacca il toro (più) non s'accoppia[va, l'asino l'asina (più) non fecondava],
Per strada [l'uomo] la donna [(più) non fecondava],
Giaceva l'uo[mo (solo) nel suo talamo?],
[Gia]ceva la don[na (sola) sul suo fianco].

Segue la sezione del mito, qua e là piuttosto oscura, dedicata alla «resurrezione» di Inanna, che nella versione sumerica occupa le rr. 167-272 e in quella accadica le rr. 81-118. I due testi, oltre che per l'ampiezza, si diversificano in molti particolari, sui quali questo riassunto può senza pregiudizio sorvolare. Coincidono invece nel presentare Enki (Ea) come il solo dio che, a differenza di Enlil e di Nanna-Suen[54], si interessa delle sorti della dea attraverso degli emissari[55] che entrano in contatto con Ereškigal, e nel dire che la morta Inanna viene fatta risuscitare mediante l'uso di «(cibo e) acqua di vita»[56]. La sezione si chiude nella versione sumerica con queste parole:

Il cadavere appeso al piuolo posero loro davanti.
Sul cadavere uno (= Kurgarra) versa il «cibo di vita», l'altro (= Galaturra) l'«acqua di vita».
Inanna risorse! (rr. 270-272).

Nel testo accadico corrispondono queste altre parole:

(Namtar) asperse Ištar con l'«acqua di vita» e la condusse (con sé) (r. 118).

2, 4, 2: La seconda parte del mito — Dopo la narrazione della resurrezione di Inanna il testo accadico precipita rapidamente verso la fine, compendiando in sole 20 righe il resto dell'azione. Questa invece, secondo il testo sumerico, giunto poco oltre la metà, è ancora lunga e complessa.

Tanto chiare quanto scarsamente significative sono nella finale accadica le prime 7 righe (rr. 119-125) che, in forma stereotipa, narrano come Namtar fa percorrere a ritroso alla dea le sette porte infernali, restituendole contemporaneamente i vestiti e i monili dei quali l'aveva spogliata all'entrata. Assai oscure sono invece obiettivamente — come hanno dimostrato gli studi assiriologici fino alla scoperta del testo sumerico — le ultime 13 righe (rr. 126-138), nelle quali si passa *ex abrupto* a parlare di Dumuzi e di sua sorella Belīli, senza possibilità di ben comprendere, più di una volta, quale sia il senso del discorso, né come le frasi e le parti si concatenino tra di loro. Come comprendere, per es., che alla r. 126 («Se essa non ti paga il prezzo del proprio riscatto, riportala indietro!») si tratta di parole di Ereškigal, o di chi per lei, a Namtar sul conto di Inanna, la quale dovrà procurare un suo sostituto (Dumuzi) al mondo infernale? Oggi, alla luce della versione sumerica, sappiamo che l'oscurità delle ultime 13 righe del testo accadico dipende dalla sua eccessiva concisione[57]: eccessiva, evidentemente, solo per noi, che ci troviamo molto lontani dal preciso contesto religioso e cultuale nel quale il mito è nato ed è a lungo vissuto.

Risulta oggi del tutto evidente che la citata r. 126 del testo accadico si rifà alle rr. 275-277 di quello sumerico, nelle quali si leggono le seguenti parole poste in bocca agli Anunnaki, prima[58] che Inanna esca definitivamente dagli Inferi:

> Chi mai, che sia sceso agli Inferi, dagli Inferi risalì sano e salvo?
> Se Inanna dagli Inferi (vuole) uscire,
> Un sostituto per se stessa darà!

Le due parole a confronto sono dunque l'accadica «prezzo del riscatto» (*ipṭiru*) e la sumerica «sostituto» (sag-bi-šè, letteralmente «per la sua testa») che, secondo il seguito del racconto, indica chiaramente una persona (Dumuzi). Che l'accadico non abbia mutato il senso reale delle cose, dato dal testo sumerico, non andando cioè oltre la metafora, è dimostrato già a partire dalla successiva r. 127, dove si comincia a parlare appunto di una persona: Dumuzi, che fa ora nel mito la sua prima apparizione.

Il testo sumerico, invece, ha ancora molte cose da dirci nelle rr. 273-332, prima di farci incontrare con Dumuzi. In queste righe, infatti, sentiamo raccontare che incaricati di condurre agli Inferi un sostituto di Inanna sono i terribili demoni Galla, i quali accompagnano la dea Inanna fino sulla terra e non l'abbandonano fino all'espletamento della loro missione.

All'uscita dagli Inferi il drappello s'incontra con il vizir di Inanna Ninšubur, che «si rivolta nella polvere (ed) è vestito di luridi panni» (r. 294). I Galla vorrebbero prendere lui come sostituto, ma la dea si oppone energicamente, elogiandolo per la sua fedeltà, per il vivo dolore che ha manifestato per la di lei scomparsa e per quanto ha fatto per salvarla.

Il drappello prosegue allora dapprima per Umma, dove incontra il dio Šara, notoriamente figlio di Inanna, quindi per Badtibira, dove incontra il dio Lulal, notoriamente amante di Inanna: in ambedue i casi si ripete, per quanto il testo non ben conservato lascia comprendere, la scena svoltasi con Ninšubur.

Ecco invece che a Kullab (Uruk) la scena cambia radicalmente: «Dumuzi, vestito con abito da festa, era assiso su un alto trono» (r. 333), il che sta chiaramente a indicare che egli non si era affatto preoccupato della scomparsa di Inanna, pur essendone l'amante e lo sposo. I Galla si buttano immediatamente su di lui per imprigionarlo, mentre Inanna, dal canto suo, indignata:

> Gettò su di lui uno sguardo, uno sguardo mortale,
> Pronunciò contro di lui parole d'ira,
> Pronunciò contro di lui parole di punizione:
> — Prendete lui come (mio) sostituto! —
> La pura Inanna consegnò (così) nelle loro mani il pastore Dumuzi (rr. 338-342).

Secondo questo racconto, Dumuzi è colpevole della sua tragica sorte di dover fare da sostituto di Inanna negli Inferi. È però doveroso far presente che non è questa l'unica versione dei fatti, né, forse, la più antica[59]. Non si parla, infatti, di nessuna colpa di Dumuzi in un esemplare sumerico proveniente da Ur (*UET* VI/1 Nr. 11)[60], sul quale ritorneremo presto. Secondo questo documento le cose si sono svolte come segue: i demoni, presumibilmente stanchi di cercare un sostituto di Inanna, si presentano in Uruk alla dea e cercano di persuaderla a ritornare volontariamente negli Inferi. Terminata l'arringa dei demoni, il testo conchiude con queste parole: «(Allora) Inanna, atterrita, consegnò Dumuzi nelle loro mani». C'è anzi da aggiungere che, secondo lo stesso documento (rr. 25-28), Dumuzi considera ingiusta la sorte inflittagli, dal momento che dichiara all'indirizzo del dio del sole Utu:

> È lei (= Inanna) che è scesa negli Inferi!
> Per essere scesa negli Inferi,
> Al suo posto, negli Inferi, ha consegnato me!
> Un giudice giustissimo tu sei: che (i Galla) non mi portino via!

Anche nella versione accadica (r. 135) si sente Belīli invocare che suo fratello non le venga portato via ingiustamente (*aḫī ēdu lā taḫabbilanni*).

Questa versione dei fatti deve, a nostro giudizio, essere messa a confronto con quella del testo accadico, secondo il quale l'atteggiamento festaiolo di Dumuzi non è addebitabile alla sua leggerezza, essendo opera di un intervento superiore, ossia di un fato ineluttabile[61]:

> Sopra Dumuzi, lo sposo della [sua gio]vinezza,
> L'acqua pura versa, l'olio buo[no spalma],
> Con un abito rosso rivestilo, con un flauto di lapislazzuli egli suoni(?) .....
> Le cortigiane allietino il [suo animo] (rr. 127-130).

Proseguendo nel racconto, ecco che, sempre secondo il testo sumerico, mentre procede sconsolato verso gli Inferi in balìa dei Galla (rr. 343-350), Dumuzi si rivolge in lacrime al dio Utu, fratello della sua sposa Inanna, ricordandogli la stretta parentela e chiedendogli di liberarlo dalle mani dei terribili demoni trasformandolo in un serpente (rr. 351-358).

Fino a pochi anni fa il testo sumerico si interrompeva a questo punto, privandoci del seguito del mito. Solo le ultime righe del testo accadico (rr. 135-138) riuscivano, sebbene a stento a causa della loro estrema concisione, a farci comprendere che Dumuzi era comunque arrivato agli Inferi, dal momento che la sorella Belīli dimostrava di attenderne il ritorno (r. 136: «Quando Dumuzi mi risalirà (dagli Inferi)», ecc.). Ma nel 1963 la pubblicazione, già ripetutamente ricordata, di *UET* VI/1, contenente testi provenienti da Ur, è venuta a colmare buona parte della lacuna. Particolarmente prezioso si è rivelato il testo Nr. 11 che, sia pure con una redazione alquanto diversa, si ricollega alla precedente narrazione, proprio là, come abbiamo poco sopra ricordato, dove si riferisce che Inanna consegna Dumuzi ai Galla come suo sostituto. Per queste notizie abbiamo a che fare con le rr. 1-13. Anche le successive rr. 14-32 concordano sostanzialmente bene con il racconto precedentemente riferito perché trattano sia dell'imprigionamento di Dumuzi da parte dei Galla (rr. 14-21), sia della preghiera rivolta da Dumuzi a Utu perché intervenga a liberarlo (rr. 22-32). La finale di questa preghiera (r. 32) è: «Che io possa salvare la mia vita nel luogo (ove si trova) Geštinanna, (mia) sorella!»[62].

Il nostro testo da Ur prosegue informandoci che Utu esaudì la preghiera di Dumuzi, trasformandolo in serpente e consentendogli, così, di sfuggire ai Galla e di riparare presso la sorella Geštinanna (rr. 33-37). Costei, al vedere Dumuzi, si turba profondamente e non può fare a meno di esplodere in un accorato lamento (rr. 38-46)[63]. Ecco poi, ineluttabilmente, bili, arrivare i Galla i quali, avendo intuito che Dumuzi non può trovarsi lontano (rr. 37-58), chiedono a Geštinanna con parole, minacce e torture di rivelare loro il nascondiglio del fratello (rr. 59-63). Ma Geštinanna non lo tradisce e Dumuzi riesce a celarsi ancora per un poco nell'ovile (rr. 64-66)[64]. Ma qui i Galla riescono finalmente a scovarlo, dopo di che s'avventano decisi contro di lui, vibrando asce e coltelli e, certamente[65], lo uccidono (rr. 67-70). Geštinanna rinnova il suo compianto sul «fratello amato» (rr. 71-72), ma di questo compianto possediamo solo la prima riga perché è a questo punto che s'interrompe anche *UET* VI/1, Nr. 11.

A questo punto giova che interrompiamo anche noi il resoconto dell'azione del mito per dare spazio a due osservazioni. La prima è che l'entrata in scena di Geštinanna (r. 32 di *UET* VI/1, Nr. 11) permette di ristabilire il contatto tra la versione sumerica e quella accadica del mito. Con questa seconda siamo alle ultime 8 righe del testo (rr. 131-138), nelle quali si sente parlare — un'altra volta *ex abrupto* — di Belīli, della quale si dice che «intese il lamento di suo fratello» (r. 133), manifestò il proprio dolore devastandosi l'abbigliamento (rr. 133-134) e, rivolgendosi non sappiamo a chi, scongiurò, come si è già avuto occasione di riferire, di non portarle via ingiustamente l'unico fratello (r. 135). Il nome di Dumuzi, che aveva fatto poche righe avanti (r. 127) la sua prima comparsa, viene esplicitamente pronunciato da Belīli nella pure già citata riga seguente (r. 136: «Quando Dumuzi mi risalirà (dagli Inferi), ecc.»). Essendo noto che Belīli e Geštinanna non sono altro che due nomi diversi della stessa sorella di Dumuzi, raggiungiamo un'altra volta la prova sicura che il testo accadico si rifà, sia pur per brevissimi cenni, a quello sumerico.

La seconda osservazione intende far presente che, per quanto concerne la sezione che va dall'assalto sferrato dai Galla contro Dumuzi, fino alla morte di quest'ultimo, la versione sumerica della *Discesa di Inanna agli Inferi* ha uno stretto legame con il mito sumerico del *Sogno di Dumuzi*, già citato per nome[66]. Questo mito narra il realizzarsi di un sogno avuto da Dumuzi quando egli, come pare, era sfuggito una prima volta ai Galla e si era rifugiato presso la sorella Geštinanna: anche in questo caso i Galla stanno continuamente alle calcagna di Dumuzi; per ben tre volte Utu libera Dumuzi dai terribili demoni trasformandolo in una gazzella; ma alla fine Dumuzi viene riacciuffato nell'ovile, soccombe e viene messo a morte.

La *Discesa di Inanna agli Inferi* si collega altresì, ma per la sola tematica della morte di Dumuzi e, dunque, con legami molto meno stretti, con il pure già menzionato mito sumerico di *Inanna e Bilulu*[67], inoltre con certi testi e rituali dei *Pianti* («Klagelieder») *su Dumuzi*, sempre in lingua sumerica, nei quali si sollecita il ritorno sulla terra di Dumuzi che «si trattiene lontano», ossia negli Inferi[68]. E sia qui sottolineato che il mitologema di Dumuzi sostituto di Inanna negli Inferi non trova, fino ad oggi, testimonianza se non nel mito della *Discesa di Inanna agli Inferi*.

Né quest'ultimo mito, perché lacunoso, né il *Sogno di Dumuzi* o altri testi, perché non interessati alla questione[69], ci informano di quello che avvenne dopo la morte di Dumuzi. Ma non v'è dubbio che la lacuna del nostro mito — di proporzioni certamente piuttosto modeste[70] — contenesse il racconto del trasferimento di Dumuzi agli Inferi e un intervento di Geštinanna (Belßli) in favore del fratello. Questo secondo elemento narrativo è l'indispensabile, strordinariamente interessante finale a sorpresa del mito, ricuperata in tempi recenti attraverso un altro testo proveniente da Ur: *UET* VI/1, Nr. 10, Rov., della cui esegesi siamo debitori a A. Falkenstein[71].

Nelle rr. 10-12 di questo testo, che corrispondono alle ultime tre righe dell'effettiva azione del mito[72], leggiamo le seguenti parole, pronunciate, pare, da Ereškigal, regina degli Inferi:

[Tu (= Dumuzi)] per mezz'anno, tua sorella (= Geštinanna) per mezz'anno:
[Quando tu] vai, per (tutto) quel tempo risiederà .....
Quando tua sorella va, [per (tutto) quel tempo tu starai(?)][73].

Secondo Falkenstein le cose si sarebbero svolte come segue: Geštinanna avrebbe seguito Dumuzi negli Inferi, a motivo del grande amore che a lui lo legava, come ben aveva sottolineato precedentemente il testo; avrebbe poi spinto a tal punto la sua generosità, da offrirsi a restare negli Inferi come sostituta del fratello; Ereškigal avrebbe accettato in parte la sua proposta, consentendole di sostituire Dumuzi per mezzo anno, secondo le parole sopra riferite.

Stando a questa ricostruzione dei fatti, Ereškigal si sarebbe dimostrata due volte comprensiva e magnanima — prima con Inanna, poi con Dumuzi — meritando il citato elogio con il quale termina a tutti gli effetti la versione sumerica del mito:

O pura Ereškigal,
è dolce la tua lode!

La finale della versione accadica (rr. 136-138) è invece la seguente:

> Quando Dumuzi mi risalirà (dagli Inferi) (e) con lui mi risalirà il flauto di lapislazzuli dall'anello di corniola,
> (E) con lui mi risaliranno i lamentatori e le lamentatrici,
> Possano risalirmi i morti ed aspirare l'incenso!

Sono parole che, assieme a quelle della precedente r. 137 («L'unico mio fratello non portarmi via!») sono pronunciate da Belīli, sorella di Dumuzi. Il passo è assai oscuro e il suo tono molto diverso dalla finale sumerica. Diverso è anche il suo contenuto perché non vi si fa nessun accenno alla sostituzione di Dumuzi da parte della sorella[74], salvo il volerla in qualche modo trovare nella r. 136. Da altre fonti accadiche sappiamo, è vero, che Belili fa da scrivana negli Inferi, ma può trattarsi di un mitologema che rappresenta uno sviluppo della tradizione sumerica, indipendentemente dal mito della *Discesa di Inanna agli Inferi*[75].

2, 5: Interpretazione globale del mito e sua dimensione mistica — Il mito della *Discea di Inanna agli Inferi*, con il sostegno dei testi correlati, ci ha provato con tutta chiarezza che, tanto presso i Sumeri quanto presso gli Assiro-Babilonesi — quantomeno presso gli Assiri — era conosciuta la singolare, vivace «divina vicenda» che abbiamo qui riassunto, nella quale vengono coinvolte in uno stretto intreccio tre divinità: Inanna, Dumuzi e Geštinanna. Mentre per Inanna si propone una vicenda a circolo chiuso, vissuta *una tantum*, per Dumuzi e Geštinanna si ha una vicenda ciclica, con periodicità annuale. In questa vicenda si hanno i noti elementi della scomparsa (o assenza) e ricomparsa — qui concretizzati in «morte» e «risurrezione» — e quelli della coppia maschio-femmina in vicenda. Solo che, nel nostro caso, le coppie sono due (Inanna-Dumuzi e Dumuzi-Geštinanna) e solo per la prima vale il canone mitologico che la parte più forte (stabile) è costituita dall'elemento femminile, e la più debole da quello maschile.

Questa divina vicenda è il più eloquente esempio dell'esistenza di «misteri» a Babilonia, intendendo con questa parola l'esistenza di una religione a dimensione mistica.

Ciò dato come almeno genericamente noto, ci sembra possibile e indispensabile approfondire la comprensione di questo esempio di divina vicenda tentando una valutazione globale del mito sia attraverso gli elementi ad esso intrinseci, sia con l'aiuto di altre fonti correlate.

In questa ricerca, e come anima della medesima, si riaffacciano le solite domande di fondo: Perché Dumuzi deve fare da sostituto a Inanna e perché — se si deve ripetere la domanda fatta a proposito dell'*incipit* del mito — Inanna ha voluto scendere agli Inferi, dove ha trovato la morte?

Perché, infine, la permanenza di Dumuzi agli Inferi viene ridotta a soli sei mesi all'anno, grazie alla sostituzione di Geštinanna durante gli altri sei?

Sono domande che, come s'è accennato, non potevano, in buona parte, neppure porsi prima del 1963, cioè prima la pubblicazione di *UET* VI/1. Per fare un esempio, non si conosceva prima di tale data il mitologema della duplice sostituzione narrata dal nostro mito, anche se esempi di sostituzione erano noti altrove[76].

2, 5, 1: La tesi del «Naturmythos» — Un'interpretazione globale del nostro mito è stata proposta da G. R. Castellino, il quale, tenendo in particolare conto gli importanti studi di S. N. Kramer, così si è espresso:

> «Più comunemente, anzi universalmente, si colloca il mito nel paradigma dei riti agrari come variazione sul tema della morte della vegetazione durante la stagione invernale e la susseguente rinascita alla primavera, simboleggiate nella morte e nella risurrezione di Ištar, o, semplicemente, di Dumuzi-Tammuz quando si credeva che Inanna-Ištar fosse scesa agli Inferi per riportare Tammuz tra i vivi.
>
> Contro codesta interpretazione il Kramer fa valere con ragione che Inanna non è divinità agraria e che il suo legame con la pastorizia, che non è agricoltura (!), dipende dall'aver scelto come sposo il «pastore» Tammuz. Non è tuttavia da tacere che essendo Ištar dea dell'amore e della fecondità, la sua scomparsa dal mondo terrestre è subito risentita nella vita degli uomini, degli animali e della natura. A codeste conseguenze accennano in realtà le due redazioni, sumerica e accadica»[77].

Ci sembra, questo, un giudizio equilibrato e in sintonia con l'esposizione che noi stessi abbiamo fatto della trama del mito. Riferendoci alla medesima, non possiamo invece sottoscrivere l'affermazione immediatamente successiva di Castellino:

> «Per rispettare i testi occorre tener distinta la figura di Tammuz e tutto il mito resta allora concentrato nella figura di Inanna-Ištar»[78].

Non ci sembra, infatti, possibile separare le due figure quando è proprio il testo che le unisce intimamente e quando nella redazione sumerica Dumuzi occupa l'intera seconda parte del mito, la quale è però strettamente collegata alla prima. Avevano già accettato questo stretto legame coloro che — basandosi sulla sola conoscenza del mitologema della presenza di Dumuzi agli Inferi, attraverso i *Pianti* in suo onore — avevano sostenuto la tesi, oggi inaccettabile, che Inanna si era recata negli Inferi per liberare Dumuzi[79].

Ma c'è di più. Se la separazione delle figure di Inanna e Dumuzi è proibita dall'azione del mito, alcuni elementi dello stesso mito o degli altri testi citati che gli fanno da corteggio, ci obbligano, per il principio dell' «armonia teologica» — da ritenersi valido, caso per caso, fino alla chiara prova del contrario — a considerare ambedue le figure sotto il profilo del *Naturmythos*, secondo il quale è stato giudicata la *Discesa di Inanna agli Inferi*, un mito cioè esprimente la tematica della fecondità in rapporto al bene del paese. Ci pare di dover dire che, se si accetta la tesi che vede come *Naturmythos* la discesa di Inanna agli Inferi e il suo ritorno sulla terra, la si deve accettare anche per quello che, analogamente, si dice di Dumuzi. L'affermazione può essere naturalmente fatta invertendo le parti, essendoci validi motivi di partenza per l'una o per l'altra: per Inanna quanto ha osservato Castellino ed è stato poco sopra riferito; per Dumuzi quanto si sa sui *Pianti* in suo onore, invocanti il suo ritorno sulla terra.

Naturmythos è, evidentemente, un termine abbastanza elastico, tale da non pregiudicare le posizioni rispetto alla nota *querelle* sulla figura di Dumuzi (dio dell'agricoltura oppure della pastorizia, o simili?) e, per un certo riflesso, sulla figura di Inanna in quanto sua sposa. Pronti a dibattere la questione in altra sede[80], riteniamo di poterci dichiarare paghi in questa se si accetta che la *Discesa di Inanna agli Inferi* esprime l'una o l'altra delle possibili connessioni di Dumuzi con la «natura» — compreso il richiamo ai corrispondenti riti di propiziazione per il bene del paese — perché allora la vicenda di Inanna e Dumuzi esprime una dimensione mistica di straordinaria ricchezza.

Ed ecco, a questo punto, a modo di esempio[81] e come prova che la tesi del *Naturmythos* per la *Discesa di Inanna agli Inferi* può esser considerata una *communis opinio*, anche se sotto profili alquanto diversi, alcune interpretazioni concrete.

Che Dumuzi sia un «dying god» e che egli, non diversamente da altre figure «classiche», quali Osiris, Adonis e Attis, rappresenti l'annuale ciclo della cessazione e della ripresa della vita, specialmente vegetale, sulla terra, è stato sostenuto, come è noto, già da J. G. Frazer nel 1905[82] e da vari altri studiosi dopo di lui[83].

Per contro, merita di essere ricordata la posizione dell'assiriologo Th. Jacobsen che, non partendo direttamente dal nostro mito, ma da altri, in particolare da quello di *Inanna e Bilulu*[84], sottolinea molto l'aspetto pastorale di Dumuzi, adducendo precise e talvolta discutibili[85] delimitazioni.

A sua volta, il già più volte citato assiriologo A. Falkenstein, il quale usa l'espressione «Naturmythos vom Hirten Dumuzi», fa una specie di sintesi delle due precedenti posizioni sulla figura di Dumuzi quando afferma:

> «Die Aporie, dass Dumuzi, nachdem ihn Inanna preisgegeben hatte, als ihr Substitut für ewig in der Unterwelt hätte bleiben müssen, die die Fruchtbarkeit der Herden als eine der Grundvoraussetzungen des Landwirtschaftlichen Lebens in Babylonien (wenigstens) seine zeitwillige Anwesenheit auf Erde erfordete, ist also dadurch gelöst, dass er nur die Hälfte des Jahres, nach den kultischen Nachrichten vom 4. Monat des babylonischen Jahres, d.h. vom Juni/Juli, an, in der Unterwelt zuzubringen hatte, während für die zweite Hälfte des Jahres seine Schwester Geštinanna für ihn eintrat»[86].

In altra sede Falkenstein sostenne con grande convinzione che: I) non si può spiegare la notevole, sia pur geograficamente circoscritta, diffusione del culto di Dumuzi «wenn nicht Dumuzis Gestalt ähnlich wie die der Inanna werbende Kraft besessen hätte»; 2) esiste uno sviluppo interno nell'approccio alla figura di Dumuzi, il quale, superata la fase originale in cui Dumuzi veniva considerato come pastore, «den König Dumuzi anderen Vegetationsgottheiten angeglichen hat, ihn zu einem allgemeinen Vegetationsgott hat werden lassen». A questo proposito Falkenstein conclude riproponendo la traduzione di *CT* XV, Nr. 26, 13-21, dove si avrebbe «die bezeichnendste Schilderung Dumuzis als eines allgemeinen Gottes der Vegetation»[87].

A scanso di equivoci sia tenuto presente che testi come l'ultimo citato si leggevano — o, più o meno, sono nati[88] — contemporaneamente alla *Discesa di Inanna agli Inferi.*

2, 5, 2: Alcuni recenti pareri sulle figure di Inanna e Dumuzi e sul mito — Contro questa interpretazione del mito, che abbiamo qualificato come *communis opinio*, come anche contro altri punti significativi, pure normalmente accettati, dell'esegesi dello stesso mito, si sono levate in anni non lontani o vicini alcune voci assai critiche, forse ipercritiche, che non possono essere passate sotto silenzio.

Ipercritica ci sembra la posizione di L. Vanden Berghe, il quale nel 1954, secondo la stringata sintesi fattane da F. R. Kraus, che sembra con lui d'accordo[89], sostenne la tesi «der in Mesopotamien unbekannten 'Auferstehung des Gottes'»[90]. Anche se è vero che di «risurrezione» di Dumuzi non si parla esplicitamente, va ammesso che questo mitologema è dato come elemento implicito o sottinteso quando si afferma che Dumuzi deve fare da sostituto a Inanna (certamente morta e risuscitata) negli Inferi, dove viene successivamente sostituito, di sei in sei mesi, da Geštinanna (mitologema, quest'ultimo, che Vanden Berghe non poteva ancora conoscere nel 1954). Poiché, dopo quanto s'è detto, non si può dubitare della morte del «dying god» Dumuzi e dell'attesa della sua «ricomparsa» sulla terra, propiziata ritualmente, non si vede come non si possa parlare, almeno genericamente — senza, cioè, sofisticare sui termini — della sua «risurrezione», anche se si tratta di una risurrezione non definitiva, come lo è invece quella di Inanna, e anche nel caso che sia da accettare la tesi di S. N. Kramer, secondo la quale la ricomparsa — «resurrezione» di Dumuzi per metà dell'anno è un aspetto sicuramente secondario nella mitologia dumuziana[91].

Osservazioni assai puntuali e critiche sono anche quelle fatte nel 1971 (pubblicate nel 1974) da F. R. Kraus[92], il quale, oltre a quanto abbiamo appena riferito circa la contestata risurrezione di Dumuzi, crede di dover fare la seguente «secca constatazione»:

> Wir hören wohl, daß sexueller Verkehr bei Menschen und Tieren während Inana-Ištars Aufenthalt in der Unterwelt aufhört, doch kenne ich keine Aussagen, welche die Fortpflanzung schlechthin von der Göttin abhängig machen und sie damit als Medium *kat' exochen* eines Fruchtbarkeitsritus qualifizieren würden. Sorge für die Nutzvegetation Getreide, Gras und Fruchtbäume z.B. überträgt Anum in einem Liede dem Gotte Enki[93].

Kraus dichiara inoltre: 1) di non condividere la tesi espressa da Kramer nel commento a *PAPS* 107/6 (1963), p. 507 (= *ANET*, *Suppl.*, p. 643 b), secondo la quale la col. III, 1-11 del testo ivi esaminato affermerebbe che la vegetazione è frutto dell'unione («matrimonio sacro») di Inanna e Dumuzi[94]; 2) che dalle fonti non risulta affatto il carattere di rito di fecondità dello stesso «matrimonio sacro» di Inanna e Dumuzi: «Somit geben die Texte keinen Anhaltspunkt für die Auffassung der «Heiligen Hochzeit» als Fruchtbarkeitsritus, übrigens auch nicht etwa in dessen von Jacobsen für viel ältere Zeiten vermuteter Gestalt»[95].

Se le osservazioni di Kraus sembrano capaci di far traballare o di distruggere varie ottimistiche teorie, sembrano anche tali da rischiare, fondate come sono su un continuo richiamo al silenzio dei testi, una forzatura del vero senso dei testi stessi presi nel loro complesso e da calarsi in un contesto religioso-cultuale, nel quale va lasciato spazio alla possibilità del «sottinteso» a motivo del «troppo noto». Senza dire della possibilità che, in un simile processo critico, può diventare erroneo considerare attendibile solo una lettura dei testi fatta in chiave assiriologica, senza cioè tener conto degli arricchimenti che possono venire, per esempio, dalla lettura critica di uno storico delle religioni.

In tema di soggettiva valutazione dei dati, come non osservare, per esempio, che, mentre per Kraus il rito del «matrimonio sacro» — al quale viene negato di essere un «Fruchtbarkeitsritus» — ha come «einzige Folge» la c.d. fissazione dei destini («Schicksalsbestimmung») per il re da parte di Inanna, lo stesso rito ha, secondo J. Renger, che scrive quasi contemporaneamente a Kraus, tale finalità solo come scopo principale («Hauptanliegen»): «Sie (= Die Schicksalsbestimmung) kann aber nicht der einzige Zweck gewesen sein»[96].

Ma, tornando direttamente al tema della fecondità nella *Discesa di Inanna agli Inferi,* non è senza compiacenza che abbiamo rilevato come anche Kraus lo ha in qualche modo riconosciuto presente nelle rr. 76-80 della versione accadica[97].

Troviamo in sostanziale accordo con la nostra valutazione del tema della fecondità due altri studiosi[98] che, negli anni Settanta, in veste diversa, ma con metodologie molto simili[99], hanno piuttosto diffusamente discusso i problemi del nostro mito, o trattandone direttamente o interessandosi di quei citati testi che gli sono apparentati.

Il primo è lo storico delle religioni G. S. Kirk, il quale, nel suo *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley and Los Angeles 1970, ha dedicato una lunga sezione alla mitologia mesopotamica e, in essa, alcune pagine molto significative alle *Discesa di Inanna agli Inferi,* oltre che al *Sogno di Dumuzi* e a *Inanna e Bilulu*[100]. Parlando delle «basic preoccupations» espresse dalla mitologia sumerica, l'autore menziona al primo posto quella della «fertility, human and agricultural, and the complex relations between them»[101]. Per quanto riguarda in particolare la versione accadica del mito, Kirk afferma che essa accentua «the more serious and relevant topic of the upsetting of the balance between fertility and infertility, the world of the living and that of the dead»; inoltre che, sempre nella versione accadica, Ištar viene salvata dagli Inferi «because the great gods deplore resulting infertility on earth»[102].

Il secondo studioso è l'assiriologo danese B. Alster, autore del già citato *Dumuzi's Dream*, nelle cui parti introduttive (pp. 9-ss.) egli tocca anche alcuni dei problemi che ci stanno qui occupando. L'autore, che conosce il *Myth* di Kirk e mostra chiare preferenze per le teorie di Kramer e non risparmia critiche a quelle di Jacobsen, afferma di non voler proporre una nuova soluzione sul carattere di Dumuzi, «but only to present something which, it is hoped, will turn out not to be misleading»[103]. In concreto, egli ritiene di poter affermare che, mentre esiste una evidente «cultic background» per i «Pianti» su Dumuzi, è più difficile definire la funzione dei miti che lo riguardano; tuttavia «some cultic practice may be reflected in the myth Inanna's Descent, although not primarily in the last part which deals with Dumuzi», contrariamente al *Sogno di Dumuzi,* la cui funzione cultuale gli appare insostenibile[104].

2, 6: Conclusione — Quando ai due aspetti del «dio in vicenda» e del «Naturmythos» si aggiunge quello del rapporto del mito stesso con il culto, abbiamo tutti gli «ingredienti» per considerare la *Discesa di Inanna agli Inferi* come un grande «mistero» della Babilonia nel senso preclassico del termine e un chiaro documento dell'esistenza di una vivace dimensione mistica della religione mesopotamica, sumerica e accadica.

III. *La cosiddetta Passione di Marduk*

3, 1: Le ricerche sul testo dal 1918 al 1955 — Questa divina vicenda, conosciuta all'inizio solo attraverso i testi *KAR* 143 e 219[105], merita di essere trattata subito dopo quella di Inanna e Dumuzi, perché alla medesima fu avvicinata quando venne fatta conoscere per la prima volta da H. Zimmern nel 1918[106]. Come scrive W. von Soden, lo Zimmern riconobbe in questo testo «eine Art von Kultkommentar und glaubte darin das — von ihm schon länger erwartete — erste inschriftliche Zeugnis dafür sehen zu dürfen, dass die Vorstellungen vom Verschwinden und Wiedererscheinen des Tammuz auch auf Marduk übertragen wurden»[107].

Questa pubblicazione di Zimmern ebbe del sensazionale, perché, come ancora dice von Soden, «seine Deutung des Textes erweckte dadurch ein besonderes Interesse auch ausserhalb der assyriologischen Fachwissenschaft, dass er auf S. 10 ff. seiner Schrift meinte, auffällige Parallelen zwischen der Geschichte von Marduks Leiden, wie er es verstand, und den neutestamentlichen Berichten vom Leiden und Sterben, sowie der Auferstehung Jesu feststellen zu können»[108].

L'esegesi zimmerniana del testo venne completamente fatta propria da St. Langdon, il quale, nel 1923, lo presentava senza esitazione come «The Death and Resurrection of Bêl-Marduk»[109], pur rifiutando decisamente il confronto tra Marduk e Gesù Cristo.

Molte importanti novità dal punto di vista dell'esegesi globale del testo si devono poi, come avremo modo di ripetere anche in seguito, a F. M. Th. De Liagre Böhl, il quale, in due interventi del 1927 e del 1951[110], sostenne, tra l'altro, che il nostro testo: 1) era probabilmente una pantomima che veniva rappresentata durante la festa di capodanno; 2) mostra tratti parodistici e, pertanto, 3) proviene dall'ambiente degli oppositori assiri del culto di Marduk, al tempo di Sennacherib. Per essere parodistico, sostiene sempre il Böhl, il testo presuppone una controparte da parodiare: evidentemente un altro testo riguardante le leggende cultuali delle feste di capodanno, avente per argomento la «passione e il trionfo» di Marduk. Il Böhl accetta il mitologema che durante la festa di capodanno Marduk era tenuto per tre giorni in balía degli Inferi e, contestualmente, il mitologema di un «viaggio agli inferi» di Marduk, parallelo a quello di Dumuzi[111]. A proposito di quest'ultimo elemento, il Böhl si dice persuaso che «i pensieri fondamentali del culto paleosumerico di Tammuz sono stati trasferiti nel culto di Marduk»[112].

Ci sembra qui fuor di luogo riassumere il testo della c.d. *Passione di Marduk* secondo la traduzione e l'interpretazione che ne hanno dato Zimmern e i suoi sostenitori[113], dal momento che parteggiamo con pieno convincimento per la ben diversa traduzione di W. von Soden, la quale ha vanificato quella zimmerniana nei suoi punti più qualificanti.

3, 2: L'intervento di W. von Soden nel 1955 — L'intervento di von Soden, del 1955, ha un titolo assai eloquente: «*Gibt es ein Zeugnis dafür, dass die Babylonier an die Auferstehung Marduks geglaubt haben?*»[114].

La risposta è un chiaro «no», basato sulla seguente riflessione:

> «Auf einen Triumph bzw. eine Auferstehung Marduks deutet in unserem Text auch in der Übersetzung H. Zimmerns nichts. Auch das Neujahrsfestritual, soweit erhalten, sagt davon nichts. Man hat die Auferstehung Marduks nur aus seinem vermeintlichen Tod erschlossen; denn, wenn ein Gott stirbt und trotzdem Gott und zwar eine lichte Gottheit bleibt, so muß dem Tode die Auferstehung gefolgt sein»[115].

Ora, secondo il convincente, categorico giudizio di von Soden, noi non possediamo nessuna testimonianza attendibile («zuverlässiges Zeugnis») della morte (o «andata agli Inferi») di Marduk, né nel nostro testo, né altrove[116].

Per quanto riguarda il nostro testo, von Soden ha discusso e demolito i diversi argomenti portati da Zimmern in favore della morte di Marduk. Ne ricordiamo qui i due principali. Il primo veniva trovato nelle rr. 6-7, 23, 29 e 38 del testo principale (proveniente da Assur), dove si afferma che Marduk deve recarsi, o si è recato, al *ḫursān*. Zimmern aveva inteso il *ḫursān* come il «Weltberg», ossia la montagna cosmica all'interno della quale si pensava che si trovasse il regno dei morti e, su questa base, aveva sostenuto che il testo parlasse della morte, o del viaggio agli Inferi, di Marduk. Argomento però, questo, del tutto fallace, perché *ḫursān*, nel contesto, non può indicare altro che «(Fluss)ordalstätte», fondando la tesi di von Soden che la c.d. *Passione di Marduk* è un «Marduk-Ordal»[117].

L'altro argomento di Zimmern veniva trovato nella r. 13 del testo, nella quale si sarebbe affermato che Marduk «ist entschwunden aus dem

Leben (*iḫtiliq*)». Ma anche questo argomento è stato vanificato da von Soden, il quale ha così rettamente ricostruito e tradotto la riga:

> [*ša ina muḫḫi s]i-qu-re-[te] e-pi-šu-ni a-ki ilāni*$^{\text{meš}}$
> *e-si-ru-šu-ni iḫ-ti-liq ina lìb-bi i[k/q-.....*]
>
> [Was auf der Tempel]-Hochterrasse gemacht wurde, kam, als die Götter den Bel eingeschlossen hatten (*iḫtiliq*), ganz ab; darin ... [.....]»[118].

Questo per quanto riguarda il testo. Al di fuori di esso l'unico argomento che si potrebbe portare in favore della morte di Marduk è la singolare testimonianza di Strabone e di altri storici antichi a proposito di una presunta «tomba di Bel» (ossia Marduk) a Babilonia. È un argomento sul quale torneremo al termine della trattazione su «Il dio messo a morte per creare l'uomo», e che con von Soden[119] va dichiarato privo di ogni valore probativo.

Che giudizio dare dunque di questa «vicenda» riguardante Marduk e che sembra meritare almeno la qualifica di «passione»?

3, 3: Il contenuto del testo e la sua qualifica di «Passione di Marduk» — Per tentare di rispondere a questa domanda, il metodo migliore è quello seguito dallo stesso von Soden di cominciare ad esporne ordinatamente il contenuto, anche se non si tratta di una cosa facile soprattutto a motivo della cattiva conservazione del testo. Ci dispensiamo, anzi, dal farlo personalmente, ritenendo ben fatto riportare qui integralmente l'accurato riassunto a suo tempo proposto da von Soden:

> «Leider ist gerade der Anfang des Textes besonders stark zerstört, wir wissen daher nicht, ob seine erste Zeile wirklich den Anfang des Kommentars darstellt oder ob noch eine andere Tafel, von der uns nichts erhalten ist, voranging. Offenbar ist gleich in Z. 1 von Bels Gefangenhaltung die Rede. In Z. 4 tritt ein «Bote» auf, der vielleicht die Nachricht von Bels Schicksal hinausbringen soll. Nach einer weiteren Lücke wird in Z. 6 vom Gang zur Ordalstätte und dem Verhör dort berichtet; der verhörte Angeklagte kann doch wohl nur Bel sein; da Z. 8 den Besuch des Nabû aus Borsippa bei ihm erzählt. In Z. 9 sucht jemand den Bel und läuft durch die Gassen; wir wissen nicht, ob es Nabû oder ein anderer Gott ist. In Z. 10 tritt erstmalig die Belet-Babili, d.h. Bels Gattin Ṣarpanitu, auf und bittet Sin und Šamaš um Bels Leben. Sie geht dabei durch ein als Grabestor gedeutetes Tor; offenbar fürchtet sie, daß die Richter über Bel die Todesstrafe verhängen könnten. Z. 12 führt Bels Wächter ein, die ihn in seinem eigenen Tempel bewachen. Der Kult im Hochtempel ist infolge der Haft Bels zum Erliegen gekommen (Z. 13), man hat Angst (Z. 14) vielleicht wegen der blutbefleckten Matte und Wolle (Z. 15). Z. 16 wird vielleicht eine neue Göttin eingeführt, die für Bel eintritt. Danach wird von einem Sohn Aššurs gesprochen, der sich nicht als Sünder bzw. Verbrecher bezeichnen läßt (Z. 17), aber bei den Rechts-

sprüchen in Sachen Aššurs zugegen ist (Z. 18) und in Z. 19 ein Wächter genannt wird, der «ihn», d.h. doch wohl Bel, bewacht. Ein anderer jedoch war als Sünder enthauptet worden; seinen Kopf band man an den Hals (?) der Belet-Babili (Z. 20 f.), der also auch eine entwürdigende Behandlung widerfährt. Nun wird wieder Nabû eingeführt mit Handlungen auf dem Weg von Borsippa nach Babylon und zurück, deren Art und Zweck noch nicht recht verständlich sind (Z. 22 und 24 ff.). Dazwischen ist von einer Empörung der Stadt offenbar doch gegen den zur Ordalstätte geführten Bel die Rede, die zu Kämpfen (der Bürger untereinander?) führt (Z. 23). Beschwörungspriester gehen mit Bel (Z. 27), ein Ekstatiker mit der Belet-Babili (Z. 28), die wegen ihres lauten Klagens verjagt wird (?) (Z. 29); Gewänder Bels bringt man zur Belet-Uruk gewiß nach Uruk (Z. 30), während andere Kostbarkeiten in nicht näher bezeichnete Tempel gebracht werden (Z. 31). Z. 33 spricht dann von Milch, die man vor der Ischtar von Nineveh, Bels früherer Amme, melkt. Anschließend wird das Weltschöpfungsepos Enuma eliš erwähnt und danach Gebete, die doch wohl Bel selbst spricht (Z. 34f. und 37), nachdem Šamaš(?) sich für ihn verwandt hat (Z. 36). Z. 38 f. sind mir vorläufig ganz unklar; in Z. 40 ff. wird der Belet-Babili die Tempelverwaltung übertragen, für die sie aber Rechenschaft ablegen muß. In den besonders schlecht erhaltenen folgenden Zeilen ist von verschiedenen Kulthandlungen die Rede, die für uns unverständlich bleiben; für das dabei verwandte Mehl und Wasser sowie ein Göttergewand geben Z. 51—53 noch einige Ausdeutungen. Danach bekommen wir von einigen Aussagen des Epos Enuma eliš über Anšar eine sehr freie Paraphrase (Z. 54 f.), der wieder ein fast unverständlicher Hinweis auf Bels Strafe folgt (Z. 56). Wir erfahren dann von einem anderswo m. W. nicht erwähnten kultischen Schnellauf vor Bel durch alle Kultstädte doch wohl Babyloniens, der im 9. Monat stattfand und offenbar aus dem Mythus von der Besiegung des Sturmvogeldämons Zû durch Ninurta gedeutet wird (Z. 57 ff.); als Auftraggeber Ninurtas erscheint hier bezeichnenderweise Aššur statt des Anu bzw. Ea in den babylonischen Fassungen des Mythus. Anschließend klagen die *kalû*-Priester über die Ausplünderung von Bels Tempel (Z. 61) vermutlich im Rahmen von ihnen obliegenden öffentlichen Bußriten. Der Schluß des Textes erwähnt einen Hund als Boten an die Heilgöttin Gula (Z. 63), einen Schuh und einen Festwagen, die infolge von Bels Haft nicht in gewohnter Weise in Funktion treten können (Z. 64 ff.), und die Klage der Göttin «Stupidität» (Z. 67). Schließlich hören wir von Bels Einschließung hinter einer bestimmten Tür, die er vor den Einlaß begehrenden Göttern verriegelt; die Götter brechen trotzdem ein, und es kommt zu einem Kampf (Z. 68 f.). Mit diesem dramatischen Ereignis endet der Text, ohne etwas über den Ausgang des Kampfes zu sagen. Kein Folgeweiser verweist auf eine etwa vorhandene Fortsetzung, obwohl auf der Tafel noch reichlich Platz dafür zur Verfügung steht; sollte der nicht entschiedene Kampf tatsächlich das letzte Wort unseres Textes gewesen sein?»[120].

Come appare evidente dal riassunto, gli elementi che maggiormente qualificano il testo come «passione» (o «ordalia») di Marduk, qui costantemente chiamato Bel, sono: 1) l'imprigionamento di Bel (rr. 1?, 8-9,

12-14, 19, 34, ecc.); 2) l'andata di Bel al luogo dell'ordalia e l'interrogatorio processuale (rr. 6-7, 23, 29, 38); 3) la preghiera rivolta da Ṣarpanitu, sposa di Bel, a Sîn e a Šamaš perché sia salvata la vita di Bel (r. 10); 4) l'effusione di sangue da parte di Bel a causa di percosse o ferite (*miḫṣē*: r. 15; cfr. anche rr. 42-43); 5) la sollevazione della città contro Bel, sottoposto a ordalia (r. 23), e il trasporto in altri templi delle vesti (rr. 30, 32) e dei preziosi di Bel (r. 31); 6) il saccheggio del tempio di Bel (rr. 61-62), già prima affidato, come pare, alla responsabilità di Bēlet-Bābili (r. 40); 7) la celebrazione di una festa di capodanno diversa dal solito a motivo dell'assenza di Bel (rr. 64-67); 8) il sequestro di Bel dietro la porta *birru*, porta che Bel stesso sbarra per impedirne l'accesso agli altri dei che ve l'hanno spinto dentro, ma che questi riescono ugualmente a violare, praticando dei fori, sicché, entrati, possono ingaggiare battaglia (rr. 68-69).

3, 4: L'interpretazione del testo come parodia e come opera di propaganda politica (von Soden) — È sempre von Soden ad osservare[121] che quanto nel nostro testo si dice di Bel è così strano («ungewöhnlich»), da far ritenere impossibile che il testo stesso sia sorto nel quadro della festa di capodanno o di un'altra festa in onore di Marduk, come ammetteva il Böhl, che pure credeva di trovare nel testo tratti parodistici e da pantomima[122]: ogni leggenda cultuale ha, infatti, come scopo la glorificazione e non la denigrazione della divinità in oggetto. È inoltre estraneo alla religione babilonese — in questo diversa dalla sumerica — il pensiero che una divinità possa venir sottoposta a giudizio e costretta alla prova dell'ordalia.

Tutto questo ha indotto von Soden[123], sulla scia di quanto aveva già suggerito il Böhl[124], a ritenere che la c.d. *Passione di Marduk* sia un'opera di propaganda politica, nata nell'ambiente e per volontà di Sennacherib (705-681 a.C.). Questo famoso re assiro si lasciò spingere dal suo terribile odio contro Babilonia ad assalire e distruggere la città nel dicembre del 689, a devastare anche il tempio di Marduk e a deportarne la statua in Assiria. Ciò però poteva far apparire e, con tutta probabilità, fece apparire Sennacherib come un sacrilego davanti agli stessi Assiri, presso i quali Marduk non era meno venerato che a Babilonia. Il re andò pertanto in cerca di giustificazioni «teologiche» per farsi accettare e per far accettare la «condanna» da lui inflitta a Marduk. Una di queste giustificazioni, sempre secondo von Soden, sarebbe questa nostra c.d. *Passione di Marduk*: «Es spricht viel dafür, dass unser Text eines von vielleicht mehreren literarischen Machwerken war, die dazu bestimmt waren, dem Gedanken eines gerechten Gerichts über Marduk in Assyrien Eingang zu verschaffen»[125]. Trattandosi di un'ordalia, il «giusto giudizio» contro Marduk viene propagandato come un giudizio pronunciato dagli stessi dei contro uno che ha turbato l'ordine universale: il che è come il massimo dell'umiliazione alla quale poteva venir sottoposto Marduk.

Il successo di quest'opera, nata in Assiria e per l'Assiria per volontà di Sennacherib[126], mirante a screditare Marduk a livello teologico e liturgico agli occhi del popolo e a dare un nuovo corso alle cose[127], sarebbe stato come assicurato dalle «mimische Vorführungen im Kult», dal momento che queste «wie in der Politik und Volksunterhaltung eine weit grössere Rolle gespielt haben, als die Literatur uns erkennen lässt»[128].

Sembra che lo stesso von Soden si chieda se possa essere proprio vera — o verisimile — la sua teoria quando, parlando delle presunte rappresentazioni mimiche del testo, dichiara: «Es ist sehr fraglich, ob wir eine solche Vermutung jemals werden beweisen können»[129].

L'infondatezza anche di un solo elemento di questa teoria (tratti parodistici e mimici del testo, sua assegnazione al periodo di Sennacherib, ecc.) basterebbe a far crollare l'intera teoria stessa, nella quale va comunque sottolineato che nessuno degli elementi addotti è veramente provato, anche se ognuno ha una sua verosimiglianza.

3, 5: Difficoltà contro la teoria di von Soden — A noi riesce piuttosto difficile lasciarci convincere dalla proposta esegetica di von Soden, abituati come siamo a sentire con tutt'altre risonanze la letteratura religiosa mesopotamica e incapaci come siamo — forse per nostra ignoranza — a trovare anche un solo altro vero esempio di testo di tal tipo.

Diciamo anche, senza mezzi termini, che la tesi della presenza nel nostro testo di «parodistische Züge» è, se non da escludere, tutta da dimostrare[130]. Ma il Böhl postulava almeno, come s'è visto, l'esistenza di un testo «serio» sulla «passione e il trionfo» di Marduk, avente rapporto con la festa di capodanno, al quale la parodia della *Passione di Marduk* faceva da *pendant*. Nell'esegesi di von Soden, invece, anche questa base sembra svanire totalmente, accrescendo il nostro scetticismo.

Anche nell'ipotesi di von Soden viene presentato — bisogna ammetterlo — sebbene a modo suo un «dio in vicenda». Ma a una simile vicenda fittiziamente mitologica (fatta artificiosamente per demolire una fede), mirante all'abbassamento di Marduk e senza alcun riferimento al benessere del paese, ci riesce troppo difficile attribuire una dimensione mistica!

La nostra preferenza, come si sta certamente notando, va per la tesi contraria a quella di von Soden (e di Böhl): quella che vede nella c.d. *Passione di Marduk* un'opera religiosa «costruttiva» e una vicenda divina con connotazione mistica. In altre parole, potremmo dire che incliniamo (non abbiamo, ovviamente, prove sicure neppure noi) a vedere nel nostro testo un «Kultmythus», come voleva Zimmern, il quale, esplicitando il suo pensiero dichiarava: «Dieser Mythus bildete die Grundlage einer kultischen Feier, verbunden offenbar mit mimischen Darstellungen, die am babylonischen Neujahrfestes, im Monat Nisan ... stattfand»[131].

Anche J. van Dijk sembra distanziarsi da von Soden con le osservazioni che in *RlA* III, p. 541 a (sub voce «Gott») fa a proposito dei mitologemi «Göttermord» e «Götterkämpfe», e dove, citando il nostro testo e aggiungendo in parentesi «auch wenn literarisch politische Motive vorliegen», sembra fare alla teoria di von Soden solo una limitata concessione.

3, 5, 1: Riflessione sulla finale del testo — Alla ricerca di qualche argomento in favore della nostra tesi — non disponiamo, purtroppo, come accennavamo, di prove sicure — ci sembra di dover anzitutto tornare a riflettere sulla strana finale del nostro testo: strana perché dopo aver annunciato l'accendersi della battaglia degli dei, come sembra, contro Marduk rinchiuso dietro la porta *birru*, il testo si arresta a questo annuncio, tacendo cioè volutamente[132] l'esito della lotta. Se l'intento del testo era quello politico difeso da von Soden, appare strano come i teologi di Sennacherib, giunti a tal punto della descrizione, si siano lasciati sfuggire l'occasione di parlare dell' «annientamento» della potenza di Marduk. Né era certamente difficile per loro escogitare, quasi in un anti-*Enūma eliš*, un modo adatto per farlo.

3, 5, 2: Riflessione comparativa sulla figura di Marduk nel poema di Erra — Un altro argomento, nel quale poniamo una certa fiducia per sostenere il nostro punto di vista, è una riflessione sul poema di *Erra*, a noi particolarmente familiare[133].

È stato lo stesso von Soden a rilevare[134] che la c.d. *Passione di Marduk*, oltre a dover essere considerato un «Kultkommentar» *sui generis* a motivo della sua finale che, contro le regole di un simile genere letterario, sollecita la diffusione della conoscenza del testo, comminando maledizioni contro chi si comporterà indegnamente verso di esso (rr. 70-

76), trova paralleli di questa medesima sua parte finale nelle finali dell'*Enūma eliš* e del poema di *Erra*. Orbene, lasciando da parte la prima opera, la quale, sebbene sia citata nel nostro testo[135], valeva in Assiria come una celebrazione di Assur e non di Marduk, vorremmo far rilevare che anche nel poema di *Erra* (Tav. I, 127-ss.) Marduk risulta sottoposto alla «passione» di una grande umiliazione: deve abbandonare il suo tempio babilonese (l'Esagila), che è anche il suo posto di comando sull'universo, e scendere nel mondo sotterraneo dell' Apsû per farsi rimettere in ordine le sue insegne divine che ne hanno estremo bisogno (ciò che allude alla trascuratezza degli uomini nei suoi riguardi). Come è avvenuto una volta, al tempo del diluvio (Tav. I, 132-ss.), l'allontanamento di Marduk da Babilonia provoca la catastrofe del paese. Questa catastrofe viene descritta nelle Tavv. II-IV, nelle quali si dà particolare risalto alla distruzione della città di Babilonia e dell'Esagila e al dolore, che, per essa, ha colpito Marduk (Tav. IV, 36-ss.). Questa sventura — resa «teologicamente» possibile dall'allontanamento (il famoso tema dell' «assenza») di Marduk — è opera diretta del dio Erra, personificazione di Nergal e dello stesso potere infernale.

Qualcuno, di fronte a questo calo della potenza di Marduk, ha parlato di una «senescenza» del dio[136], il che può essere accettato come un'incisivo giudizio su quanto a Marduk tocca di sopportare. Ma personalmente preferiamo vedere in questi fatti, come dicevamo, una vicenda divina di passione. Aggiungendo, tra l'altro, che si tratta di una passione voluta, o almeno positivamente accettata, da Marduk, se valgono certe osservazioni che abbiamo fatto in altra sede sulla scorta di alcuni accenni del poema (distruzione di Babilonia paragonata al flagello del diluvio, ecc.) e a un presagio di età tardiva[137]. Va anche osservato che, secondo la logica del poema di *Erra*, l'umiliazione di Marduk (il suo allontanamento momentaneo) è la condizione necessaria della ripresa tanto di Marduk quanto del paese.

Ma come non sottolineare che è proprio per promettere questa ripresa e fare in essa sperare che il poema di *Erra* è stato composto? La risurrezione di Babilonia avverrà, come dice la Tav. V, dopo la «conversione» di Erra: il che chiaramente comporta, anche se non viene detto esplicitamente, il pieno ristabilimento (o il «ritorno» in sede) di Marduk.

Dunque, anche il poema di *Erra* è un'opera teologica di propaganda politica, che, non diversamente dalla c.d. *Passione di Marduk*, ha come punto di riferimento la distruzione di Babilonia. In esso però, se ci si deve riferire alla teoria di von Soden, le parti si invertono, perché il poema è stato scritto a Babilonia per i Babilonesi, in chiave decisamente antiassira.

Nonostante questo, il poema di *Erra* fu ben conosciuto, venerato e usato come un amuleto[138] anche in Assiria, contemporaneamente alla presunta data di origine della c.d. *Passione di Marduk*: lo dimostrano i molti esemplari del testo provenienti dalla capitale assira Assur e dalla biblioteca ninivita di Assurbanipal (668-627). La contemporaneità delle due opere riguarderebbe adirittura la loro origine se si accettasse la citata teoria di von Soden (e Böhl) per la c.d. *Passione di Marduk* e quella di F. Gössmann, che gode ancora di una certa credibilità[139], per il poema di *Erra*: quest'ultimo sarebbe stato scritto attorno al 685, pochissimi anni, cioè, dopo l' «Unheilsjahr 689», che vide la distruzione di Babilonia ad opera di Sennacherib.

Concludendo, non ci sembra impossibile, anzi preferibile, ritenere che la c.d. *Passione di Marduk*, pur essendo, per ora, documentata solo in Assiria, non sia un'opera antibabilonese nel senso inteso da von Soden; neppure un testo antimarduchiano, scritto cioè per screditare Marduk in Assiria; ma, analogamente al poema di *Erra*, un testo che narra una passione di Marduk benefica per il paese.

IV. *Il dio messo a morte per creare l'uomo*

4, 1: Il mitologema accadico e le sue fonti — Questo mitologema — sulla cui assegnazione alla tematica del «dio in vicenda» qualcuno potrebbe forse sollevare qualche eccezione di legittimità — è peculiare e decisamente rilevante nella religione mesopotamica, laddove è però doveroso far presente che esso sembra essere stato completamente sconosciuto alla tradizione sumerica[140], mentre è ben documentato nella tradizione accadica extra-eriduana[141], concretamente nei due grandi miti della creazione, l'*Atraḫasīs* e l'*Enūma eliš*, e nel tardivo resoconto di Berosso.

Per lo studio del nostro mitologema da circa 15 anni non si devono più prendere le mosse, a nostro giudizio, dalla Tav. IV, 1-50 dell'*Enūma eliš*, dove è detto che, allo scopo di ottenere sangue divino da impastare nell'argilla[142] per creare l'uomo, viene messo a morte, per volere di Marduk[143], il dio Kingu, dichiarato meritevole di tale castigo perché, parteggiando per Tiāmat, aveva causato la ribellione e la lotta armata nel mondo divino. Senza dire, infatti, della tesi, con la quale personalmente simpatizziamo[144], che l'*Enūma eliš* è da datarsi solo verso la fine del II millennio a.C., e non al tempo di Ḫammurabi, è in ogni caso evidente che questo mito esprime, come viene chiaramente dimostrato dall'assunzione di Marduk come protagonista, e da altri indizi[145], il ripensamento di un più antico mitologema probabilmente più «puro»[146] e, per quanto stiamo per dire, decisamente più interessante.

Tale mitologema è contenuto nell'importantissimo mito antico-babilonese di *Atraḫasīs*, sostanzialmente scoperto solo nel 1965[147]. Qui il posto di Marduk è occupato da Enlil, secondo tutti i crismi della tradizione mesopotamica preḫammurabiana ed extrababilonese, e non si fa accenno ad alcuna colpa[148] del dio messo a morte nell'assemblea degli dei, cioè ^{d}PI/WE-e(-)i-la, perché con il suo sangue e la sua carne (!), impastati nell'argilla, venga creato l'uomo. Al contrario, come abbiamo scritto altrove[149], tutto fa credere che il mito sottolinei la «nobiltà» di questo dio: già forse, secondo alcuni, attraverso il nome assegnatogli[150]; certamente, secondo altri e noi stessi, attraverso la dichiarazione della Tav. I, 223, secondo la quale quel dio era «dotato di saggezza» (*ša išū ṭēma*); dichiarazione confermata dalla successiva r. 239, secondo la quale egli venne messo a morte «con (tutta) la sua saggezza» (*qadu ṭēmīšu*)[151].

Un altro argomento testuale rafforza questa tesi. Lo traiamo dal famoso passo della Tav. I, 208-217, dove il dio della sapienza Ea così notifica il suo progetto di creare l'uomo:

> Uno degli dei sia messo a morte,
> Quindi tutti gli dei si purifichino con l'immersione.
> Assieme alla sua carne e al suo sangue
> La dea Nintu mescoli l'argilla:
> Il dio (*ilum*) e l'uomo (*awīlum*)
> Siano mescolati assieme nell'argilla.
> Per i giorni futuri possiamo noi udire il (rullo del) tamburo.
> Mediante la carne del dio ci sia un *eṭemmu*.
> Al (l'uomo) vivente esso renda noto il suo segno (*ittu*):
> Per non dimenticare questo ci sia un *eṭemmu*.

Questo passo, come pure abbiamo già scritto altrove[152], contiene diversi elementi che sottolineano la grande dignità dell'uomo in grazia delle modalità della sua creazione. Nella nostra interpretazione, condivisa dalla grande maggioranza degli studiosi, che il termine *eṭemmu* non indichi qui, in visione negativa, lo «spirito dei morti» in quanto morti, bensì, in visione positiva, la sopravvivenza «spirituale» dell'uomo anche dopo la morte, le ultime tre righe del passo citato son quelle che meglio di tutto provano la nostra tesi: il «segno» (*ittu*, r. 216) da non dimenticare grazie all'*eṭemmu* (r. 217) non è altro, per dirla con R. Labat, che «la parcelle de divinité que la déesse créatrice a melangée à l'argile périssable»[153].

Se la vita divina scompare con la morte di un ^{d}PI/WE-e(-)i-la o di un Kingu, che non sono «eroi culturali» o simili, ma vere divinità, anche se dotate di caratteristiche diverse da altre, noi, anche a motivo del «dogma» mesopotamico dell'immortalità degli dei, siamo spinti a far ricorso al concetto di morte mistica, cioè quella esperienza di uccisione e manipolazione di cui è oggetto un tipico dio mistico come Dioniso, e ciò anche se nella fattispecie il tema di base sia essenzialmente di contenuto antropogonico.

Una vicenda singolare, che vede la scomparsa del dio nella morte e che si completa — si finalizza! — in una particolare riapparizione (uno sorta di «resurrezione») del dio nella «vita» dell'uomo, con particolare riferimento al suo *eṭemmu.*

4, 2: Possibile dimensione cultuale? — Tutto questo è nel testo del mito o tra le sue righe. Ma ci domandiamo se questa divina vicenda non tocchi anche il rito quando nella citata r. 214 del mito (ripresa dalla r. 227) sentiamo affermare:

> Per i giorni futuri possiamo noi udire il (rullo del) tamburo.

Senza dubbio, la r. 214 non è tanto misteriosa da non farci ritenere come buona spiegazione quella che vede nel rullar del tamburo un'azione che accompagna la creazione dell'uomo, descritta nelle rr. 206-213[154]. Ma non si può non notare la differenza tra l'una e le altre righe. Mentre, infatti, queste si riferiscono realisticamente alla concreta formazione del composto umano, la r. 214 — dandoci una notizia come inattesa e «inutile» e apparendo, pertanto, come un «masso erratico» — ha una portata tutta diversa e, come è chiaro, riguarda un particolare meramente rituale: un particolare sconosciuto, che ha portato qualcuno a parlare dell'oscurità di questa riga[155].

È su questa base che riteniamo fondato il sospetto che il mito di *Atraḫasīs* conservi il ricordo di qualche pratica cultuale «commemorante» la creazione del primo uomo attraverso la messa a morte di una divinità.

4, 3: La narrazione di Berosso e la tardiva notizia del sepolcro di Bel-Marduk a Babilonia — La terza fonte, assai più recente, del mitologema del dio messo a morte per creare l'uomo è, come s'è preannunciato, Berosso (sacerdote di Marduk a Babilonia, vissuto tra il IV e il III sec. a.C.), che verrà qui citato secondo lo studio di P. Schnabel[156].

Berosso si rifà direttamente alla tradizione dell'*Enūma eliš.* Ci si potrebbe, pertanto, dispensare dal parlarne, se non fosse per l'opportunità di rilevarne alcune peculiarità e per ribadire il superamento di un equivoco filologico piuttosto curioso.

Si citano a questo proposito due passi conservatici attraverso Sincello, nel primo dei quali Bel, ossia Marduk, avrebbe ordinato (κελεῦσαι)

> ἑνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀποῤῥυέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν·[157],

mentre nel secondo passo si dichiara che l'ordine di Bel è stato eseguito:

> τοῦτον τὸν θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλήν, καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα τοὺς ἄλλους θεοὺς φυρᾶσαι τῇ γῇ, καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους· διὸ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν.[158].

Alla luce dell'*Enūma eliš*, dal quale, come si è detto, Berosso dipende, è un controsenso intendere, come è stato fatto in altri tempi, che Bel abbia richiesto ad un'altra divinità di amputargli la testa, essendo evidente il contrario, ossia che Bel ordinò l'(auto)decapitazione di un dio, del quale però si tace il nome[159].

Questa esegesi è ineccepibile anche dal punto di vista filologico, ossia secondo il testo greco citato e, assieme a quanto si è detto nei paragrafi precedenti, non lascia spazio ad interpretazioni in senso contrario, le quali vanno respinte come strane ed equivoche, comunque certamente contrarie alla mitologia accadica.

A una di questa cattive interpretazioni, o alla stessa cattiva esegesi di Berosso, potrebbe far capo l'antica tradizione — documentata da Strabone e da altri storici antichi[160] — secondo la quale a Babilonia, al tempo di Serse e di Alessandro, sarebbe esistito il sepolcro (τάφος secondo Strabone e Diodoro, μνῆμα e τάφος secondo Eliano) e addirittura sarebbe stato visibile il cadavere del defunto (νεκρός) Bel galleggiante in un sarcofago pieno d'olio (Eliano).

Assieme ad una simile impossibile tradizione che, come pensiamo, confonde la tomba di Bel con il suo tempio[161], va respinto come totalmente acritico l'accostamento tra la presunta tomba di Marduk e la sua torre templare (*ziqqurat*), dal momento che quest'ultima, a differenza dalla piramide egiziana[162], non ha mai avuto funzione funeraria[163].

Ritornando ai due citati passi di Berosso, merita di essere rilevato in primo luogo che lo scrittore babilonese fa usare il sangue del dio decapitato per la formazione non di un uomo soltanto, ma di più uomini e anche di animali; in secondo luogo che è in forza del sangue divino, mescolato nell'argilla, che gli uomini sono dotati di intendimento, o razionalità, e partecipano alla divina intelligenza (διὸ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν).

Questo secondo rilievo può provare che Berosso scrive sotto l'influsso della filosofia greca[164]; può, però, testimoniare la dipendenza da un'ancor viva tradizione patria, arrivata fino a lui, sacerdote di Bel-Marduk a Babilonia, da tempi remoti: quella tematica antropogonica che è presente nel mito di *Atraḫasīs* e non è negata, anzi, diremmo, sottintesa nell'*Enūma eliš*[165].

4, 4: Conclusione — Chiamando in causa la divinità in un contesto (dimensione «mistica») così singolare — nella quale, se non fosse proprio perché si sta parlando del «primo uomo», si potrebbe dire che la vicenda riguarda ormai l'individuo, e non più soltanto le sorti del paese — si avevano, per così dire, tutte le premesse speculative per lanciare nell'umanità l'idea — speranza e certezza — di una sorte beata *post mortem*, nell'assimilazione alla divinità (dimensione misterica).

Ma questo salto di qualità era ancor lontano dal poter essere fatto: non venne, comunque, fatto, per allora, nel Vicino Oriente.

NOTE

[1] Per le indicazioni bibliografiche relative agli autori citati, cfr. R. Pettazzoni, *Enciclopedia Italiana* (Treccani), vol. 23°, Roma 1934, p. 453, e N. Turchi, *Enciclopedia Cattolica*, vol. 8°, Città del Vaticano 1952, col. 1131.

[2] Siano qui ricordati solo i nomi di H. Zimmern, St. Langdon, S. A. Pallis e F. M. Th. De Liagre Böhl.

[3] Furlani, *Religione*, pp. 276-277.

[4] Furlani, *Religione*, p. 279 (nota 1).

[5] H. Zimmern, *Babylonische Mysterien und kein Ende, ZA* 36 (1925), pp. 83-85. A p. 84 l'A. dichiara: «Die baylonische Religion kann höchstens als eine Vorstufe späterer vorderasiatischer Mysterienreligionen angesehen werden».

[6] È stato pubblicato in *ZDMG* 76 (1922), pp. 36-54, ma si tratta di una conferenza del 1921 (cfr. ibid., p. 36).

[7] Egli la introduce infatti con queste parole a p. 54: «Da möchte ich noch einmal in einer kurzen Formel zusammenfassen, welches meine Auffassung über die babylonische Religion als eine Vorstufe vorderasiatischer Mysterienreligionen ist. Die Formel lautet für mich so:».

[8] Zimmern, *Vorstufen*, p. 54.

[9] Zimmern, *Vorstufen*, pp. 53-54. Per quanto riguarda l'allusione alla morte e risurrezione del dio principale di Babilonia, ossia Marduk, si veda la parte III di questa nostra trattazione.

[10] H. Zimmern, *Sumerisch-babylonische Tamūzlieder* (*BSGW* 59/4), Leipzig 1907. Si ricordi che a due anni di distanza l' A. pubblicò *Der babylonische Gott Tamūz* (*ASGW* 27/XX), Leipzig 1909.

[11] Si tratta di H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest. Zweiter Beitrag* (*BSGW* 70/V), Leipzig 1918.

[12] A. Moortgat, *Tammuz. Der Unsterblichkeitsgedanke in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin 1949.

[13] È stato pubblicato nell'opera di F. König (ed.), *Christus und die Religionen der Erde*, II, Wien 1951, p. 477 (cfr. trad. italiana: *Cristo e le religioni del mondo*, II, Torino 1962, p. 398).

[14] Böhl, nell'opera citata nella nota precedente, edizione italiana, p. 414.

[15] Non si vede, per es., come si possa conciliare la definizione che Furlani ha dato di mistero nel 1929, nel passo citato all'inizio («quei riti e quelle cerimonie religiose mediante le quali si cerca di addivenire alla congiunzione dell'iniziato con la divinità») con la terminologia da lui stesso usata nel 1930 (*Enciclopedia Italiana*, vol. 6°, Roma 1930, p. 495 a), secondo la quale Bel (= Marduk) sarebbe «l'eroe del mito e mistero della morte e resurrezione, che si celebrava ogni anno durante la festa di capodanno nella capitale della Babilonia». A parte l'esatta esegesi del testo al quale Furlani allude (v. la nostra sezione III), è cosa certa e sicuramente nota a Furlani che durante la festa di capodanno non si avevano riti di iniziazione.

[16] Debbo molte precisazioni terminologiche e metodologiche ad uno scambio di pareri con il Prof. U. Bianchi, oltre che a certi testi da lui messi a disposizione per il presente Colloquio quali *Iside dea misterica. Quando?* (*Perennitas*, Studi Brelich, Roma 1980, pp. 9-36).

[17] Per la prima categoria di studi cfr. per es. E. Cassin, *Religiosità premisterica in Mesopotamia, Giornale della Società Asiatica Italiana, N.S.*, III/2 (1935), pp. 204-210; per la seconda categoria cfr. per es. A. Brelich, *Politeismo e soteriologia*, in S. G. F. Brandon (ed.), *The Saviour God* (studi in onore di E. O. James), Manchester 1963, pp. 37-50.

[18] Zimmern, *Vorstufen*, p. 36-37.

[19] Per comodità verrà sempre usato il binomio Inanna e Dumuzi e il titolo *Discesa di Inanna agli Inferi*, anche laddove sarebbe stato più esatto Ištar al posto di Inanna o Tammuz al posto di Dumuzi.

[20] Le citazioni sono state date in sinossi, assieme alle due redazioni accadiche del mito, da Borger, *BAL* II, pp. 86-ss.

[21] Cfr. Borger, *BAL* II, p. 86.

[22] Cfr. B. Alster, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, Copenhagen 1972; S. N. Kramer, *The Sumerians...*, Chicago 1963, pp. 155-160; Castellino, *Mitologia*, pp. 85-86. Il mito è composto di 262 righe.

[23] Cfr. Th. Jacobsen, *The Myth of Inanna and Bilulu, JNES* 12 (1953), pp. 160-180 (pubblicato anche in W. L. Moran (ed.), *Toward the Image of Tammuz...*, Cambridge, Mass., 1970, pp. 52-72. Il mito e composto di 187 righe.

[24] Cfr. S. N. Kramer, *ANET*, pp. 41-42.

[25] Cfr. S. N. Kramer, *ANET*, pp. 637-645; Th. Jacobsen, apud W. L. Moran (ed.), *Toward the Image of Tammuz* (cit. alla n. 23), pp. 73-101.

[26] Cfr. per es. E. A. Speiser, *ANET*, pp. 103-104 e A. K. Grayson, *ANET, Suppl.*, pp. 507-512.

[27] Cfr. Kirk, *Myth*, p. 119.

[28] Oltre alla già citata ricostruzione di Borger (cfr. nota 21), cfr. ad es. E. A. Speiser, *ANET*, pp. 106-109; L. Cagni, *Crestomazia accadica*, Roma 1971, pp. 172-191.

[29] Si tratta del testo pubblicato da E. Ebeling in *KAR* I, Nr. 1.

[30] È rappresentata da un esemplare proveniente da Assur, pubblicato da E. Ebeling in *Orientalia* 18 (1949), pp. 30-39.

[31] Non si tratta forse di un fatto casuale, dal momento che per tutto il I millennio a.C. la zona babilonese ci ha restituito relativamente poche opere della letteratura accadica.

[32] Il primo esemplare di questa versione, proveniente da Nippur, fu pubblicato nel 1914 da St. Langdon in *BE* 31, senza però che se ne comprendesse l'appartenenza al mito. Il 1937 è l'anno in cui S. N. Kramer pubblicò la prima delle sue tre ricostruzioni del mito sumerico che apparvero in: 1) *RA* 34 (1937), pp. 93-134; 2) *PAPS* 85 (1942), pp. 293-323 (+ Tavv. I-X); 3) *JCS* 5 (1951), pp. 1-17. L'A. ha presentato e tradotto il mito anche in *ANET*, pp. 52-57 e si è occupato del medesimo in *Mythologies of the Ancient World*, Chicago and New York 1961, pp. 107-ss., tenendo conto dei contributi di altri studiosi,

quali M. Witzel e A. Falkenstein, apparsi nel frattempo. Il Kramer si è infine occupato del mito in *Dumuzi's Annual Resurrection. An Important Correction to «Inanna's Descent», BASOR* 183 (1966), p. 31. In italiano si ha la traduzione di Castellino, *Mitologia*, pp. 181-192.

[33] Omettiamo, in questa sede, di parlare delle diversità delle recensioni sumeriche, meno significative di quelle della versione accadica.

[34] Lo ha sottolineato A. Falkenstein nell'intervento (di cui possediamo copia privata) *Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt*, fatto al XVI. Deutscher Orientalistentag (Heidelberg 1965), che in seguito citeremo solo come *Inannas Gang*. Per un riassunto cfr. L. Cagni, *Orientalia, N.S.*, 34 (1965), pp. 450-451.

[35] *UET* VI/1 è stato pubblicato da C. J. Gadd e S. N. Kramer nel 1963. Le 15 righe di testo del Rov. del Nr. 10 sono state tradotte anche da Castellino, *Mitologia*, p. 192.

[36] L'espressione «grande Terra» indica gli Inferi.

[37] Traduzione di Castellino, *Mitologia*, pp. 181-182.

[38] Si vedano per es. le rr. 4-13; le rr. 43-47 in rapporto alle rr. 52-56 e 60-64; ecc.

[39] A. Falkenstein, *Inannas Gang, ibid.*

[40] Falkenstein, *Inannas Gang, ibid.*

[41] Questo sarebbe vero anche per chi — come Kraus, *Königtum*, p. 245 — ritiene che il «matrimonio sacro» ha come unica finalità la «fissazione dei destini» per il re, dal momento che ciò, superando il privato, riguarda il bene del paese.

[42] Per la versione accadica si farà riferimento, salvo diversa indicazione, alla recensione ninivita.

[43] Forse non lo era per gli antichi mesopotamici, illuminati da una più ricca tradizione orale o anche scritta.

[44] Cfr. Labat, *Religions*, p. 259.

[45] Cfr. per es. Furlani, *Religione*, p. 71; Kirk, *Myth*, p. 111.

[46] In un'altra tradizione mesopotamica, facente capo a Uruk, Inanna è figlia di An.

[47] «Padre», usato poco prima anche per Enlil e Nanna-Suen, non ha qui valore genealogico, ma solo reverenziale.

[48] Cfr. per es. Kirk, *Myth*, p. 100.

[49] Nelle rr. 76-80 (cfr. anche rr. 86-90) della versione accadica. Contro Kirk, *Myth*, p. 109, la motivazione del viaggio secondo la versione sumerica non può essere cercata nella risposta, che è solo un pretesto, data da Inanna nelle rr. 86-88 (recare doni funebri a Gugalanna).

[50] Versione sumerica, rr. 129-130, 134-135, ecc. La versione accadica (rr. 44, 47, ecc.) dice semplicemente: «Entra, mia signora: tali sono i decreti della «signora della Terra» (= Inferi)!».

[51] Versione accadica, r. 161.

[52] Rr. 167-168. Si noti che, mentre nel testo sumerico all'incontro di Inanna con Ereškigal sono dedicate 7 righe (rr. 162-168), in quello accadico se ne hanno 13 (rr. 63-75) e queste descrivono l'incontro alquanto diversamente: Ereškigal dapprima trema di fronte a Inanna, che la sfida sedendosi in un posto più elevato; ordina quindi a Namtaru di scagliarle addosso 60 malattie, con l'evidente scopo di annientarla.

[53] Il mancato accenno alla sterilità del mondo vegetale nella stessa versione accadica è forse sottinteso come un fatto troppo ovvio?

[54] Nella versione accadica Enlil e Nanna-Suen non vengono neppure nominati.

[55] Kurgarra e Galaturra nella versione sumerica, Aṣušunammir in quella accadica.

[56] Cfr. le rr. 65-67 della versione sumerica, citate prima. Nel testo accadico si parla solo dell'acqua, l'elemento catartico per eccellenza, strettamente collegato al dio Enki-Ea.

[57] Falkenstein, *Inannas Gang*, così si esprimeva: «Es sieht so aus, als ob aus einem längeren Text jeweils einige Versgruppen ausgewählt seien, die den Kundigen wie Stichwörter leiteten».

[58] Lo si afferma alla r. 273.

[59] In quanto questa versione appare ben «razionalizzata» e, come tale, può essere considerata alla stregua di una *lectio facilior.* Né va dimenticato che Inanna è nota come un'amante incostante e crudele (cfr. per es. *Gilgameš,* Tav. VI, 24-ss.).

[60] Cfr. per es. Castellino, *Mitologia,* pp. 192-ss.

[61] Ci sembra di poter ravvisare qui il connubio delle due diverse tradizioni, perché Dumuzi è, da una parte, soggettivamente innocente, come s'è detto, mentre, dall'altra, è oggettivamente colpevole di non aver fatto il cordoglio per la sorte della sposa.

[62] Questa notizia era forse contenuta nella prima riga perduta (r. 359) della versione sumerica principale.

[63] Il turbamento e il dolore di Geštinanna dipendono probabilmente dal fatto che Dumuzi non ha ancora ripreso le sue fattezze umane.

[64] Questo particolare trova forse la sua spiegazione, come da molti studiosi si sostiene, nel fatto che Dumuzi originariamente è un pastore.

[65] Sebbene si tratti di una cosa importante, la morte di Dumuzi non viene qui esplicitamente dichiarata. Ma era un mitologema ben noto, come testimoniano il *Sogno di Dumuzi* o i *Pianti* in suo onore.

[66] Cfr. nota 22.

[67] Cfr. nota 24. In questo mito, che fa capo ad una diversa tradizione, la morte di Dumuzi non è attribuita ai demoni Galla, ma a Bilulu e suo figlio Gigire; inoltre si dice che Inanna interviene per vendicare il suo amato e lo piange assieme a Geštinanna.

[68] Questi testi — che si rapportano al ciclo stagionale e non direttamente alla *Discesa di Inanna agli Inferi* — sono stati studiati in particolare da C. Frank, *Kultlieder aus dem Ischtar-Tamūz Kreis,* Leipzig 1939, e prima di lui da W. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes,* Roma 1935.

[69] Il *Sogno di Dumuzi* si arresta alla morte di Dumuzi e, non per nulla, il mito è stato spesso indicato anche con tale nome. L'ultima riga di questo mito è: «(Per) la morte di Dumuzi: [Questo è] un canto kal-kal».

[70] Circa 20 righe, come si pensa di solito.

[71] Nell'intervento *Inannas Gang.*

[72] Stanno ormai fuori dell'azione del mito le altre tre righe: «La pura Inanna consegnò Dumuzi come suo sostituto./(Rubrica finale): O pura Ereškigal,/È dolce la tua lode!».

[73] Traduzione di Castellino, *Mitologia,* p. 192.

[74] Ciò non esclude, ma rende piuttosto problematica l'esistenza, in ambiente accadico, di questo mitologema, peraltro non testimoniato neppure in altre fonti più o meno coeve.

[75] Anche quest'ultime osservazioni sono di Falkenstein, *Inannas Gang.*

[76] Si pensi, per es., al mito di *Enlil e Ninlil* (alias *La creazione della Luna*), secondo il quale Enlil scampa dagli Inferi lasciandovi come sostituti alcuni dei minori da lui stesso generati. Cfr. Castellino, *Mitologia,* pp. 48-50; Alster, *Dumuzi's Dream,* p. 13 n. 26. Secondo Falkenstein, *Inannas Gang,* il fatto che il mitologema di Dumuzi sostituto di Inanna non compaia altrove «ist ein nicht zu bezweiflendes Anzeichen für das relativ junge Datum des Mythos».

[77] Castellino, *Mitologia,* pp. 87-88.

[78] Castellino, *Mitologia,* p. 88.

[79] Cfr. nota 45.

[80] Oltre ad ipotizzare la tesi che ambedue le divinità si riferiscano all'agricoltura o alla patorizia, si potrebbe dare la seguente equivalenza: Inanna sta alla fertilità dei campi, come Dumuzi sta alla fecondità degli animali.

[81] Un quadro organico delle interpretazioni più recenti, fino al 1962 c., si ha in O. R. Gurney, *Tammuz Reconsidered. Some Recent Developments, JSS* 7 (1962), pp. 147-160. Cfr. anche Alster, *Dumuzi's Dream,* pp. 9-ss.

[82] Nel volume *Adonis, Attis, Osiris,* London 1905.

[83] Cfr. in proposito Alster, *Dumuzi's Dream,* p. 9.

[84] Indicazioni bibliografiche alla nota 23.

[85] Cfr. in proposito, per es., Alster, *Dumuzi's Dream*, pp. 10-12.

[86] Falkenstein, *Inannas Gang*.

[87] A. Falkenstein, *CRRA* 3, pp. 64-65.

[88] Si ricordi quanto si è detto nella seconda parte della nota 76.

[89] Kraus, *Königtum*, p. 244.

[90] L. Vanden Berghe, *Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz, La nouvelle Clio* 6/5-6 (1954), pp. 298-321.

[91] Kramer, *Dumuzi's Annual Resurrection* (cfr. nota 32), p. 31.

[92] Kraus, *Königtum*, pp. 244-245.

[93] Kraus, *Königtum*, p. 245.

[94] Kraus, *Königtum*, p. 245, n. 49.

[95] Kraus, *Königtum*, p. 245.

[96] J. Renger, *REA* IV, p. 256 b.

[97] Kraus, *Königtum*, p. 245.

[98] Della coppia divina Inanna e Dumuzi si è occupato recentemente anche W. Farber, *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi...*, Wiesbaden 1971, il quale ha però dichiarato (p. 1) di non voler affrontare la discussione delle nostre problematiche.

[99] Basti qui ricordare che ambedue tengono in particolare considerazione le tesi di Cl. Lévi-Strauss sull'interpretazione del mito (teoria strutturale).

[100] Kirk, *Myth*, rispettivamente alle pp. 84-131 e 108-115.

[101] Kirk, *Myth*, p. 116.

[102] Kirk, *Myth*, pp. 109-110. La motivazione data invece per la versione sumerica («because of a plan prearranged between Inanna and her vizier», p. 109), perché questa è solo un pretesto, e non si può escludere che la motivazione data dall'accadico sia sottintesa nel sumerico. Non è questa la sola ingenuità in cui cade il Kirk, al quale si può rimproverare anche di dipendere troppo ciecamente da Jacobsen.

[103] Alster, *Dumuzi's Dream*, p. 12.

[104] Alster, *Dumuzi's Dream*, p. 13.

[105] Provengono da Assur e sono stati pubblicati da E. Ebeling, il quale giudicò il primo una «Spruchsammlung». In seguito vennero pubblicati altri testi paralleli, purtroppo frammentari, provenienti da Ninive: cfr. W. von Soden, *ZA* 51 (1955), p. 130 e *ZA* 52 (1957), p. 224.

[106] H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest...* (cfr. nota 11).

[107] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 130.

[108] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 130.

[109] St. Langdon, *The Babylonian Epic of Creation*, Oxford 1923, pp. 32-ss.

[110] Del 1927 è il *Nieuwjaarsfest en Koningsdaag*, successivamente pubblicato in *Opera minora*, Groningen-Djakarta 1953. Del 1951 è il contributo in F. König (ed.) *Christus und die Religionen der Erde* (cit. alla nota 13), p. 477.

[111] Per questa parte cfr. von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 131.

[112] Böhl, in F. König (ed.), *Cristo e le religioni del mondo* (trad. ital., cfr. nota 13), p. 414. Alla p. 387 l'A., parlando di Marduk, asserisce che l'identificazione di Asaru con Marduk e con l'egiziano Osiride «permetteva di inserire nel culto di Marduk i concetti fondamentali dell'antico rito sumerico di Tammuz (la discesa agli Inferi e la resurrazione)».

[113] Un breve riassunto ne ha dato lo stesso Zimmern, *Vorstufen*, pp. 52-53.

[114] Pubblicato in *ZA* 51 (1955), pp. 130-166. Questo articolo è stato completato da von Soden con quello intitolato *Ein neues Bruchstück des assyrischen Kommentars zum Marduk-Ordal, ZA* 52 (1957), pp. 224-234. Si aggiunga anche J. N. Postgate, *Two Marduk Ordeal Fragments, ZA* 60 (1970), pp. 124-127.

[115] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 158.

[116] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 158.

[117] È l'interpretazione-definizione data da von Soden nel 1957 (cfr. nota 114).

[118] von Soden, *Wiederauferstehung*, pp. 134-135.

[119] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 158.

[120] von Soden, *Wiederauferstehung*, pp. 159-160. Si ricordi che, dal punto di vista di questo riassunto, nulla aggiunge di nuovo l'articolo del 1957 (cfr. nota 114).

[121] von Soden, *Wiederauferstehung*, pp. 161-162.

[122] Böhl, nelle due opere citate alla nota 110, rispettivamente alle pp. 271-272 e 477.

[123] von Soden, *Wiederauferstehung*, pp. 162-ss.

[124] Böhl, nel secondo scritto citato alla nota 112, p. 477.

[125] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 163.

[126] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 166.

[127] Anche von Soden ammette che il testo è un «Kultkommentar» (si ricordi, tra l'altro, il titolo dell'intervento del 1957, citato alla nota 114), ma lo ritiene molto diverso dalle altre opere di tal tipo, trovando in ciò un argomento a favore della sua tesi che si tratta di un «Propagandawerk» (*Wiederauferstehung*, p. 157). Il Borger, *HKL* I, p. 496, usa l'indicazione «politisch-mythologische Kommentare zum babylonischen Neujahrfest» parlando degli esemplari del nostro testo.

[128] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 165.

[129] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 165.

[130] Se ben comprendiamo, lo stesso von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 152, adduce come prova principale (o unica?) il nome della dea Sakkukutu della r. 67, la quale «ist wohl die verkörperte Taubheit bzw. Stupidität», il che ci pare decisamente troppo poco e troppo incerto.

[131] Zimmern, *Vorstufen*, pp. 52-53.

[132] Sulla tavoletta c'era ancora spazio abbondante per scrivere l'eventuale continuazione del poema.

[133] Cfr. L. Cagni, *L'epopea di Erra*, Roma 1969; *Das Erra-Epos. Keilschrifttext*, Roma 1970; *The Poem of Erra*, Malibu 1977.

[134] von Soden, *Wiederauferstehung*, p. 157.

[135] Nella r. 34.

[136] In modo del tutto fugace, senza commento, ha usato l'espressione «der senile Marduk» B. Landsberger nella *Festschrift Baumgartner*, Leiden 1967, p. 198.

[137] Cagni, *Erra*, p. 185.

[138] Con chiaro riferimento a quanto si dice nella Tav. V, 57-58, molti esemplari del testo di Erra sono stati predisposti in modo da poter essere appesi alle pareti di casa o altrove come amuleti.

[139] F. Gössmann, *Das Era-Epos*, Würzburg 1955, pp. 85-90. Si veda però Cagni, *Erra*, pp. 37-44 e, da ultimo, W. von Soden, *Ugarit-Forschungen* 3 (1971), pp. 255-256, il quale propone la data del 765-763 a.C.

[140] Cfr. Pettinato, *Menschenbild*, pp. 29-ss.

[141] La tradizione di Eridu, secondo Pettinato, *Menschenbild*, p. (41-)44, sembra conoscere solo l'uso dell'argilla e non quello del sangue divino.

[142] In realtà il testo parla del sangue, omettendo di parlare dell'argilla, certamente dandola per sottintesa come cosa troppo nota.

[143] È detto alle rr. 23-26. La precedente dichiarazione di Ea (r. 16) «sia consegnato alla morte il colpevole (*ša anni linnadin*)» è un suggerimento, che ottiene il consenso di Marduk.

[144] Sulla questione della datazione cfr. per es. R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris 1935, pp. 24-ss.; W. von Soden, *Orientalia, N.S.*, 38 (1969), p. 424 n. 2.

[145] Per es. la mancata menzione dell'argilla (cfr. nota 142) e il brevissimo accenno (rr. 31-34) all'effettiva creazione dell'uomo, passandone sotto silenzio tutte le modalità.

[146] Sembra che l'affermazione del rapporto colpa-uccisione nasca da un tardivo processo di razionalizzazione, nel senso della ricerca di una causa proporzionata all'uccisione stessa.

[147] Nel 1965 venne pubblicato *CT* 46, contenente molti testi inediti del mito, ad opera di

W. G. Lambert e A. R. Millard, i quali successivamente pubblicarono l'edizione critica del mito: *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

[148] Contro il diverso parere degli editori del mito (cfr. nota precedente), che credevano di trovare traccia del mitologema nella Tav. I, 173 (da rapportare alla r. 233), cfr. G. Pettinato, *Oriens Antiquus* 9 (1970), p. 78 ad 173.

[149] L. Cagni, *Atraḫasīs*, pp. 243-244.

[150] Per es. Lambert e Millard, *Atra-ḫasīs* (cit. alla nota 147), p. 153, pensando che ^{d}PE-e stia per ^{d}GEŠTU-e, il «dio-orecchio», nel senso di dio sapiente.

[151] Lambert e Millard, *Atra-ḫasīs* (cit. alla nota 147), *ad loc.*, traducono *ṭēmu* con «personality», il che esprime pure bene la «nobiltà» dell'uomo.

[152] Cagni, *Atraḫasīs*, pp. 239-243.

[153] Labat, *Religions*, p. 29, n. 2. Per alcune diversità — peraltro non determinanti nella presente ricerca — di lettura del testo o della sua esegesi si veda W. von Soden, *Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasīs-Mythus. «Haupttext» und Parallelversionen, ZA* 68 (1978), pp. 50-94 e, da ultimo, dello stesso autore, *Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen. Mit einer Teil-Übersetzung des Atramhasis-Mythos, MDOG* 111 (1979), pp. 1-33.

[154] Cfr. G. Pettinato, *Oriens Antiquus* 9 (1970), p. 79.

[155] Cfr. Lambert e Millard, *Atra-ḫasīs* (cit. alla nota 147), p. 22; Labat, *Religions*, p. 28, n.l.

[156] P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig-Berlin 1923.

[157] Schnabel, *Berossos* (cit. alla nota prec.), p. 256, rr. 1-8.

[158] Schnabel, *Berossos* (cit. alla nota 157), p. 225, rr. 32-36.

[159] Per tutta questa parte cfr. A. Heidel, *The Babylonian Genesis...*, Chicago-London 1951^{2}, pp. 77-78, dove viene data anche la traduzione del testo di Berosso concernente la creazione. Cfr. anche D. O. Edzard, *WdM*, p. 123.

[160] Cfr. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie...*, vol. III, col. 262 (sub Belos).

[161] Non parla di tomba, ma solo di tempio (ἱερός) Giuseppe Flavio, *Antiq. Jud.* X, 11,1 e *Contra Apionem* I, 22. Si veda anche la nota successiva.

[162] Strabone nella sua «Geografia» (XVI, 738), dopo aver parlato del sepolcro di Bel, che sarebbe stato costruito da Serse, dice che esisteva una piramide quadrata (πυραμὶς τετράγωνος) di mattoni (evidentemente la *ziqqurat*) che Alessandro avrebbe voluto ricostruire. Poiché presso altri autori citati (per es. Diodoro) è il «sepolcro di Bel» che Alessandro intende ricostruire, l'errore nasce forse proprio dalla confusione della piramide egiziana (avente scopo funerario), con la *ziqqurat* babilonese, che scopo funerario non ha.

[163] Cfr. in proposito, per es., l'intervento di Böhl in F. König (ed.), *Cristo e le religioni del mondo* (trad. italiana, cit. alla nota 13), pp. 391-392.

[164] Pettinato, *Menschenbild*, p. 44.

[165] Cfr. L. Cagni, *Le destinazione dell'uomo al lavoro secondo Genesi 2 e secondo le fonti sumero-accadiche, Annali* (di Napoli) 34 (1974), pp. 31-44; *Atraḫasīs*, pp. 257-259.

ABBREVIAZIONI

Alster, *Dumuzi's Dream* = B. Alster, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, Copenhagen 1972. — *ANET, (Suppl.)* = J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955^{2} (*Supplement*, 1969). — *ASGW* = *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, philoligisch-historische Klasse. — *BE* = *Babylonian Expedition*. — Borger, *BAL* II = R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, Heft II, Roma 1963. — Borger, *HKL* I = R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Band I, Berlin 1967. — *BSGW* = *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, philologisch-historische Klasse. — Cagni, *Atraḫasīs* = L. Cagni, *Il mito babilonese di Atraḫasīs..., Ri-*

vista Biblica 23 (1975), pp. 225-259. — Cagni, *Erra* = L. Cagni, *L'epopea di Erra*, Roma 1969. — Castellino, *Mitologia* = G. R. Castellino, *Mitologia sumerico-accadica*, Torino 1967. — *CRRA* = *Compte-rendu de la ... rencontre assyriologique internationale.* — *CT* = *Cuneiform Texts.* — Falkenstein, *Inannas Gang* = A. Falkenstein, *Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt* (dattiloscritto): conferenza tenuta al XVI. Deutscher Orientalistentag (Heidelberg 1965). — Furlani, *Religione* = G. Furlani, *La religione babilonese-assira,* II: *I miti e la vita religiosa*, Bologna 1929. — *JCS* = *Journal of Cuneiform Studies.* — *JNES* = *Journal of Near Eastern Studies.* — *JSS* = *Journal of Semitic Studies.* — *KAR* = *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.* — Kirk, *Myth* = G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley-Los Angeles 1970. — Kraus, *Königtum* = F. R. Kraus, *Das altbabylonische Königtum*, in P. Garelli (ed.), *Le Palais et la Royauté* (*CRRA* 19), Paris 1974. — Labat, *Religions* = R. Labat (et alii), *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970. — *MDOG* = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.* — *PAPS* = *Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia). — Pettinato, *Menschenbild* = G. Pettinato, *Das alt-orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971. — *RA* = *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale.* — *RlA* = *Reallexicon der Assyriologie.* — *UET* VI/1 = *Ur Excavation Texts* VI/1 (pubblicato da C. J. Gadd e S. N. Kramer). — von Soden, *Wiederauferstehung* = W. von Soden, *Gibt es ein Zeugnis dafür, dass die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?, ZA* 51 (1955), pp. 130-166. — *WdM* = D. O. Edzard, in H. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, I, Stuttgart 1965. — *ZA* = *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie.* — *ZDMG* = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* — Zimmern, *Mysterien* = H. Zimmern, *Babylonische Mysterien und kein Ende, ZA* 36 (1925), pp. 83-85. — Zimmern, *Vorstufen* = H. Zimmern, *Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen?, ZDMG* 76 (1922), pp. 36-54.

DISCUSSIONE

BIANCHI: Ringrazio il prof. Cagni di questa, a mio avviso, splendida esposizione che, sempre a mio avviso, rappresenta un opportuno ingresso dell'assiriologia nella tematica storico-religiosa e un incontro insperato dopo i fraintendimenti dei primi decenni di questo secolo. Questa è la mia opinione sul testo del prof. Cagni. L'ho voluto dire perchè io sono responsabile del titolo della relazione stessa, come egli ha avuto la bontà di ricordare. Titolo che si chiude con un punto interrogativo. Punto interrogativo estremamente importante da tenersi presente, perchè indica e la problematicità della questione e anche la soluzione negativa ma storicamente avvertita a cui il prof. Cagni è venuto per quanto riguarda l'uso del termine «mistero». Diversamente va per l'uso del termine «mistico», che, sempre a mio avviso, egli con ogni ragione ha usato, naturalmente non in relazione al misticismo come concetto generico, ma in relazione a una accezione qualificata del termine. Il «dio in vicenda», a mio avviso, ha fatto un'ottima figura nei tre esempi che il prof. Cagni ha portato.

Devo aggiungere, per precisione, che soltanto una parte del tutto laterale dell'esposizione del prof. Cagni, quella attinente alle tematiche di creazione dell'uomo in relazione alla divinità, tematiche che sono fuori dalla nostra problematica mistica — alludo alla tematica del Genesi ecc. —, risulta secondaria. Mi augurerei che la discusssione non si accentrasse su questo punto «creazione dell'uomo, rapporto dell'uomo con la divinità» inteso in senso generico, perchè è proprio quel generico che a noi non interessa, laddove il punto della tematica del prof. Cagni era quello se Dumuzi sia un dio in vicenda; se la coppia Inanna/Dumuzi è una coppia di quel tipo di cui si è parlato ieri; se c'è una «passione» di Marduk, dio in vicenda; se c'è una tematica di dio in vicenda nell'idea che la carne e il sangue di un dio sacrificato sono inseriti in un certo schema antropogonico.

Mi sia lecito ancora di dire come sia bello che in un incontro di storia delle religioni si possa parlare con la massima tranquillità e libertà di temi che quarant'anni fa suscitavano selvaggie contese, piene di precomprensioni, di preconcezioni, di atteggiamenti pro e contro, questo soprattutto quando il nome di Cristo è risuonato due volte in una tematica di vicenda che, non solo da un punto di vista generico ma tanto meno da un punto di vista scientifico, non è assolutamente fatta per meravigliarci perchè l'aspetto di «dio in vicenda» è solo *un* aspetto di una figura; e questo può servire anche come inizio, se volete, della discussione.

XELLA: Attenendomi alla esigenza sottolineata dal prof. Bianchi, mi limiterò a tre brevi osservazioni che concernono proprio gli esempi addotti dall'amico Cagni. Devo però premettere che sono rimasto sinceramente entusiasta della sua relazione, sia per la ricchezza documentaria, sia soprattutto perché essa rivela un'apertura ed una disponibilità a confrontarsi con la metodologia storico-religiosa, piuttosto rare nel mondo assiriologico e perciò tanto più apprezzabili e promettenti.

Per quanto riguarda la *Discesa di Inanna agli Inferi*, sono dell'avviso (opinione per altro non solo mia) che i legami col culto siano in realtà piuttosto fievoli, se con ciò si intende un'immediata proiezione rituale del racconto; se esistono poi gli estremi per definirla una *Kultlyrik* (ma attenzione a non ridurre il mito a genere letterario!), questo non crea particolari problemi, giacché investe l'armatura formale della narrazione (mnemotecniche?), non già le sue funzioni storico-religiose. In altri termini, ci par chiaro che queste tavolette venivano ricopiate e conservate per essere lette e recitate, certo in una dimensione e proiezione genericamente «cultuale», come ogni altra narrazione di miti; ma di qui a ritenere che le vicende del mito erano «vissute nel culto» (come ha sostenuto T. H. Gaster e, ancora di recente, H. Sauren, che parla di un «teatro sumerico»), ce ne corre; ancora una volta il rapporto mito/rito nel Vicino Oriente appare estremamente complesso e comunque non riducibile semplicisticamente ad una sistematica correlazione tra piano narrativo e piano «pratico» di attualizzazione rituale.

Venendo a Dumuzi, occorre osservare che il personaggio — anche se rapportato alla definizione convenzionale di «mistico» qui proposta — difficilmente risulta valutabile in base a tali parametri: ad una sua considerazione come «dio in vicenda» si frappone non solo la constatazione che tali figure — certo presenti nella storia delle religioni orientali nell'Impero Romano — non paiono invece attestate nelle documentazioni dell'Oriente preclassico, ed il volerle ritrovare ad ogni costo nel passato dell'area per saldare la catena di un'ideale continuità conduce a forzare inevitabilmente i testi; ma anche il fatto che dalla morfologia di Dumuzi, a ben vedere, risultano assenti (come era facile prevedere) alcune di quelle caratteristiche, che si sono postulate come peculiari di tale personaggio divino. Un riesame puntuale è qui evidentemente impossibile; mi limiterò perciò a far notare come il mito nel suo complesso possa venir interpretato, piuttosto che come *Naturmythos* (?), come una vicenda esemplare che mira a fondare, tra l'altro, l'inaccessibilità degli Inferi, a mantenere inalterato l'equilibrio tra mondo dei vivi e mondo dei morti, che neppure una divinità può violare impunemente (cf. A. Draffkorn Kilmer, in *Ugarit-Forschungen*, 3, 1971, pp. 299-309, specie sui «motivi» della discesa di Inanna). Che poi la vicenda presentasse implicazioni e sviluppi, suscettibili di condurre al tema del «rinnovamento» ciclico, ciò sta a testimoniare sia della straordinaria ricchezza di un patrimonio mitologico giuntoci decurtato ed irrigidito in versioni «canoniche» prive di varianti, sia del fatto che ogni singolo tema mitico ha una sua «storia»; e comunque questo aspetto deve essere valutato sullo stesso piano di altri forse più arcaici (cf. già S. N. Kramer, in *BASOR*, 183, 1966, p. 31) e certo non meno importanti.

Venendo alla coppia della «vicenda», Dumuzi-Inanna non mi sembrano assimilabili tipologicamente a questo modello: tra i vari argomenti adducibili, si osserverà solo che la dea non appare per nulla «solidale» con Dumuzi, tant'è vero che finirà col trascinarlo nell'altro mondo. Lo stesso deve notarsi per l'altra «coppia», Dumuzi-Geštinanna, anch'essa non funzionante nel senso indicato, tra l'altro perché la sorella del protagonista è tanto poco «stabile», da condividere, sembra, per sei mesi la sorte di Dumuzi.

Aggiungerei che, come suggerisce la comparazione storico-religiosa, l'intera vicenda pare incentrata attorno ad un tema mitico assai arcaico, che deve aver subito in ambito politeistico trasformazioni e rielaborazioni: una almeno, individuabile con sicurezza, testimoniata dall'impossibilità sancita dal mito che gli dèi possano morire, che riguarda tanto la sorte di Inanna (da «cadavere» ritorna dea!), quanto quella di Dumuzi («ripescato» nella soluzione dell'alternanza); quest'ultimo poi è una figura straordinariamente complessa e i cui caratteri per la gran parte ancora ci sfuggono: come valutare ad es. la sua funzione di «portiere» dell'aldilà? E infine: le «nozze» tra Dumuzi ed Inanna sono realmente funzionali alla fecondità, o non si tratta piuttosto di un aspetto secondario, enfatizzato per ragioni «politiche» dai sovrani, cui interessava presentarsi come «rifondatori» e garanti di ogni prosperità, di contro a predecessori «caotici» e ad un passato negativo (cf. le tesi di F. R. Kraus, in *Le Palais et la Royauté* (CRRA, 19), Paris 1976)?

Venendo al caso di Marduk nel Poema di Erra, in cui il dio sarebbe sottoposto alla «passione» di una grande umiliazione, devo francamente dire che tutto ciò è emblematico dei rischi cui ci si espone, portando all'eccesso l'uso di un'idea-guida: è chiaro che se si considera «dio in vicenda» Marduk perché il mito ci racconta che egli si assenta per ripristinare e reintegrare le sue «insegne», allora quasi tutti gli dei e i personaggi mitici che ho presenti sono tali, magari perché compiono un viaggio, scendono in fondo al mare, o che so io. Proporrei dunque di espungere senza incertezze questo documento dai testi che attesterebbero questo tipo di figura.

Un'ultima osservazione concerne Kingu, il c.d. dio che viene ucciso per creare l'uomo. A parte i risvolti filologici connessi all'interpretazione del «rullo dei tamburi», sono sostanzialmente i dati offertici dalla comparazione a suggerirci che quasi certamente un personaggio come Kingu non dovette mai godere di un vero culto: si tratta infatti di un personaggio (non credo definibile correttamente come «dio» politeistico) che appartiene a quella realtà pre-cosmica caratterizzata dall'assenza dell'umanità e le cui funzioni *si esauriscono* — prima del consolidarsi di un sistema politeistico — nel contributo fornito alla creazione dell'uomo ed alla fondazione della condizione umana: di esso non mi risulta esistere altra traccia, all'infuori di quell'episodio fondamentale. Anche qui, dunque, la relazione di Cagni mi pare fornisca materiale e suggestioni per conclusioni di grande interesse, che a mio avviso contribuiscono a caratterizzare il mondo mesopotamico (mi si passi il termine) in tutta la sua originale peculiarità, in cui se non ci sono *dèi in vicenda* (sempre a mio avviso), esistono però personaggi e figure divine che, *suo modo*, ne ricalcano in parte le funzioni culturali.

CAGNI: Ci sarebbero moltissime cose da rispondere a quanto è stato osservato, ma credo che manchi il tempo per farlo. Mi limiterò pertanto a sottolineare la necessità di distinguere la metodologia (o funzione di ricerca) assiriologica da quella storico-religiosa critica. Come assiriologo ho proposto, sulla base di un esame filologicamente rigoroso e aggiornato del testo, quelli che mi sono sembrati i migliori esempi di una possibile presenza della tematica del «dio in vicenda» nell'antica Mesopotamia. Dopo di che mi sembra di potere e dovere serenamente lasciare agli storici delle religioni il giudizio più maturo o definitivo circa l'inquadramento del tema nelle problematiche della scienza da essi coltivata. Non diversamente fa l'assiriologo — o chiunque altro operi secondo analoghe metodologie — quando attende dalla controparte che questa si astenga da sintesi o giudizi privi di una base filologica ineccepibile. Questo reciproco «controllo» è certamente fecondo e getta le basi di una saggia permeabilità delle discipline.

Aggiungo volentieri che, per quanto mi risulta presso molti e certamente per quanto mi riguarda, è caduto da molto tempo il «mito», da taluni ancora conclamato, dell'impermeabilità tra gli assiriologi e gli studiosi di altre discipline. In questo contesto ringrazio vivamente il collega Xella che comincia a riverlarlo in pubblico.

Debbo anche dire che, come è ovvio e come dicevo recentemente al Prof. Bianchi (che pure vivamente ringrazio per le parole fin troppo benevole con le quali ha commentato il mio intervento), gli schemi conoscitivi propri della metodologia storico-religiosa moderna sono molto utili, anzi indispensabili, anche per noi assiriologi, potendo diventare vere chiavi di lettura dello stesso testo.

* Circa quanto ha osservato l'amico Xella, che torno a ringraziare, proporrei, in modo breve e schematico, in vista di un ulteriore approfondimento del dibattito, le seguenti considerazioni:

1) *Discesa di Inanna agli Inferi.* — Anche se si dovesse accettare che, strettamente parlando, abbiamo a che fare con una struttura solo mitologica e non cultuale, è un dato di fatto che all'interno di questa struttura mitologica si trovano interessanti vicende divine di scomparsa e ritorno.

---

* Il prof. Cagni ha dato per gli Atti la seguente nota complementare, dopo aver preso visione della redazione definitiva dell' intervento del prof. Xella. Ciò era necessario dato che la scarsità del tempo disponibile aveva impedito durante la seduta una sua adeguata risposta.

Un secondo dato di fatto è che esistono rituali in onore di Dumuzi e che la dea connessa con Dumuzi è notoriamente Inanna. Il collegamento tra queste due divinità risulta pertanto essere indubbio.

Che il mito fondi l'inaccessibilità agli inferi è vero da un certo punto di vista (impossibilità di annullare un effetto: non si può risalire dagli Inferi senza consegnare un sostituto), ma va osservato che qui abbiamo a che fare con figure divine del tutto eccezionali, le quali «devono» uscire fuori dagli Inferi perché non si può concepire senza di esse il continuare della vita sulla terra. Rilevante è poi che il sostituto di Inanna è lo sposo Dumuzi e che, mentre nel mito sumerico egli può essere visto come colpevole perché trovato a gozzovigliare (non si dimentichino però le obbiezioni a questa esegesi), nel mito accadico non si conosce questo aspetto mitico.

Non pare poi necessario che Inanna sia solidale con Dumuzi, perché, se si deve fondare l'alternanza, basta che la dea faccia sì che ci sia la sorte alternante. Né va dimenticato che il rapporto tra la dea e il suo sposo può essere ambivalente, come viene ricordato dal poema di *Gilgameš*, VI 7-91, in particolare di Gilgameš a Ištar: «Dumuzi, l'amante della tua giovinezza, anno per anno tu hai assegnato alla lamentazione» (VI 46-47).

Per quanto riguarda Dumuzi-Geštinanna direi che si rischia il fraintendimento se si parla di una *altra* coppia rispetto a quella di Inanna-Dumuzi. Si tratta per Dumuzi e Geštinanna di un binomio atto a esprimere una *funzione* alternante *in atto*. Dumuzi e Geštinanna creano soltanto un'*alternanza* negli Inferi, dal momento che l'una riempie il «semestre bianco» dell'altro (diverso è, per esempio, il caso di Kore, che non dispone di un sostituto).

Quanto, infine, al modulo interpretativo, caro a una certa scuola, secondo cui certe divinità vengono enfatizzate nel mito per ragioni politiche dei sovrani, cui interessava presentarsi come «'rifondatori' e garanti di ogni prosperità, di contro a predecessori 'caotici' e ad un passato negativo», sembra troppo semplice contrapporre qui «caos» a «cosmos». Dumuzi è alternante: egli muore davvero, ma l'importante è che la sua dipartita non è definitiva, sicché risulta manifesta una sua «vicenda». Dumuzi ha chiaramente carattere funebre (come Attis e Adonis), ma questo carattere non impedisce la fecondità, perché la dipartita di Dumuzi non è definitiva (cfr. Adonis che «ritornerà» l'anno dopo e, per Dumuzi, il sopra citato testo di Gilgameš). In tal senso risulta chiaramente affermata la «vicenda divina».

2) *Marduk nel poema di Erra.* — Ha ragione l'amico Xella, quando esclude che qui si abbia a che fare con una «vicenda», dal momento che, tra l'altro, non c'è qui la ripetitività annuale. Abbiamo invece la tematica del «caos» e del «cosmos» come modello ed alternanza; è in questo senso che c'è *un certo punto* di contatto per esempio con la «crisi» di Inanna, che si decide a lasciare il suo «trono» per recarsi agli Inferi.

Non mi sembra però di aver presentato il Marduk del poema di Erra come un vero esempio della tematica del «dio in vicenda», bensì, appunto, come un esempio di «crisi» del dio supremo di Babilonia e, per ciò stesso, come *un valido argomento* in favore di una lettura «seria» (non «parodistica» o di «propaganda politica» antimarduchiana e antibabilonese) della cosiddetta «Passione di Marduk».

3) *Il dio messo a morte per creare l'uomo.* — Premesso che, più che su Kingu dell'*Enūma eliš*, il tono è stato da me posto sul dio messo a morte in Atraḫasīs, avente caratteristiche più chiare e più sottolineate rispetto al discorso che ho fatto, faccio anzitutto osservare che ho ammesso in partenza (proprio nelle primissime parole) la possibile eccezione di legittimità all'assegnazione di questo elemento mitico alla tematica del «dio in vicenda». Effettivamente il tema del dio messo a morte per trarne quanto serve (carne e sangue, o solo sangue) per creare l'uomo è rilevante non tanto in quanto «vicenda divina» nel senso che qui ci interessa, bensì in quanto ha rapporto con le tematica cosmogonica e, in particolare, antropogonica (mito delle origini). Si ha però un apparentamento con quello che molti chiamano «dio *mistico*» (ad esempio Dioniso), che viene messo a morte e la cui sostanza viene manipolata, utilizzata, a fini ulteriori. Poiché il tema generale della ricerca riguardava appunto l'esistenza di eventuali elementi «mistici» nel mondo babilonese, non poteva da me essere ignorato il tema del dio messo a morte per creare l'uomo.

PAOLO XELLA

IL RE, LA MORTE E GLI ANTENATI NELLA SIRIA ANTICA

1. Nell'ambito o a margine degli studi aventi ad oggetto i culti a sfondo salvifico, che così profondamente caratterizzarono le manifestazioni religiose del mondo antico a partire dal VI secolo a.C., non pochi sono stati i contributi incentrati sul tentativo di identificare elementi, spunti tematici o anticipazioni di sapore soteriologico nelle culture del Vicino Oriente preclassico: area che vide appunto sorgere — sotto forma di culti locali o nazionali — gran parte di quelle «religioni di salvezza» che fiorirono in epoca ellenistico-romana, e che dunque per contiguità geografica e caratteristiche storico-culturali difficilmente poteva essere ignorata nella problematica in questione.

Tuttavia, se da un lato apparivano necessarie e fondate ricerche volte a puntualizzare genesi, diffusione e trasformazioni storiche di tali culti in riferimento alla «madrepatria» orientale ed alle sue tradizioni più arcaiche, non altrettanto legittimi sono risultati quegli approcci concepiti e condotti come «operazioni di recupero» di anticipazioni soteriologiche nelle epoche e nelle fasi culturali più antiche (età del Bronzo e del Ferro), spesso risoltisi in sostanziali fallimenti.

Già in quanto sistemi politeistici, infatti, le religioni del Vicino Oriente antico ignorano una soteriologia individuale oltre-mondana[1], né elaborano naturalmente alcun tipo di dottrina soteriologica individuale in senso misterico: anche se finiranno poi per fornire (ma ciò vale per altri politeismi, come ad es. quello vedico) spunti per sviluppi successivi in questo senso; né, infine, tali religioni offrono apprezzabili tracce o elementi significativi (vale a dire: non isolati, ma *organicamente connessi*) di «religiosità premisterica»[2], chiaritasi sostanzialmente la questione dei misteri di Marduk, sorta com'è noto a seguito di erronee interpretazioni testuali[3].

Va dunque sottolineato come l'eventuale provenienza orientale delle divinità salvatrici dei misteri ellenistico-romani sia da valutarsi attentamente nel quadro di processi storico-religiosi assai complessi, in cui si opera una radicale trasformazione tipologica e funzionale di morfologie divine risalenti spesso a fasi culturali molto arcaiche, che divengono dunque qualcosa di sostanzialmente nuovo e diverso. Si comprende perciò la fragilità metodologica di approcci volti alla sistematica sopravvalutazione di legami e connessioni col passato, certo presenti in ambito misterico e misteriosofico (ma nessuna tradizione si pone in rottura completa con quanto la precede!), frettolosamente interpretati come prove di continuità culturale e ideologica; tutto ciò, tenendo in scarso conto i millenni che talora si frappongono a tali disinvolti accostamenti e le trasformazioni storiche che i politeismi dell'area — molto più caratterizzati di quanto non si creda usualmente — ebbero di conseguenza a subire.

Tutto questo risulta tanto più evidente, quanto più si è inteso ricercare — con tipico procedimento etnocentrico — una chimerica *quintessence of the idea of salvation*[4], identificata sostanzialmente con la concezione giudaico-cristiana: su questa traccia, si è assistito a ricerche dai presupposti ideologici e metodologici affini, ma dagli esiti spesso curiosamente contrastanti[5].

Ora, tutto ciò non implica affatto che la precarietà della condizione umana non abbia costituito un problema drammaticamente avvertito nelle culture vicino-orientali preclassiche; né che a tale problema non si sia tentato di fornire tutta una serie di risposte peculiari, spesso sfiorando l'ambito che definiamo individuale oltre-mondano, anche al di là dell'elaborazione di dottrine al riguardo[6]. In armonia con una visione fortemente antropocentrica ed ancorata a valori «terreni», il problema non fu dunque mai affrontato su base speculativa (al di fuori del mito, echi se ne ritrovano, sempre a livello narrativo, nella letteratura sapienziale e nella ricchissima produzione rituale); lo si avvertì, cioè, su di un piano concreto, reale, pragmatico, dal momento che la salvezza eventualmente perseguita è una salvezza *in* questo mondo, non già dall'altromondo; una salvezza ricercata attraverso la rimozione di ogni possibile minaccia, sistematica e ricorrente, alla sopravvivenza (la fame, il nemico, la malattia, la morte stessa), e non già di un male metafisico e storicamente indeterminabile. Tutto ciò concorre in parte anche a spiegare perché miglior sorte non sia toccata ai tentativi di analizzare nell'ottica sopra accennata i cc.dd. culti di fecondità e le figure — a questi in varia misura connesse — di personaggi che «patiscono e scompaiono», il c.d. *dying god* di cui Dumuzi-Tammuz è divenuto il prototipo[7].

Mentre A. Brelich ha ben evidenziato il carattere pre-politeistico di tali figure[8], la cui morfologia subisce trasformazioni decisive quali l'eventuale attribuzione di una ricomparsa o «resurrezione», si è d'altro canto constatato[9] come nella vicenda in cui si trovano coinvolte[10] l'elemento saliente sia, significativamente, l'*assenza*; e che la stessa, lungi dal rivelarsi funzionale alla trasmissione di un messaggio di salvezza di tipo soteriologico individuale oltre-mondano, non implica un rifiuto dell'intra-mondano, né apre la via a speranza escatologiche del tipo su accennato[11]. Al contrario, la cerimonia delle «nozze sacre» costituisce un grandioso complesso mitico-rituale, finalizzato esplicitamente ed esclusivamente ad assicurare al re, al paese e ai suoi abitanti ogni sorta di prosperità e di benessere in *questa* vita[12].

2. Che conclusioni trarre, dunque, da queste considerazioni preliminari? In primo luogo, alla constatazione dell'assenza nel Vicino Oriente antico di prospettive o anticipazioni soteriologiche di tipo misterico consegue, di necessità, che un approccio di questo tipo a tali religioni dovrà eventualmente tentare di rispondere al seguente quesito: quali formulazioni e risposte culturali si elaborano, in quest'area, di fronte al problema della precarietà della condizione umana e, in particolare, dell'ineluttabilità della morte? Qual'è in sostanza l'atteggiamento di queste culture — espresso sul piano mitico e rituale — nei confronti della tematica in questione?

Si tratta, in altri termini, di verificare se esista qui qualche peculiare formulazione di salvezza (*relativa, dai mali*), che possa individuarsi al di là di una generica e non significativa operatività del termine; senza però al contempo pretendere — visti i presupposti sopra delineati — di cogliere elementi o germi di una concezione di salvezza (*assoluta, dal male*), coincidente o analoga a quella della nostra tradizione culturale. Quest'ultima, infine, dovrà essere operativa come termine di confronto e ad essa andrà dunque relativizzata — al di là di astratte schematizzazioni — ogni eventuale formulazione vicino-orientale che la ricerca ci avrà consentito di individuare.

Come ulteriore e più specifico obbiettivo, andrà poi indagato se in qualche fase storica di questa culture si sia verificato un «approfondimento» in senso individuale di queste formulazioni *relative* di salvezza: una salvezza individuale nell'aldilà in cui, cioè, venga superato il momento collettivo e generico (e non escatologico), rappresentato dai cc.dd. culti di fertilità nel loro ciclico strutturarsi.

I progressi registratisi negli ultimi anni in ambito orientalistico ed il conseguente ampliamento delle nostre conoscenze sul Vicino Oriente preclassico, rendono ormai improponibili valutazioni complessive e generiche dell'area, imponendoci invece approcci storicamente differenziati per ciascun complesso culturale, sempre più caratterizzantesi in autonomia. Di questo occorre tenere conto, giacché la storia degli studi ci mostra una sistematica compressione culturale dell'area, ridotta abitualmente alle componenti egiziana e mesopotamica, e per la quale sono d'uso frequente termini come «siro-mesopotamico», «siro-fenicio» e via dicendo. Nel momento attuale degli studi, una ricerca che ambisca a dignità scientifica non può prescindere da questa complessità e differenziazione di culture: se ha già scarso senso parlare genericamente di «Mesopotamia», registrandosi qui (anche al di là delle componenti sumerica ed accadica) una varietà e ricchezza notevoli di tradizioni e concezioni religiose, è ormai chiaramente emersa come area autonoma ed originale anche la Siria, di cui le recenti scoperte di Tell Mardikh-Ebla hanno considerevolmente ampliato le prospettive di studio[13].

Generalmente ignorata o per lo più ritenuta una sorta di appendice della Mesopotamia, la cultura siropalestinese — qui chiamata globalmente «siriana» secondo una convenzione legittimamente impostasi — ci è ormai sufficientemente nota attraverso una documentazione varia e sostanzialmente ricca, che ci consente di tentare indagini autonome sui suoi connotati storico-religiosi e storici.

Sarà dunque nell'ambito della Siria del Tardo Bronzo, che si tenterà di affrontare la problematica sopra delineata, utilizzando come fonti dirette i testi mitologici e rituali di Ugarit e la crescente documentazione fornitaci dagli scavi di Ras Ibn Hani, con il conforto spesso illuminante delle indicazioni offerteci dall'Antico Testamento. Un'ultima considerazione preliminare è necessaria: la scelta di questo ambito per la presente indagine ci pare si giustifichi anche perché, in questa cultura, il problema della morte è posto e affrontato in modi e forme abbastanza originali, rispetto a quanto avviene nelle altre religioni dell'area: ponendosi geograficamente e cronologicamente tra le grandi culture mesopotamiche ed anatoliche, ed il *milieu* da cui scaturirà la civiltà ebraica, la Siria del II millennio appare dunque un terreno d'indagine estremamente interessante e tuttora poco esplorato, specie in relazione alla tematica in oggetto.

3. In armonia con i dati delle altre religioni vicino-orientali antiche ed in linea con le indicazioni forniteci dalla comparazione, anche dai testi mitologici di Ugarit emerge con chiarezza che l'immortalità è una prerogativa esclusiva degli dèi.

Mentre il caso dell'eliminazione «rituale» di Mot — del resto assente dal culto — trova collocazione nel quadro di un assestamento cosmico compiuto da Baal, anche quest'ultimo «deve» necessariamente ricomparire o risorgere sul monte Safon, dopo una temporanea ma critica catabasi nel ventre del suo caotico avversario. Come già accennato, tutto ciò interviene a ribadire che le divinità politeistiche, in quanto aspetti permanenti della realtà culturalmente rilevante e (parzialmente) controllabile da parte umana attraverso l'instaurazione di rapporti stabili, non possono scomparire per sempre o morire, pena lo sconvolgimento dell'ordine che esse stesse hanno costruito e che continuano a garantire.

A parte quanto può essere indirettamente inferito da un'analisi delle vicende mitiche, va ricordata un'esplicita allusione in questo senso contenuta nel poema di Keret, per le implicazioni che presenta nell'economia della nostra indagine. Si tratta del passaggio che si riferisce al momento in cui il re, protagonista, è caduto in preda alla malattia e sembra destinato a morte sicura; in concomitanza dell'approssimarsi della sua fine, si profila una crisi agraria, come effetto della crisi istituzionale: è a questo punto che, a turno, i figli di Keret[14] pronunciano una sorta di preghiera o lamento funebre, che conviene riportare per esteso:

KTU 1.16 I 14 ss.[15]

14 ..... b ḥyk.abn.nšmḫ
15 bl mtk.ngln.k klb
16 b btk.n^{c}tq.k inr
17 ap! ḫštk.ap.ab.k mtm
18 tmtn.u ḫštk.l ntn
19 ^{c}tq.bd.aṯt ab.ṣrry
20 ikm.yrgm.bn il
21 krt.špḥ.lṭpn
22 w qdš.u ilm tmtn
23 špḥ.lṭpn.l yḥ

14 .....della tua vita, padre nostro, ci rallegreremmo,
15 della tua immortalità saremmo felici! (Ma) come un cane
16 noi passiamo dentro la tua casa, come un randagio
17 alla porta della tua camera sepolcrale![16] Dunque, padre, come gli uomini
18 tu morirai! Ahimè, la tua camera sepolcrale alla lamentazione
19 sarà aperta, (al) canto (funebre) di donna, o padre mio glorioso!
20 Come si potrà dire che Keret
21 è figlio di El, che è discendente del Misericordioso
22 e Santo? O forse gli dèi muoiono,
23 i discendenti del Misericordioso non vivono (per sempre)?

Ed ancora *KTU* 1.16 I 44 ss., che si riallaccia immediatamente:

44 .....tbkyk
45 ab.ġr.b^{c}l.ṣpn.ḥlm
46 qdš.a!ny.ḥ[l]m.adr
47 ḥl.rḥb.mk[npt]
48 ap.krt.bn[m.il]
49 špḥ.lṭpn.[w qdš]

44 .....piangerà per te,
45 padre, la montagna di Baal, il Safon, la rocca
46 santa! Gemerà la rocca poderosa,
47 la rocca dagli ampi bastioni!
48 È dunque Keret figlio di El?
49 È il discendente del Misericordioso e Santo?

Anche se un'interpretazione puntuale del testo è complicata da una serie di problemi filologici[17], dai versi citati emerge però chiaramente che gli dèi non muoiono e che l'immortalità (*bl mt*: lett.: «senza/non morte») non pare ipotesi realizzabile per l'uomo; se poi è centrata l'interpretazione di A. Herdner[18], il testo in questione sembra contrapporre al destino mortale dell'umanità la possibilità (ma diremmo meglio: la speranza) che il re Keret, che gode di un rapporto privilegiato con El, possa in virtù di questo essere in qualche modo assimilato agli dèi e sfuggire così alla morte.

In realtà, il seguito della narrazione non ci testimonia un esito di questo tipo; Keret semplicemente *guarirà* (sia pure miracolosamente) e riprenderà il suo posto sul trono, scongiurando i rischi che comporta la crisi dell'istituto regale. Il problema della salvezza dalla morte, che appariva quasi abbozzato in un tentativo di soluzione, viene eluso o resta comunque irrisolto, senza cioè che si profili per l'uomo — anche se re — alcuna possibilità di mutare il suo stato.

Ciò che va pure rilevato è il nesso che lega la saldezza della regalità (e la salute di chi la detiene) alla fertilità/fecondità e, più in generale, al benessere del regno. Se è innegabile qui un rapporto di identificazione simbolica tra sudditi e sovrano, che funziona da mediatore col mondo divino secondo un modulo ampiamente diffuso nel Vicino Oriente[19], non è però lecito spingersi ad identificare Keret con personaggi del tipo «Tammuz», ponendosi qui l'accento particolarmente sulle connotazioni etico-sociali della regalità[20].

In altri termini, occorre rilevare che l'arcaico tema mitico della fertilità che entra in crisi a seguito di una scomparsa o latenza di un personaggio sovrumano — e qui conviene guardare direttamente a Baal — e si ripristina col suo ritorno, è utilizzato nel nostro testo a più complessi fini, quali il problema della crisi dinastica, dell'ordine sociale, del retto comportamento verso gli dèi[21], e per ciò stesso modificato e rielaborato. In particolare, si noterà che l'impossibilità di sancire una vittoria di Keret sulla morte costituisce ostacolo insormontabile all'utilizzazione del motivo in chiave ciclica, laddove questo si verifica per Baal senza problemi. Ecco dunque che le sequenze: *crisi divina/collasso agrario-cosmico* e *ricomparsa/ristabilimento dell'ordine*, originariamente strutturate in chiave ciclica, per adattarsi ad un re umano devono appunto perdere questa ciclicità; e mentre per Baal la premessa al ristabilimento dell'ordine cosmico ed agrario può e deve essere il suo «ritorno», per il re del mito non sarà evidentemente una (irrealizzabile) vittoria sulla morte ma, più limitatamente, la riconquista della sua piena efficienza, che scongiurerà anche i pericoli di siccità e carestie. Mentre la «vicenda» di Baal mostra dunque che l'instaurazione ed il mantenimento dell'ordine naturale sono condizionate — a livello divino — da una vittoria (mitica, definitiva anche se ciclica) su Mot/la morte (= il caos), l'ordine ed il benessere di un regno umano risultano (precariamente) legate ad una piena efficienza del sovrano ed al suo irreprensibile comportamento sul piano etico, cultuale, sociale.

Come si vede, questo «adattamento» dello «schema fertilistico» e ciclico alla regalità si attua non senza importanti, fondamentali modifiche funzionali. Emerge in particolare come l'ordine umano non possa essere stabilito e mantenuto una volta per sempre, dal momento che nel mito si può sancire solo il possibile superamento di crisi relative, restando (almeno per ora) insolubile il problema della morte del re. Che ad esso — esclusa una soluzione «divina» (= immortalità) — si tenti di dare una risposta alternativa in chiave «umana», ce lo indicano i documenti che esamineremo prossimamente.

4. Il tema dell'immortalità rifiutata e/o perduta dall'uomo, che comporta l'ineluttabilità della sua morte, è presente com'è noto in quasi tutte le tradizioni mitologiche conosciute[22] e trova anche nel Vicino Oriente formulazioni abbastanza peculiari. La documentazione ugaritica ce ne testimonia una versione particolarmente interessante nel poema di Aqhat, una cui più approfondita analisi ne mostra la relativa originalità rispetto ai più noti casi di Gilgamesh e di Adapa.

Assumendo queste due vicende come punti di riferimento, converrà ricordare che Gilgamesh, da un lato, si arrende all'ineluttabilità del suo destino al termine di un travagliato *iter* spirituale verso una progressiva presa di coscienza dei valori della propria umanità, che coinciderà col conseguimento della vera saggezza[23]; unica consolazione per l'uomo sarà lasciare un buon ricordo di sé e delle proprie imprese, che costituirà per i sopravvissuti lo stimolo ad onorarne la memoria con essenziali sacrifici[24]. Adapa, d'altro canto, sembra accettare consapevolmente le conseguenze del suo operato, motivato nei termini di una scelta, che — se condannerà l'umanità alla morte — ne rivaluterà dignità e condizione, distinguendola dal caotico mondo di chi non muore e qualificandola particolarmente nei rapporti di fedeltà e devozione alla volontà degli dèi[25].

Risulta chiaro, da quanto osservato, che a questo livello culturale si è in certo senso oltrepassata l'immediatezza narrativa del mito (che *racconta* vicende e problemi), per approdare a qualcosa che, se non è definibile *tout court* speculazione, implica però certamente una rielaborazione meditata di temi e problemi sicuramente più arcaici. È dunque avendo a mente ciò, che occorrerà valutare nelle sue possibili implicazioni il rifiuto di Aqhat dell'immortalità, centrale nell'episodio dell'*Auseinandersetzung* tra questi e la dea Anat per il possesso dell'arco meraviglioso.

L'episodio in questione, come del resto l'intero racconto, è stato al centro di numerosi studi, diversi nei fini e nell'impostazione. Giustamente ricordato in chiave comparativa da G. Piccaluga, nel suo studio sulle conseguenze tragiche dell'amore tra un mortale ed una divinità[26], esso è stato altresì analizzato da chi scrive[27], particolarmente nella sua trasformazione da originario mito di caccia in componimento di sapore etico-sapienziale, valutabile sullo sfondo di un sistema ideologico incentrato sulla figura e le funzioni del re. In quella sede, avevamo anche notato la peculiare utilizzazione del motivo del «ciclo» agrario e posto altresì in rilievo come un'eventuale resurrezione di Aqhat risultasse non necessaria e non fosse documentata in alcun testo[28].

È il caso ora di riesaminare brevemente l'episodio, nel tentativo di valutarlo secondo quest'ottica «escatologica» e di analizzare il motivo del rifiuto dell'immortalità sulla base di tutti i dati che ci fornisce la cultura in questione:

KTU 1.17 VI 16 ss.

16 ...... tšu.gh.]w tṣḥ.šm^{c}.m^{c}
17 [l aqht.ġzr.i]rš.ksp.w atnk
18 [ḫrṣ.w aš]lḥk.w tn.qštk.^{c}m
19 [btlt.]^{c}n[t.]qṣ^{c}tk.ybmt.limm

16 ......(Anat) alza la sua voce e grida: — Ascolta,
17 o prode Aqhat! Chiedi dell'argento, ed io te ne darò,
18 dell'oro, ed io te ne procurerò! Ma da' il tuo arco alla
19 vergine Anat, le tue frecce a *ybmt limm*[29]!

Aqhat suggerisce allora alla dea di farsene costruire uno identico da Kothar, ricordandole gli elementi che lo compongono; ma la dea insiste:

KTU 1.17 VI 25 ss.

25 ......w t^{c}n.btlt
26 ^{c}nt.irš.ḥym.l aqht.ġzr
27 irš.ḥym.w atnk.bl mt
28 w ašlḥk.ašsprk.^{c}m.b^{c}l
29 šnt.^{c}m.bn il.tspr.yrḫm
30 k b^{c}l.k yḥwy.y^{c}šr.ḥwy.y^{c}š
31 r.w yšqynh.ybd.w yšr.^{c}lh
32 n^{c}mn[.w t]^{c}nynn.ap ank.aḥwy
33 aqht[.ġz]r.w.y^{c}n.aqht.ġzr
34 al.tšrgn.y btltm.dm.l ġzr
35 šrgk.ḫḫm.mt!.uḫryt.mh.yqḥ
36 mh.yqḥ.mt.aṯryt.spsg.ysk
37 [l]riš.ḥrṣ.l ẓr.qdqdy
38 [ ]mt.kl.amt.w an.mtm.amt

25 ......ma replica la vergine
26 Anat: — Chiedi la vita, o prode Aqhat,
27 chiedi la vita ed io te la darò, l'immortalità
28 ed io te la procurerò! Ti farò contare con Baal
29 gli anni, con i figli di El conterai i mesi!
30 Poiché, quando Baal concede la vita, appronta una festa per colui che fa vivere (in eterno), appronta una
31 festa e delle libagioni; intona un canto in suo onore il cantore!
32 — essa gli risponde — Così dunque io farò vivere
33 il prode Aqhat. E risponde il prode Aqhat: —

34 Non mentire, o vergine, poiché per un prode (come me)
35 sono inutili le tue chiacchiere. Un uomo, che sorte infine può ottenere?
36 Che destino può mai ottenere un uomo? Vernice sarà versata
37 sul mio capo, calce/cenere sulla sommità della mia testa,
38 [come] tutti muoiono, io morirò, poiché sono un uomo, anch'io morirò!

Il passo e l'episodio relativo sono, come si vede, ricchissimi di implicazioni. Innanzitutto, è da dire che l'episodio in questione rivela forse una maggiore complessità di temi rispetto al confronto tra Gilgamesh e Inanna: se è infatti anche qui individuabile il motivo dell'offerta d'amore rifiutata[30], ora si aggiunge un'esplicita offerta di immortalità, che manca nel mito mesopotamico; ma c'è di più: la descrizione della sorte di chi vive in eterno con Baal e condivide le delizie della condizione divina è così precisa e vivida, da far assumere allo scetticismo realistico di Aqhat contorni più complessi e problematici.

Si ha l'impressione, in altri termini, che il nostro testo voglia particolarmente insistere su una reale possibilità — offerta all'uomo nel tempo mitico — di alternativa alla morte, con l'intento di porre nel massimo rilievo il susseguente rifiuto di Aqhat. Esistono pochi dubbi sul fatto che ci troviamo qui di fronte ad un mito di fondazione dell'ineluttabilità della morte: ma è lecito chiedersi se l'episodio non possa essere rivelatore di più profonde e complesse implicazioni.

Se ci si attiene, infatti, alla formulazione letterale del racconto, non pare che in esso venga negata — a differenza ad es. dell'episodio di Odysseus e Kalypso, in cui è noto il divieto divino[31] — la possibilità di divenire immortale, tanto fondata sembra l'offerta di Anat; ed è proprio per questo che appare troppo riduttivo attribuire al rifiuto del figlio di Danil la sola funzione di ribadire esemplarmente il destino mortale dell'uomo. Se la prospettiva presentata dalla dea è articolatamente descritta, ciò sembra dunque avvenire perché si è inteso mostrare non solo il carattere lucido e cosciente del rifiuto di Aqhat, ma anche come questi abbia respinto una soluzione che, pur realizzabile teoricamente (nel mito), resta pur sempre un espediente eccezionale, non fruibile regolarmente da parte umana e come tale doppiamente caotico. L'episodio nel suo complesso sembra insomma indicarci che, stabilito che l'esistenza umana deve avere come esito inevitabile un non-esserci (tale sarebbe anche un'anomala «esistenza» presso gli dèi!), l'uomo stesso aspira ad essere arbitro di questa sua fine ed a scegliere il modo in cui tale non-esserci si deve realizzare, anche se ciò dovesse equivalere ad optare semplicemente (ma *culturalmente*) per la sua sorte immutabile.

Occorre qui ancora aggiungere che si va intravedendo, a questo punto, l'esistenza di una possibile alternativa «umana», culturalmente più produttiva, non già evidentemente al dato insopprimibile della morte, ma a questo particolare tipo di non-esserci che è l'immortalità offerta dagli dèi.

Uno dei tratti della vicenda di Aqhat cui va dato il massimo risalto è l'origine regale del protagonista, figlio appunto di re[32] ed egli stesso re potenziale: dato che — se in altri casi può non essere particolarmente significativo per un eroe del mito — va tenuto invece nel massimo conto nella realtà storico-religiosa siriana e vicino-orientale in genere. L'istituto della regalità ed i problemi dinastici correlati non possono rischiare di vedersi messi in crisi da chicchessia, e tanto meno da quegli stessi dèi che, originariamente, hanno scelto ed imposto all'umanità questo istituto, come il più idoneo a tutti gli effetti.

Sappiamo bene, del resto, che primari tra i compiti del sovrano sono un'assidua presenza tra i suoi sudditi (soprattutto per presiedere all'amministrazione della giustizia), e quell'opera di attiva mediazione cui s'è fatto cenno prima. Ora, un re che ottenesse una vita eterna, anche nel caso che all'evento venissero conferiti caratteri di assoluta eccezionalità, non soltanto minaccerebbe seriamente la soluzione dinastica e la continuità della successione, ma apparirebbe «snaturalizzato» ai suoi sudditi, avendo acquistato uno *status* che gli impedirebbe automaticamente di continuare ad esercitare le sue funzioni essenziali. Insomma, se l'immortalità per l'uomo non può in nessun caso costituire una soluzione (in quanto espediente eccezionale e culturalmente caotico, privo come sarebbe di esemplarità), per l'uomo-re essa è doppiamente da respingere: un re immortale probabilmente o scomparirebbe per sempre, vivendo in una dimensione inaccessibile agli altri uomini; ovvero, paradossalmente, regnerebbe in eterno, in una soluzione altrettanto inaccettabile per l'esperienza storico-culturale che ha condotto alla scelta della successione dinastica. E infine: che garanzie darebbe ai suoi sudditi un re «dalla parte» degli dèi? Come potrebbe in queste condizioni continuare a mantenersi l'equilibrio di quel rapporto tra mondo divino e mondo umano, garantito dal sovrano in quanto primo tra gli uomini ed interlocutore privilegiato (ma non altro né di più) degli dèi?

Ci si rende perfettamente conto qui del pericolo di un'eccessiva astrattezza che corre la nostra analisi, specie se si nota che molte delle considerazioni svolte sono dedotte da un documento che conserva in gran parte l'immediatezza narrativa del mito, e dove eventuali problematizzazioni sono percepibili a rischio di forzare il testo; riteniamo tuttavia che ulteriori dati in nostro possesso giustifichino tale approccio a questo aspetto fondamentale della realtà storico-religiosa ugaritica, venendosi compiutamente a collegare col quadro che è emerso dall'indagine fin qui condotta. Su questa linea, dunque, si tenterà una rapida messa a fuoco del destino dei sovrani defunti: una verifica, cioè, della soluzione adottata a livello attuale, non mitico, dalla cultura siriana, che risulta fondamentale per la piena comprensione dell'episodio di Aqhat e del suo *background* ideologico e cultuale.

5. L'epilogo del poema di Aqhat, com'è noto, non ci è pervenuto. Un'attenta considerazione dei tre testi abitualmente riuniti sotto la dicitura di «poema dei Refaim»[33] ha tuttavia consentito di accertarne con buona verosimiglianza le connessioni con la vicenda mitica, lasciandoci così intravedere quale fosse la conclusione del poema. Da questi tre testi emergono insomma una serie di dati che ben si armonizzano con la struttura narrativa e le funzionalità del racconto, e trovano d'altra parte conferme e riscontri nella restante documentazione ugaritica. Da essi sembra dunque di poter dedurre che

a) Aqhat, ucciso da un accolito di Anat, non risorge affatto; le operazioni di carattere rituale eseguite da Danil paiono avere come conseguenza non già un ritorno alla vita del giovane, ma una sorta di «sistemazione» di Aqhat nell'aldilà;

b) tale «sistemazione» non appare condizionata e limitata al semplice ritrovamento (nel ventre dell'aquila) e seppellimento dei suoi resti, ma la sua integrazione nell'altro mondo avviene in forme fortemente ritualizzate, che hanno apparentemente lo scopo di sancire culturalmente il suo passaggio da morto «comune» a membro dei Refaim;

c) viene ristabilito così da un lato l'ordine naturale, sconvolto dalla morte violenta di Aqhat e dalla temporanea sparizione dei suoi resti[34]; dall'altro lato, pare superata anche la crisi dinastica apertasi con la morte dell'unico (e sospirato) erede al trono di Danil, al quale — sebbene in un contesto irto di difficoltà interpretative — pare venga concesso un «nipote» come erede.

Evidentemente lo stato della documentazione ed i nostri limiti nella conoscenza della religione siriana ci obbligano ad aggirare una serie di problemi, per cui non si hanno attualmente che soluzioni ipotetiche, e ad attenerci a quanto di abbastanza sicuro si riesce a dedurre dai testi. Pure con queste limitazioni, il quadro che emerge ci sembra sostanzialmente compiuto e coerente, anche se non indagabile a fondo in tutte le numerose implicazioni.

In base agli elementi testè notati, pare dunque di poter affermare che il destino *post-mortem* di Aqhat — con i riti di seppellimento, di lutto e la «convocazione» finale dei Refaim da parte di Danil — costituisca la soluzione data a livello mitico dalla cultura ugaritica al problema della morte di un re potenziale: si esprime con questo la profonda esigenza di poter «controllare» almeno questo «passaggio», risultando imprevedibile ed incontrollabile l'evento della morte corporale.

Se tale esigenza culturale risulta già ben comprensibile a livello di pietà individuale/familiare verso i morti «comuni» — sulla cui sorte ulteriore possono dunque influire positivamente i vivi — essa appare ancor più significativa e socialmente rilevante nel caso in cui si abbia a che fare con un morto di rango, da cui la collettività evidentemente si attende protezione e benefici anche dall'aldilà.

Ora, se è esatta l'ipotesi da noi formulata in questa sede ed altrove[35], l'integrazione rituale di Aqhat nel novero dei Refaim — testimoniataci come soluzione mitica — viene perfettamente a corrispondere con i dati ugaritici concernenti il destino dei re morti nel tempo storico, attuale, non-mitico e la loro profonda incidenza nella vita cultuale e sociale della comunità.

Non è possibile approfondire qui compiutamente questo aspetto pur fondamentale del problema, che occorrerebbe documentare minuziosamente con una serie di testimonianze attualmente allo studio da parte dello scrivente[36]. Ai fini della presente indagine, sarà forse sufficiente riassumere i dati in proposito nei punti fondamentali. La pubblicazione e lo studio recente di una serie di testi ha dunque mostrato che i defunti re di Ugarit subivano una sorta di processo di «divinizzazione» ed i loro nomi venivano scritti col determinativo divino[37]: analogamente a simili casi nel mondo mesopotamico, non si deve però pensare ad una effettiva elevazione al rango di divinità, ma ad un riconoscimento cultuale del loro potere benefico, appunto, come Refaim[38]. Questi ultimi si sono rivelati come la schiera dei morti-antenati, di cui entravano a far parte re, principi, dignitari e guerrieri: ma — ed è questo forse l'elemento più sorprendente dal punto di vista storico-religioso — accanto ai nomi di re storicamente individuabili e morti di recente, troviamo menzionati personaggi semi-storici come Ditanu, che risalgono agli albori della tradizione amorrea, e che giocano un ruolo di primo piano in documenti mitico-rituali riguardanti essenzialmente la «salute» dei viventi[39]; se a questo aggiungiamo i personaggi presentatici dal mito, come Danil, detto «l'uomo di *rpu*», il *refaita*, ci troviamo a dover constatare che in questo caso non è possibile operare una distinzione tra antenati mitici ed antenati *tout court*[40], avendosi qui un livellamento ideale di questa «comunità» di esseri, presenti singolarmente nel mito, nelle memorie «storiche», nel culto.

Oltre alle indicazioni che ci vengono dal c.d. poema dei Refaim (in cui tale gruppo appare strettamente connesso anche con la fertilità della terra), il loro ruolo fondamentale nella religione ugaritica ci è ulteriormente testimoniato dai documenti rituali, che presentato *il ib*, il «dio ancestrale» al primo posto nelle liste divine[41], ed evidenziano la preoccupazione dei re viventi di propiziarsene i favori attraverso complesse cerimonie sacrificali[42]. Se a tutto ciò aggiungiamo i dati archeologici in nostro possesso sul culto dei morti ad Ugarit e nell'area siropalestinese fin dalle epoche più antiche[43], dobbiamo riconoscere di trovarci davanti all'aspetto forse più imponente, originale ed arcaico delle tradizioni dell'area.

Il problema dei Refaim in Siria-Palestina ha conosciuto progressi decisivi soprattutto a seguito della scoperta di nuovi documenti; ma già da molti anni un cospicuo numero di studi era stato dedicato alla questione dei rapporti con i Refaim attestati nell'Antico Testamento[44], da un lato come antichi abitatori della Transgiordania dai connotati decisamente mitici[45], dall'altro, significativamente, come i morti dimoranti nello Sheol[46].

I dati più recenti consentono ora di comprendere questa alternanza-oscillazione nella tradizione biblica, testimoniata altresì dall'imbarazzo delle antiche versioni nella resa del termine[47]: tradizione che giunse ad un certo momento a vocalizzarlo non più in base a *rp'* «guarire», «salvare» (probabilmente originario), ma, in accordo con la *Weltanschauung* monoteistica, in base al verbo *rph* «esser fievole», etimologia ben più adatta, nell'ottica yahwistica, a contrassegnare dei morti che *dovevano* essere senza alcun potere.

Si è fatto cenno alla probabile etimologia originaria del termine *refaim*: occorre ancora una volta notare, al di là dell'ampiezza semantica fin dall'inizio riconosciuta alla radice[48], che si tratta pur sempre di una «salvezza» che investe i valori terreni più rilevanti, come appunto la salute e l'integrità fisica. Resta comunque il fatto, assai notevole, che entrare a far parte dei Refaim è in concreto un mezzo per conservare anche dopo la morte una funzione precisa ed essenziale, che appare una reale e vincente alternativa culturale tanto ad una larvata forma di «esistenza» nell'aldilà, quanto a soluzioni snaturalizzanti come la vita eterna. Anche se è difficile accettare la tesi che la qualifica di *rpu* si estendesse anche ai re viventi[49], è probabile che, almeno in origine, i Refaim per eccellenza fossero appunto i morti di spicco, quelli che maggiormente avevano contato e potevano continuare ad incidere positivamente sulla realtà ugaritica.

Si tratta, a ben guardare, di una distinzione tutto sommato non gerarchica, giacché è verosimile che l'importanza del defunto fosse commisurata al numero ed al rango sociale di coloro, che da lui continuavano ad attendersi assistenza e protezione anche dopo la morte: di una limitata rilevanza nel caso di nuclei familiari, preminente — è assai ovvio — per principi, re, condottieri di fama, questo culto degli antenati nella Siria antica non mostra da questo aspetto particolari connotazioni rispetto ad altri casi, anche in ambito non politeistico. È da sottolineare comunque che, col passar del tempo, all'eventuale probabile concezione dei Refaim come morti di rango o privilegiati (anche se vale la pena di ribadire che ciò per Ugarit non è dimostrabile) andrà sostituendosi quella di morti in generale, come sembra già mostrare la documentazione fenicia[50].

Resta dunque assai rilevante l'incidenza ed il ruolo che giocano i Refaim nel politeismo siriano durante il Tardo Bronzo: pur non essendoci prove inconfutabili, è praticamente certo che la cultura ugaritica distingueva tra morti ed antenati ed aveva a tal fine, se non proprio un'istituzione vera e propria, certamento un complesso di norme rituali mediante cui era possibile trasformare il morto — nei cui confronti si nutriva sicuramente terrore[51] — in antenato benefico ed onorato.

Non è probabilmente il caso di insistere ancora sulla questione: pur premettendo che un approfondimento dei materiali consentirà cospicui progressi interpretativi, ci pare si comprenda sufficientemente, a questo punto, il motivo del rifiuto che Aqhat, prossimo «refaita», oppone alla dea che gli offre l'immortalità: una volta accettato come dato ineluttabile la morte, la cultura siriana ha trovato una propria risposta ad un annullamento perpetuo o ad una penosa sotto-esistenza degli spiriti dei defunti, proprio in questo grandioso e singolare complesso cultuale dei Refaim.

NOTE

[1] Cf. A. Brelich, *Politeismo e soteriologia*: *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation pres. to E. O. James* (S. G. F. Brandon, ed.), Manchester 1963, pp. 37-50.

[2] In questo senso si esprimeva esplicitamente ad es. E. M. Cassin, *Religiosità premisterica in Mesopotamia*: *Giornale della Soc. Asiat. ital.*, N.S., III, 2 (1935), pp. 204-210.

[3] Si dovette com'è noto a W. von Soden la messa a punto della questione: *Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an die Wiederaufstehung Marduks geglaubt haben?*: *ZA*, 51 (1955), pp. 130-66; id., *Ein neues Bruchstück des assyrischen Kommentars zum Marduk-Ordal*: *ZA*, 52 (1957), pp. 224-34. Si veda qui il contributo di L. Cagni.

[4] Così esplicitamente S. G. F. Brandon, *The Ritual Technique of Salvation in the Ancient Near East*: *The Saviour God*, cit., pp. 17-36, in particolare p. 18. Si veda in generale W. G. Oxtoby, *Reflections on the Idea of Salvation*: *Man and His Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon* (E. J. Sharpe - J. R. Hinnells, edd.), Manchester 1973, pp. 17-37.

[5] Cf. tra i tanti il caso di K. Prümm, *Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistich-römischen Zeit*: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 58 (1934), pp. 463-502, che nega recisamente una continuità ed affinità tra i *Vegetationsgötter* e la morte e resurrezione di Gesù; laddove J. Zandee, *Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancient*: *RHR*, 180 (1971), pp. 3-28, enfatizza eccessivamente le caratteristiche messianiche — comuni alla figura di Cristo Salvatore — dei sovrani vicino-orientali. Ben altrimenti equilibrata la trattazione di certi presupposti ebraici di M. Simon, *On Some Aspects of Early Christian Soteriology*: *Man and His Salvation*, cit., pp. 263-79.

[6] È forse superfluo sottolineare come l'escatologico non debba essere necessariamente anche mistico: cf. le considerazioni di D. Sabbatucci, *Criteri per una valutazione scientifica del «mistico-orfico» nella Magna Grecia*: *Orfismo in Magna Grecia* (Atti del XIV Convegno di studi sulla Magna Grecia), Taranto 1974, pp. 43 ss. Sui rapporti tra escatologia e mitologia, si veda S. B. Frost, *Eschatology and Myth*: *VT*, 2 (1952), pp. 70-80; A. Abel, *Les eschatologies comme éléments d'interprétation dans l'histoire des religions*: AA.VV., *Eschatologie et Cosmologie*, Bruxelles 1969, pp. 11-38.

[7] La tesi delle connotazioni misteriche del culto di Tammuz raggiunse come si sa il suo culmine con l'opera di A. Moortgat, *Tammuz: der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin 1949. Un riepilogo critico degli studi in O. R. Gurney, *Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments*: *JSS*, 7 (1962), pp. 147-60. Sulla «ricomparsa» (per metà dell'anno) di Dumuzi — tratto sicuramente secondario — cf. S. N. Kramer, *Dumuzi's Annual Resurrection: an Important Correction to «Inanna's Descent»*: *BASOR*, 183 (1966), p. 31. Per uno studio di questa complessa figura sono fondamentali i recenti lavori di B. Alster. Si veda ora un nuovo importante testo studiato da S. N. Kramer, *The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version*, di prossima pubblicazione nella *Festschrift Gurney* (Anatolian Studies).

[8] A. Brelich, *Quirinus*: *SMSR*, 31 (1960), pp. 92-98.

[9] U. Bianchi, *Initiation, mystère, gnose*: AA.VV., *Initiation*, Leiden 1965, spec. pp. 161 ss.

[10] Che una generalizzazione sia arbitraria e fuorviante è stato ben dimostrato da C. Colpe, *Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen*: *Lišān mitḫurti. Festschrift W. von Soden* (AOAT, 1), Neukirchen-Vluyn 1969, pp. 23-44.

[11] Cf. nota 6.

[12] Cf. S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington 1969, in particolare la preghiera di benedizione pronunciata da Ninshubur (pp. 82 ss.), in cui si richiede per il re un regno lungo, saldo e felice, contraddistinto da fertilità e fecondità.

[13] Cf. in generale P. Xella, *Studi sulla religione della Siria antica — I. El e il vino*: *Studi storico-religiosi*, I, 2 (1977), pp. 229 ss.

[14] In realtà in un caso non è esplicito il sogggetto, ma sembra anche qui trattarsi di uno dei figli, piuttosto che dell'ipotetico «démon intime d'Ilḥ'u» supposto da A. Herdner, in

A. Caquot-M. Sznycer-A. Herdner, *Textes ougaritiques I. Mythes et légendes*, Paris 1974, p. 548.

[15] I testi sono citati in base all'edizione di M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartin, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (AOAT 24/1), Neukirchen-Vluyn 1976.

[16] Sul senso dell'espressione cf. J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1978^{2}, p. 94, nota 3, che riprende un'interpretazione di J. Gray.

[17] Per i vv. 15 ss., si veda ad es. l'interpretazione assai diversa data da B. Margalit, *Studia Ugaritica II: Studies in Krt and Aqht*: *UF*, 8 (1976), pp. 147 ss. Ampia discussione in A. Herdner, *op. cit.*, pp. 548 ss.

[18] A. Herdner, *op. cit.*, p. 549, nota d.

[19] R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*: *Suppl. VT*, III (1961), pp.

[20] Cf. J. Gray, *Sacral Kingship in Ugarit*: *Ugaritica VI*, Paris 1969, pp. 289-302.

[21] Cf. *KTU* 1. 15 III 25 ss., dove è probabilmente questione di un voto di Keret ad Athirat che non viene mantenuto: anche se questa parte del testo è frammentaria, è probabile che l'episodio avesse un peso rilevante sulla prosecuzione della vicenda.

[22] Cf. da ultimo I. Paladino, *Glaukos, o l'ineluttabilità della morte*: *Studi storico-religiosi*, II, 2 (1978), pp. 289-303.

[23] Cf. G. Buccellati, *Tre saggi sulla sapienza mesopotamica - I: Gilgamesh in chiave sapienziale: l'umiltà dell'anti-eroe*: *Oriens Antiquus*. 11 (1972), pp. 1-36.

[24] Si veda P. Xella, *A proposito del sacrificio umano nel mondo mesopotamico*: *Orientalia*, 45 (1976), pp. 185-96, in particolare pp. 191 ss.

[25] P. Xella, *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico*, Napoli 1976, pp. 47 ss.

[26] G. Piccaluga, *La ventura di amare una divinità*, in *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma 1974, pp. 9-35.

[27] In *Problemi del mito*, cit., pp. 61 ss.

[28] *Ibidem*, pp. 83 ss.

[29] Per questo epiteto, cf. P. C. Craigie, *Deborah and Anat: A Study of Poetic Imagery (Judges 5)*: *ZAW*, 90, 3 (1978), pp. 374-81.

[30] Xella, *Problemi del mito*, cit., pp. 69-71.

[31] Hom., *Od.*, V 135 ss.; 206 ss. Cf. I. Chirassi, *La salvezza nell'aldilà nella cultura greca arcaica*: *Studii clasice*, 15 (1973), pp. 37 ss.

[32] Non sono consistenti le obiezioni sollevate al riguardo da J. C. L. Gibson, *Myth, Legend and Folk-Lore in the Ugaritic Keret and Aqhat Texts*: *Suppl. VT*, 28 (1975), pp. 60-68, ed acriticamente riprese da H. H. P. Dressler, *The Identification of the Ugaritic Danil with the Daniel of Ezekiel*: *VT*, 29, 2 (1979), pp. 152-61.

[33] *KTU* 1.20, 21, 22.

[34] Sul nesso sangue versato/siccità-sterilità cf. *Problemi del mito*, cit., pp. 80-81.

[35] Cf. da ultimo S. Ribichini-P. Xella, *Milkᶜaštart*, MLK(M) *e la tradizione siropalestinese sui Refaim*: *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 145-58.

[36] Nel volume *I testi rituali di Ugarit*, Roma 1981.

[37] *KTU* 1.113: cf. di recente K. A. Kitchen, *The King List of Ugarit*: *UF*, 9 (1977), pp. 131-42, che inserisce anche Keret tra gli esponenti proto-storici della dinastia.

[38] Cf. R. Labat, *op. cit.*, pp. 371 ss.; J. Gray, *Sacral Kingship in Ugarit*, cit., p. 291.

[39] Cf. ad es. *KTU* 1. 124.

[40] A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, pp. 23-24.

[41] *KTU* 1.47 (al secondo posto perché si tratta di un sacrificio in onore di Baal Safon); 1.118; ed ancora 1.41:35; 1.46:17; 1.56:3,5; 1.74:1; 1.87:38; 1.91:5; 1.109:12; 15, 19, 35; 1.139:1; 1.148:1, 10, 23. Cf. anche Ibn Hani 77/26:3,6. Si veda M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartin, *Ugaritisch* ilib *und hebräisch* '(w)b «*Totengeist*»: *UF*, 6 (1974), pp. 450-51.

[42] Si veda per tutte la liturgia sacrificale *KTU* 1.161, celebrata dal re vivente in onore dei suoi predecessori defunti.

[43] Cf. E. L. Sukenik, *Arrangements for the Cult of the Dead in Ugarit and Samaria*: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, pp. 59-65; B. J. Angi, *The Ugaritic Cult of the Dead* (M. A. Thesis), 1971, Mc Master University; J. W. Ribor, *Death Cult Practices in Ancient Palestine*: *Diss. Abstracts Intern.*, 33 (1972-73), 1800 - A; M. Pope, *The Cult of the Dead at Ugarit*, comunicazione letta al *Symposium on Ugarit*, Madison (Wisconsin), 26.II.1979. Utili dati anche in A. R. W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Missoula 1975.

[44] Per una messa a punto, cf. A. Caquot, *La Tablette RS 24.252 et la question des rephaïm ougaritiques*: *Syria*, 53 (1976), pp. 295-304.

[45] Dati in M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartin, *Die ugaritischen Totengeister* Rpu(m) *und die biblischen Rephaim*: *UF*, 8 (1976), pp. 45-52.

[46] Giobbe 26:5; Salmi 88:11; Prov. 2:18; 9:18; 21:16; Isaia 14:9; 26:14 e 9.

[47] Cf. A. Caquot, *Les Rephaïm ougaritiques*: *Syria* 37 (1960), pp. 75-93, che riesamina tutta la documentazione.

[48] W. W. G. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, pp. 316 ss.; 398 ss.

[49] Sostenuta da J. C. de Moor, *Rāpi'ūma-Rephaim*: *ZAW*, 88 (1976), pp. 323-45. Sul «re salvatore» cf. G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near East*, Uppsala 1951; R. Meyer, *Der Erlöserkönig des Alten Testaments*: *Münch. Theol. Zeitschrift*, 3 (1952), pp. 221-43; 367-84; J. L. McKenzie, *Royal Messianism*: *CBQ*, 19 (1957), pp. 25-52.

[50] Cf. *KAI* 13,8; 14,8.

[51] Cf. i casi analoghi riscontrati ad es. nelle culture anatoliche: G. F. Del Monte, *Il terrore dei morti*: *AION*, 33 (1973), pp. 373-85.

DISCUSSIONE

BIANCHI: Desidero sottolineare come questa prospettiva sia importante, a mio avviso, anche per la questione del nostro colloquio. E questo, anche se, anzi, proprio perchè la interpretazione del prof. Xella è in direzione di altri aspetti, pur essi fondamentali. Basta ricordare quello cosmogonico. A mio avviso, questo va assolutamente detto, come la pluralità di approcci sia fondamentale, come non ci sia un solo aspetto in queste figure e in questi complessi mitico-rituali, e come si possa conoscere certe cose dal loro contrario. Cioè, dalla delimitazione che la validità di queste cose, di questi aspetti e istanze pone a altre cose, a altri aspetti e altre istanze. Una maniera di conoscere è anche quella di sapere dove *non c'è* quello che si crede di avere trovato altrove.

CHIRASSI: Dopo un primo doveroso apprezzamento della funzionalità dell'approccio metodologico con continui riferimenti ad un'analisi puntuale dei dati mitici coinvolti, aggiungo un'osservazione che forse potrebbe costituire lo spunto per un ulteriore ampliamento dell'indagine spostata «anche» in campo greco. La collettività dei morti qualificati, dei *refaim*, mi sembra possa presentare interessanti analogie ed altrettanto interessanti divergenze rispetto la collettività privilegiata dell'Elysion greco e latino.

Ricordiamo che il primo (di cui si ha notizia letteraria) ad essere ammesso nell'Elysion è Menelao in qualità di re e di genero di Zeus! L'isola dei beati cui accenna Esiodo ed in cui trova rifugio una parte, quella scelta da Zeus, degli eroi, si presta a diventare il *reservoir* di morti illustri, di carismati, da proporre come emblematico modello ai potenti in terra. Così ad esempio pare potersi spiegare il lungo accenno alle gioie future riservate nell'Aldilà ai puri, a coloro che già in terra sono segnati dal carisma della ricchezza e della virtù, nella Olimpica II di Pindaro dedicata al tiranno di Agrigento.

È possibile che sullo sfondo di quell'etica aristocratica che si poneva al servizio di un modello «nuovo» di potere, potere assoluto e personale, il tema certo più antico dell'isola dei beati, rifugio oltremondano di famosi eroi come Peleus, Kadmos, Achilleus, eroi puramente mitici, potesse offrirsi, o meglio essere offerto, come interessante e qualificante modalità di salvezza in una morte «diversa» culturalmente e politicamente significante, destinata in particolare ai potenti sulla terra. Anche se in Grecia questa motivazione sembra rimanere più che altro latente, dato il particolare assetto delle istituzioni politiche, non dimentichiamo che l'Elysion pare acquistare o riacquistare una rilevanza di questo tipo nella interpretazione romana, dove il celebre incontro infero di Enea e di Anchise, morto privilegiato, ci propone con immediatezza l'utilizzazione del tema escatologico in chiave di convalida della candidatura al potere di una stirpe, quella appunto dei discendenti di Anchise-Enea che con Ottaviano Augusto si preparavano ad inaugurare in Roma un nuovo modo di gestione del potere.

SERGIO RIBICHINI

SALVEZZA ED ESCATOLOGIA NELLA VICENDA DI ADONIS?

1. «*Misteri*» *e* «*salvezza*» *nel culto di Adonis*

Nell'ambito delle ricerche sulle origini dell'idea cristiana e gnostica della salvezza si è spesso — ed a ragione — sottolineato l'apporto di numerosi elementi religiosi vicino-orientali. Del resto, che le religioni del Vicino Oriente antico offrano concreti spunti a posteriori sviluppi soteriologici, al di là di ogni esemplificazione, è ampiamente dimostrato dagli stessi lavori di questo «Colloquio», che prevede molti contributi in tal senso. È nel quadro di questa ricerca epistemologica sulle religioni salvifiche del mondo antico che vari studiosi hanno creduto di rintracciare nella venerazione di Adonis gli elementi di un culto misterico: una terminologia tipicamente misterica testimoniata da varie fonti[1], il ritrovamento di particolari luoghi di culto identificati con veri e propri *Adoneia*[2], la possibilità di ricostruire un rituale misterico specifico, durante il quale il *mystes* condivideva in qualche modo la sorte dello sfortunato cacciatore[3]. Gli assertori più convinti di tale tesi sono, com'è noto, F. Cumont, Ph. Lehmann, G. Glotz. È ben vero comunque che da tempo ed a più riprese parecchi interrogativi sono stati posti sui «misteri» di Adonis, specialmente per la difficoltà di avvertire nelle fonti in maniera sicura quanto si debba ad un originario culto di Adonis, quanto invece a fenomeni di carattere sincretistico, quanto infine all'apporto degli scrittori cristiani, evidentemente tesi a spiegare in chiave unitaria i culti pagani. Ormai, crediamo, soprattutto dopo gli studi di P. Lambrechts e W. Atallah[4], non si può parlare più con certezza di un culto misterico di Adonis nel mondo ellenistico-romano, poiché questo non sembra trovare alcuna chiara conferma nella documentazione letteraria, epigrafica, archeologica e figurativa[5].

In questa chiave di lettura, tuttavia, si continua a mantenere negli studi l'immagine di un Adonis garante di salvezza per i suoi fedeli; immagine fondata essenzialmente sulla presenza di specifiche tematiche soteriologiche, percettibili nel suo *dossier* in particolari momenti storici. In età imperiale Adonis, in effetti, si trova a condividere, soprattutto grazie ad un diffuso processo sincretistico[6], una sorte analoga a quella di altri personaggi sovrumani dell'area vicino-orientale, titolari in vario modo di culti misterici. Più di uno scrittore ce lo presenta caratterizzato da una specifica connotazione agraria, che ne fa il simbolo dei frutti giunti a maturazione[7]; il suo mito viene utilizzato in chiave soteriologica da taluni sistemi gnostici[8]; la sua triste esperienza di caccia compare nell'ambito dell'iconografia funeraria romana, soprattutto sui sarcofagi[9]. Sulla base di queste argomentazioni si avanza ancor oggi un'interpretazione del culto di Adonis in funzione salvifica: la partecipazione rituale alla sua vicenda di morte doveva rappresentare per il fedele una garanzia di salvezza nell'aldilà, una risposta positiva ed efficace al problema del destino individuale *post mortem*.

È bene però osservare, a questo punto, che l'atteggiamento assai critico assunto da vari studiosi nei confronti dei «misteri» di Adonis, deve essere in parte esteso anche a tale interpretazione soteriologica del suo mito e del suo culto. Una riconsiderazione della documentazione classica in proposito, più che confermare la presenza di connotati salvifici nel complesso mitico-rituale a lui relativo, ci sembra che solleciti la necessità di porre numerose riserve sull'interpretazione di Adonis come salvatore; o quanto meno di limitare storicamente tale aspetto nell'ambito di particolari sistemi speculativi.

La difficoltà principale per una «lettura soteriologica» del mito e del culto di Adonis è senza dubbio rappresentata dalle critiche mosse negli ultimi anni all'interpretazione tradizionale di Adonis come spirito della vegetazione. L'ipotesi di un dio garante di salvazione, infatti, nel nostro caso si riallaccia in maniera diretta ai presupposti frazeriani (e già prima, mannhardtiani), relativi all'interpretazione di Adonis, Attis, Osiris come *Naturgötter*: dalla «vicenda» di rinnovamento annuale della natura sarebbe derivata la speranza di una vita individuale *post mortem*. Ora, se in effetti più di una fonte letteraria collega in epoca tarda il personaggio di Adonis alle vicissitudini della natura, non v'è dubbio che tale interpretazione, per l'età classica, non ha più ragione di esistere: M. Detienne e G. Piccaluga, anzitutto, hanno mostrato a sufficienza che, se per certi aspetti il mito ed il culto di Adonis appaiono sempre decifrabili in base ad un codice vegetale, questo non rappresenta l'unico (o il più importante) elemento utile all'interpretazione dell'intero *dossier*. Accanto ai motivi riferibili al ciclo della fertilità dei campi meritano infatti almeno pari considerazione quelli riconducibili all'istituto matrimoniale ed alle forme della seduzione erotica, al mondo favoloso delle piante aromatiche, alla realtà di una caccia fallita, e così via[10]. I legami di Adonis con la coltivazione, per di più, si concretizzano, nel mito e nel culto, in un *costante comportamento antiagrario*: nel mito Adonis è sempre qualificato come un cacciatore, e non ha mai direttamente contatto con le piante coltivate, se non al momento della morte, quando si rifugia tra le lattughe per sfuggire al cinghiale, o viene su di esse deposto ormai senza vita da Aphrodite[11]; nel rito i suoi «giardini», più che simbolo di una vegetazione che torna a fiorire, sono l'esempio concreto di una antiagricoltura, di una coltivazione condotta male e destinata per forza a fallire[12].

A questa considerazione, assai critica circa il legame di Adonis con i prodotti agricoli e l'importanza di tale rapporto nell'ambito di una interpretazione salvifica delle Adonie, è opportuno aggiungerne altre due, di carattere storico.

L'una è che, nonostante l'*opinio communis* ormai diffusa negli studi, risulta difficile provare che al culto di Adonis in epoca imperiale si associ una specifica speranza soteriologica. Mai si parla, ad esempio, nelle iscrizioni funerarie latine di una esplicita identificazione del defunto con Adonis: l'unica testimonianza citata dal Cumont a questo proposito[13] è quella — assai fievole e generica — di un carme funebre, nel quale al defunto si augura, tra le altre cose, di partecipare nell'aldilà ai «giochi» del giovane Adonis[14]. Parimenti, anche la presenza di Adonis su alcuni sarcofagi, più che provare la fiducia in una immortalità del defunto, sembra sottolineare l'ineluttabilità di una fine senza speranza. Nell'iconografia funeraria, infatti, Adonis è ritratto sempre morto o agonizzante: il tema utilizzato, dunque, non è quello di una vittoria sulla morte — sereno augurio per il defunto — bensì quello della fine miseranda del giovane Adonis e del dolore al quale la sua scomparsa dà luogo[15]. Quanto poi alla partecipazione dei fedeli alle Adonie, riprendendo un'osservazione di P. Lambrechts, basterà per ora osservare che un personaggio sovrumano la cui festa si riassume essenzialmente in grida di lutto e lamentazioni trenodiche, mal si presta a garantire ai suoi fedeli una positiva soluzione al problema del destino nell'aldilà[16]. Il culto di Adonis sembra così mantenere in epoca tarda una specifica dimensione escatologica, senza però che a questa si associ in alcun modo un preciso significato soteriologico.

Una seconda considerazione concerne poi le analogie tra Adonis e le divinità orientali, Tammuz in primo luogo, che hanno finora incontrato un notevole interesse tra gli assertori di una interpretazione salvifica del culto di Adonis. Accanto alle osservazioni di H. Frankfort, sulle specifiche e differenti funzioni dei vari *dying gods* dell'area vicino-orientale e mediterranea in genere[17], vorremo porre alcune considerazioni recentemente proposte da chi scrive in merito al problema dell'origine orientale del personaggio di Adonis[18]. Nell'ambito di un'indagine preliminare, condotta soprattutto sulla base delle tradizioni classiche, crediamo di aver sufficientemente dimostrato che l'Adonis greco identificava in origine non già necessariamente un personaggio vicino-orientale preciso, ma piuttosto l'immagine che in Grecia si aveva delle divinità cittadine fenicie; in altri termini, che i Greci avevano rielaborato, per propri fini e nuove funzioni, una «caratteriologia» comune a più divinità siropalestinesi. La stessa origine orientale di Adonis (etimologia, progenitori, lolalizzazione mitica, ecc.), che non trova una chiara e diretta conferma nella documentazione siropalestinese del II-I millennio a.C., deve così essere ricondotta all'opera di (ri)elaborazione della mitologia greca, che, utilizzando i temi di un *pattern* mitico-rituale tipico dell'area vicino-orientale, ha «creato» il personaggio eroico di Adonis.

Da tutto questo stato di cose emerge con evidenza la necessità di riconsiderare le tesi proposte in merito ad una prospettiva soteriologica dei riti di Adonis, anche per quanto concerne la sua formazione: l'ipotesi di uno sviluppo storico che prenda l'avvio dalla venerazione di un personaggio sovrumano orientale connesso con culti di fecondità[19] non appare più sufficientemente fondata sui fatti, né sostenibile alla luce della moderna critica. E il problema principale, a nostro avviso, non è più quello di chiarire la natura o il carattere del personaggio di Adonis («spirito della vegetazione», «dio morente», «dio salvatore», ecc.) bensì di comprendere *come* tale personaggio si sia formato, o modificato in ciascuna cultura e nelle diverse epoche storiche[20]. Non v'è dubbio, infatti, che sebbene il suo culto abbia mantenuto nei secoli caratteristiche costanti, esso ha subìto purtuttavia nel corso della storia e nelle diverse civiltà tali e tante modificazioni da far sì che nell'interpretazione sia ora indispensabile tener conto delle differenze almeno quanto delle somiglianze. Per fare un esempio specifico si osservi come la celebrazione delle Adonie risulti assai varia, a seconda che queste venissero celebrate ad Atene[21], Alessandria[22], Biblo[23], Antiochia[24], ecc. E ancora, per tornare alla presenza di Adonis in uno scritto dei Naasseni, l'utilizzazione del mito di questo eroe come simbolo delle vicissitudini dell'anima appare qui più come una «innovazione» gnostica[25], che come una «continuità» rinvenibile all'interno di un *dossier*, che probabilmente non contemplava prospettive soteriologiche neppure nei primi secoli d.C.

È dunque in funzione di questo diverso tipo di ricerca, sulla formazione e le modificazioni del personaggio di Adonis, che ci sembra opportuna una riconsiderazione del particolare legame dell'eroe con la morte e l'oltretomba, sottolineato in vario modo dai suoi miti e dal culto. Con ciò, beninteso, non s'intende risolvere il problema dei connotati salvifici del culto di Adonis, né escludere che in epoca tarda — in una fase cioè in cui il politeismo antico andava ormai disgregandosi[26] — il culto di Adonis abbia potuto assumere una dimensione soteriologica. Più semplicemente, di fronte all'impossibilità di documentare con chiarezza la presenza di specifiche tematiche soteriologiche nel *dossier* relativo ad Adonis, ci sembra preferibile limitare il discorso agli aspetti escatologici di tale *dossier*: nelle pagine che seguono proponiamo a tal fine l'esame di alcuni temi, di carattere soprattutto mitico, in parte trascurati o poco valorizzati finora nell'analisi, con la speranza d'inserire fin d'ora qualche nuovo elemento al quadro generale.

2. *Morte e «risurrezione» di Adonis*

Si è già osservato che nell'intera documentazione classica (letteraria e non) su Adonis, un rilievo particolare spetta soprattutto all'episodio della caccia al cinghiale e della conseguente morte dell'eroe. Adonis muore «ucciso» durante la caccia, al pari di tanti altri eroi della mitologia greca, vittime di determinati incidenti, non di rado proprio in episodi di caccia. E poiché la morte è una delle caratteristiche più spiccate della figura eroica greca[27], il mito non si accontenta di dire che l'eroe è morto, ma illustra a larghi tratti la sua fine prematura. Più di una fonte si dilunga pertanto a descrivere l'ambiente venatorio[28], i tentativi di Aphrodite per allontanare il giovane dai pericoli della caccia[29], la fuga di Adonis tra le piante d'insalata in cerca di scampo, il vano intervento di Cocytos per medicarne le ferite sanguinanti[30], la disperazione della dea sul corpo ormai senza vita[31], il rammarico della fiera pentita per la violenza dei colpi, inferti con insano furore[32]. La morte di Adonis, poi, nelle differenti versioni, appare sempre dovuta all'azione di qualche divinità, soprattutto Artemis, che suscita contro di lui il cinghiale; in qualche caso è addirittura un dio (Apollon od Ares) a trasformarsi in cinghiale per uccidere l'eroe e vendicarsi di un affronto subìto da Aphrodite. Non mancano comunque versioni discordanti: secondo alcune fonti Zeus avrebbe folgorato Adonis dopo che questo aveva ucciso il cinghiale; Persephone lo avrebbe crocefisso su una pianta di mirto; Herakles lo avrebbe ucciso in combattimento; le Muse lo avrebbero spinto verso la morte ammaliandolo con un canto di caccia; Hephaistos, sposo legittimo di Aphrodite, gli avrebbe dato la morte durante una partita di caccia sul monte Libano[33].

Paradossalmente tutte queste «varianti» sembrano chiamare in causa, nelle responsabilità per la morte di Adonis, soprattutto la dea Aphrodite: è per una vendetta nei confronti di lei, per l'amore esclusivo che nutre per Adonis, che si nega ogni scampo al suo giovane amato[34]; ed ancora, è proprio l'amore per la dea a riuscirgli fatale, nell'incapacità di vincere il cinghiale, nell'impossibilità ad inserirsi in un normale comportamente cinegetico. La caccia di cui vive Adonis, infatti, è un'attività praticamente ridicola, limitandosi egli per amore di Aphrodite ad inseguire animali innocui (lepri, cervi, caprioli), fino al momento della morte, quando, costretto ad affrontare il cinghiale, fallisce la prova virile per eccellenza[35].

Le tristi conseguenze dell'amore di Aphrodite per Adonis testè ricordate assumono la loro specifica importanza in questa sede se interpretate nell'ambito della comparazione storico-religiosa. L'offerta di amore da parte di una dea, con risultati estremamente negativi per chi lo accetta, è infatti un motivo rintracciabile nelle mitologie di numerosi popoli: nelle diverse situazioni ci si trova sempre di fronte all'esito di un mutamento di condizione o di natura per l'amante della divinità, che finisce per morire, rimanere menomato, o trasformarsi in qualcosa di non umano[36]. È così che in qualche caso l'amore della dea viene decisamente rifiutato da personaggi ad esempio come Gilgamesh od Aqhat[37]: l'opportunità per essi di divenire immortali tramite l'amore della dea, viene respinta per le conseguenze negative subìte da quanti hanno accettato il rapporto amoroso. Il che, significativamente, stabilisce i limiti della realtà esistenziale umana: superare la propria condizione mortale non è possibile ad alcuno, se non nel tempo del mito ed abdicando comunque alla propria natura.

Nel caso di Adonis, come si è visto, è appunto l'amore di Aphrodite la causa principale del tragico fallimento della sua avventura di caccia, della sua morte, e della conseguente trasformazione del suo sangue in anemone[38]. Gli esiti negativi di un simile amore si avvertono comunque anche in altre parti del suo *dossier*. Conseguenza dell'amore della dea è, per esempio, l'impossibilità per Adonis di vivere una vita normale: ancora in tenera età deve scendere tra le ombre dei morti nascosto in una *larnax*, consegnato a Persephone da un'Aphrodite gelosa della sua bellezza; conteso tra le due divinità, è condannato a trascorrere alternativamente la sua vita parte sulla terra e parte negli Inferi[39]: *né vivo né morto*, proprio come il pesce omonimo, capace di vivere sia in mare che sul lido, o la rondine ἀδωνηίς, che vaga da un paese all'altro senza appartenere a nessun luogo[40].

Del resto, secondo lo stesso Teocrito, a contraddistinguere Adonis tra tutti gli eroi della mitologia greca, è proprio il fatto di essere l'unico a vivere vicendevolmente sulla terra e negli Inferi: «῞Ερπεις, ὦ φίλ' ῎Αδωνι, καὶ ἐνθάδε κεἰς 'Αχέροντα/ἡμιθέων, ὡς φαντί, μονώτατος»[41]. Il periodico ritorno di Adonis dal mondo dei morti, al quale Teocrito fa riferimento, *precede* però nel racconto mitico riferito da Paniassi la morte definitiva dell'eroe durante la caccia al cinghiale. Si tratta del resto di un dato costante nella documentazione classica: come nel culto di tanti altri eroi, in Grecia la venerazione di Adonis era centrata sull'episodio della sua morte, ed il culto comprendeva, tra l'altro, una lamentazione dell'eroe defunto; nel mito, alla morte dell'eroe non faceva comunque seguito una risurrezione dall'oltretomba. E d'altro canto, le stesse Adonie, ad Alessandria come ad Atene, si chiudevano con l'addio all'eroe, con la constatazione della sua assenza dal mondo dei vivi, anche se in parte mitigata dall'annuncio che egli continuava a «vivere» nell'aldilà. Siamo così di fronte ad una prima constatazione importante circa il legame di Adonis col mondo dei morti, che si rivela essenziale in tutta la sua vicenda: sia il piano mitico che il quadro rituale testimoniano, per il mondo greco ed ellenistico, l'appartenenza ormai definitiva di Adonis all'umbratile regno dei morti, dal quale ritualmente «ritorna» ogni anno per venir celebrato nel *pathos* di una festività che sottolinea e conferma l'ineluttabilità della sua scomparsa[42]. Nel complesso mitico-rituale a lui riferito non v'è dunque questione di una vittoria di Adonis *sulla* morte, ma, tutt'al più, di un suo privilegio *nella* morte[43].

Per illustrare meglio questo aspetto vorremmo servirci a questo punto di alcuni dati che ci sembra giusto valorizzare, pur se un po' ai margini della tradizione classica. Cominceremo perciò con l'osservare che uno dei numerosi appellativi di Adonis in terra cipriota, e cioè *Gauas*, testimoniato nel III secolo a.C. da Licofrone[44], viene interpretato nello scolio relativo in connessione con lo *status* di defunto attribuibile all'eroe: Γαύας ἐτυμολογεῖται ὁ νεκρὸς παρὰ τὸ γῇ αὔεσθαι· οἱ γὰρ νεκροὶ τῇ γῇ ξηραίνονται. A questo dato se ne aggiunge un altro, offerto da un papiro magico del II secolo d.C.[45]: per obbligare Aphrodite ad eseguire i propri ordini, lo stregone minaccia nel testo d'impedire il periodico ritorno di Adonis dal regno delle ombre. Giustamente W. W. G. Baudissin osserva a questo proposito[46] che il documento, pur non apportando elementi di rilievo alla conoscenza del mito di Adonis, sottolinea tuttavia il fatto che l'eroe *risiede normalmente* nell'oltretomba. Nello stesso papiro, anzi, Adonis è addirittura annoverato tra le divinità ctonie: (...) θεοῖς χθονίοις/῾Υεσεμιγαδων καὶ κούρῃ Περσεφόνῃ 'Ερεσχιγὰλ/καὶ 'Αδώνιδι τῷ βαρβαριθα, ῾Ερμῇ καταχθονίῳ/θωούθ· (...)[47].

Quest'ultimo dato, soprattutto, ci sembra di notevole interesse, poiché non risulta del tutto isolato: più di una fonte ci presenta infatti Adonis come una potenza infernale, tanto che il suo legame con l'aldilà si configura in qualche caso in una posizione di sovrano dell'oltretomba, in quanto eponimo di Hades[48]. Uno scrittore cristiano, in particolare, è molto esplicito in tal senso: Σύροι μὲν οἱ φερώνυμοι συρφετοί, τὸν τοῦ ᾅδου ἐπώνυμον Ἄδωνιν ἐξεθείασαν κακῶς[49].

Sulla traccia di un lavoro comparativo compiuto una ventina di anni fa da A. Brelich[50], si potrebbe collegare quanto si è appena osservato al fatto che sia i *dema* delle primitive società coltivatrici, sia le «divinità morenti» di varie religioni politeistiche, hanno un forte legame di questo tipo con il mondo dei morti: varie figure di *dema*, dopo aver fondato le principali istituzioni, uccisi e sbranati finiscono per regnare negli Inferi; Osiris ricomposto da Isis torna a vivere, ma nell'aldilà, da morto immortale re dei morti; Mot, ucciso e fatto a pezzi con una procedura chiaramente riferita al trattamento subìto dal grano, è un dio-morte; lo stesso dio greco Dionysos, sbranato e poi rinato come immortale, assume talora le sembianze di Hades. Considerare però l'Adonis delle fonti classiche *tout court* un diretto erede degli esseri *dema* prepoliteistici, al pari dei ccdd. *dying gods*, non ci sembra un'operazione proponibile con sufficienti garanzie di fondamento. E ciò sia perché, effettivamente, il complesso del *dema*, mentre in Siria-Palestina (e già prima in Egitto) ha conquistato nel II millennio un posto di rilievo, sembra rimasto in Grecia ai margini della religione ufficiale[51]; sia perché Adonis, come si è visto, nel mondo classico è caratterizzato come un eroe che muore[52] e non come una divinità immortale; sia perché, nel caso specifico, il problema ne investe un altro di più ampia portata, e cioè quello della genesi e dello sviluppo del personaggio di Adonis nei suoi legami col mondo vicino-orientale. Le annotazioni dei tardi eruditi e dello scrittore cristiano potrebbero così riflettere elementi innovativi «recenti», stratificazioni od alterazioni nel materiale documentario, od anche apporti originariamente differenti dalla tradizione mitologica greca. Seguendo perciò le indicazioni dei dati su Adonis sopra citati, e mantenendoci in una prospettiva comparativistica, una possibilità di maggiore comprensione di questi motivi escatologici ci sembra offerta dal ricorso alla documentazione dell'area siropalestinese, alla quale Adonis risulta legato per più di un motivo. Ad un confronto con i dati vicino-orientali ci spinge anche la realtà del culto di Adonis a Biblo in epoca imperiale, in evidente contraddizione con le tradizioni mitologiche e la tipologia festiva fin qui esaminate. Nel *de Syria dea* pseudo-lucianeo, infatti, è attestata chiaramente e senza ambiguità una «risurrezione» rituale del personaggio[53], che trova peraltro conferma nelle testimonianze di vari autori cristiani in merito ad una «risurrezione» dell'Adonis-Tammuz siropalestinese[54].

Venendo dunque alla documentazione vicino-orientale, senza avere la pretesa di una esaustività della trattazione (assai difficile del resto in poche righe), vorremmo ricordare anzitutto l'ipotesi sull'origine orientale di Adonis cui si è fatto cenno più sopra. Nella rielaborazione della mitologia greca Adonis identificava, più che un personaggio orientale preciso (del quale non ci sarebbe comunque testimonianza), una «caratteriologia» divina, comune a più divinità e personaggi sovrumani dell'area siropalestinese.

Tra i vari elementi «rielaborati» di questo originario *pattern* miticorituale, uno dei più importanti è senza dubbio l'episodio che domina l'intera vicenda di Adonis, e cioè quello della sua morte durante la caccia. Partendo da questo motivo non è difficile constatare che l'intero complesso di cui l'eroe è al centro trova numerose analogie nel *dossier* di vari personaggi mitici dell'area siropalestinese, periti tragicamente durante la caccia. Accanto agli esempi di Elium/Hypsistos nella «Storia Fenicia» di Filone di Biblo[55], di Giuseppe nel libro della *Genesi*[56], di Baal nei poemi di Ugarit[57], è opportuno ricordare soprattutto quello di Aqhat nella mitologia ugaritica.

Le affinità tra il personaggio di Adonis e quello di Aqhat, in effetti, investono più aspetti delle rispettive vicende mitiche. Come Adonis, Aqhat è figlio di un re, la sua nascita è miracolosa, la sua bellezza straordinaria; anche lui muore violentemente durante la caccia, a causa dell' (amore e dell') ira di una dea; come Adonis, Aqhat vive la sua esperienza di caccia in forma anomala rispetto alla realtà sociale, assumendo precisamente i connotati di un «cacciatore fallito», che rimane in sospeso tra l'attività venatoria e quella agricola[58]. Anche nel suo caso, inoltre, si può parlare probabilmente di un tentativo della dea Anat per sottrarre il cacciatore dal mondo degli Inferi. Due aspetti del mito di Aqhat, infine, ci sembrano da sottolineare fra tutti ai fini del nostro discorso: si tratta delle conseguenze della morte di Aqhat e della sua integrazione nel novero dei Rephaim. Su di essi si è già ampiamente sviluppata la trattazione del collega P. Xella[59]: evitando perciò di sovrapporci alla sua esposizione, ci limiteremo a ricordare brevemente la morte per sbranamento del nostro eroe divorato dagli uccelli rapaci, la conseguente siccità ed arresto della vita vegetale, la rinascita della vegetazione in concomitanza con la sepoltura del cadavere, i riti di lutto e la collocazione finale di Aqhat nel mondo ctonio, tra i morti antenati, nella schiera dei Rephaim. Non v'è dubbio che ci troviamo di fronte alla rielaborazione politeistica di un essere di tipo *dema*, analoga ad altre rielaborazioni consimili della stessa mitologia ugaritica. La soluzione prescelta in questo caso per la «morte» del personaggio, pur mantenendo una diretta connessione con l'istaurarsi del giusto ordine agricolo, non prevede una «risurrezione», come in altri casi ov'era dettata dall'esigenza politeistica dell'immortalità divina. Aqhat non risorge, come Baal, ma viene integrato ritualmente tra le ombre dei Rephaim; tra quei Rephaim[60] ai quali ci si affidava nel politeismo ugaritico per salvaguardare la fertilità dei campi, mantenere la sicurezza dello stato cittadino, ottenere la guarigione da singole malattie; tra quei Rephaim, la cui schiera risulta composta da eroi ed antenati mitici, ma anche da sovrani, principi legittimi ed usurpatori, la cui capacità «salvifica», almeno per i problemi della dinastia regnante, emerge sempre più inequivocabilmente dai testi rituali ugaritici.

Quanto tutto questo sia interessante per l'identificazione di una escatologia siropalestinese, alla quale lo stesso Adonis risulta in gran parte debitore nei legami che abbiamo fin qui ricordato, è già stato mostrato a sufficienza nella relazione di P. Xella. Per parte nostra, ci limitiamo a segnalare, a conclusione del parallelo tra Adonis ed Aqhat, il fatto che proprio *adon* è il titolo adoperato per il capo (?) dei Rephaim in un testo oracolare ugaritico, centrato sulla guarigione di un fanciullo[61].

Resta da chiarire un ultimo aspetto del problema, concernente la dicotomia osservata tra Grecia e Vicino Oriente in relazione alla «risurrezione» di Adonis. Per essa potremmo richiamarci alle osservazioni di vari studiosi sulla difficoltà di distinguere con precisione il rito nell'elaborata descrizione dello pseudo-Luciano[62], e sullo scarso valore documentario attribuibile alle testimonianze degli autori cristiani[63]. Riteniamo però maggiormente plausibili le proposte esegetiche di H. Seyrig[64] in relazione al culto di Biblo: esso testimonierebbe dunque senza ambiguità una rituale «risurrezione» di Adonis; l'apparente contraddizione delle fonti, a nostro avviso, può essere superata se si considerano le diverse tradizioni religiose che ad esse concorrono. L'esistenza di analoghi personaggi sovrumani nel pantheon fenicio, per i quali si parla nel mito e/o nel culto di una morte e di una risurrezione, giustifica infatti la possibilità d'interpretare il caso di Adonis a Biblo nell'ambito di un *pattern* vicino-orientale al quale partecipavano in vario modo differenti personaggi divini: dèi morenti e «risorgenti», sovrani della propria città[65], per i quali si celebrava nel culto pubblico il ripetersi ciclico della morte e risurrezione, funzionale ad un rituale e periodico ristabilimento dell’ordine. L’esempio più significativo si può trovare nel personaggio di Melqart, «re della città», per il quale fin dal X secolo a.C. si celebrava annualmente a Tiro, con la partecipazione attiva del re, la festa della «risurrezione» (ἔγερσις), in forma solenne[66]. Trova così una coerente spiegazione in questo quadro la differente valutazione dello *status* di Adonis, eroe morto nel mondo greco e divinità risorgente nel culto di Biblo: si tratta in quest’ultimo caso di un Baal fenicio locale, «signore» (*’dn*)[67] della propria città, identificato in epoca tarda con l’eroe greco sulla base di precise analogie, che vanno dall’asservimento ad una divinità femminile, alle tristi avventure di caccia, alla lamentazione rituale, e così via.

La risurrezione di Adonis nel culto della città gublita s’inquadra, in altri termini, in una particolare valutazione del rango dei personaggi sovrumani, diversa da quella del politeismo greco. Si è già osservato, infatti, che mentre nelle religioni del mondo classico la separazione tra eroe-morto e dio-immortale appare ben sottolineata e definibile, altrettanto non può dirsi per le tradizioni religiose del Vicino Oriente (soprattutto del II-I millennio a.C.), che conoscono dèi che muoiono e «risorgono», dèi morti e sepolti per sempre, esseri semidivini, personaggi mitici umanizzati, re ed antenati divinizzati, e così via[68]. E se per l’Adonis delle fonti classiche abbiamo potuto osservare una precisa connotazione ctonia, che trova la sua ragion d’essere già nei più antichi presupposti orientali del personaggio greco, ancora alla tradizioni religiose del Vicino Oriente preclassico ci riconducono le tarde testimonianze di età romana su un Adonis capace di superare vittoriosamente la morte.

* * *

L’intera vicenda di Adonis, per concludere, sembra aver mantenuto, con alterni sviluppi, una connotazione ctonia rintracciabile in vario modo nella millenaria storia del personaggio: rielaborazioni ed alterazioni, sincretismi e sovrapposizioni non impediscono però d’individuarne gli elementi essenziali e le particolari funzioni nell’ambito delle varie culture e nelle diverse epoche. La morte del personaggio, ed il suo periodico «ritorno» (comunque esso si configuri) dal regno dei morti, rimane il dato principale dell’intero *dossier*; che poi a questa vicenda si siano associate in particolari momenti storici anche speranze escatologiche, è un fatto, ripetiamo, che non possiamo escludere aprioristicamente, pur se l’ipotesi non trova a nostro avviso sufficiente fondamento negli elementi emersi fin qui dalla documentazione.

NOTE

[1] I dati in W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris 1966, pp. 279-80 (in seguito = Atallah, *Adonis*); il lavoro di C. Faure, *Actéon, Adonis, Endymion dans la littérature et dans l'art à l'époque romaine*: *Mémoire U.E.R.* (cf. *APh*, 1976, p. 390 n. 4958) non mi è stato accessibile.

[2] Cf. P. Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris 1912; F. Cumont *Le δεσμοφύλαξ d'Adonis*: *Syria*, 22 (1941), pp. 292-95; Ph. Lehmann, *Roman Wall Paintings from Boscoreale in the Metropolitan Museum of Art*, Cambridge, Mass., 1953; cf. in proposito Atallah, *Adonis*, pp. 274 ss.

[3] Cf. ad es. F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville*: *Syria*, 8 (1927), pp. 330-41; Id., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, p. 101; Id., *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 262; cf. anche G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*: *REG*, 33 (1920), pp. 169-222.

[4] Cf. P. Lambrechts, *Over Griekse en Oosterse Mysteriegodsdiensten: de zgn. Adonismysteries*: *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren*, 16/1 (1954); Atallah, *Adonis*, pp. 274-301. Per quest'ultimo cf. però le osservazioni di R. Turcan: *RHR*, 174 (1968), pp. 85-87.

[5] È già stato ampiamente osservato da più parti che l'utilizzazione di una terminologia misterica da parte di alcuni scrittori non implica necessariamente un riferimento a particolari riti misterici nel culto di Adonis: mentre infatti le più antiche testimonianze letterarie escludono nel modo più assoluto un culto misterico dell'eroe, l'uso di termini come *misteri, riti segreti*, ecc., soprattutto in epoca tarda, può rappresentare semplicemente l'esito di fenomeni sincretistici o razionalizzanti (dati in Atallah, *Adonis*, pp. 286-89; 292-95). Per la villa di Boscoreale, preteso *Adoneion* per le celebrazioni misteriche, sono state proposte interpretazioni esegetiche alternative all'ipotesi di Ph. Lehmann senz'altro più convincenti (Atallah, *Adonis*, p. 278). Per l'accezione mistica del titolo δεσμοφύλαξ nell'iscrizione rinvenuta a Dura Europos, nulla consente di vedervi un'implicazione anche semplicemente religiosa: cf. Atallah, *Adonis*, pp. 281 ss. Quanto poi all'idolo «adonico» rinvenuto nel santuario sul Gianicolo e ricollegato dal Cumont al noto passo di Firmico Materno (*Idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis*: *De errore prof. rel.*, XXII, 3), non c'è prova di una sua appartenenza al culto di Adonis. Al rituale del culto di Osiris, o di Attis, va attribuita più verosimilmente anche la celebre formula riportata nello stesso brano da Firmico Materno (*De errore prof. rel.*, XXII, 1: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου · ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία): cf. il commento di A. Pastorino nella sua edizione dell'opera di Firmico Materno, Firenze 1956, pp. 224-25. Sul *triduum* in onore di Adonis, infine, proposto da G. Glotz, si era mostrato assai scettico già P. Lambrechts, *La «résurrection» d'Adonis*, in *Mélanges J. Lévy, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13 (1953), pp. 213 ss. Le tesi di G. Glotz sono state confutate poi in Atallah, *Adonis*, pp. 136-40.

[6] Adonis risulta identificato in vario modo con Dionysos, Osiris, Attis, il sole: cf. Atallah, *Adonis*, pp. 295 ss. Per l'identificazione con Attis cf. D. M. Cosi, *Salvatore e salvezza nei misteri di Attis*: *Aevum*, 50 (1976), pp. 62-64.

[7] I dati in W. W. G. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, pp. 161-66.

[8] Cf. Hippol., *Ref. Haeres.*, V 7, 11-12; 9, 8.

[9] Cf. C. Robert, *Die antiken Sarkophag-reliefs*, Berlin 1890, III, 1, pp. 7-24, tavv. II-V; ed anche W. von Richter, *Der Rostocker Adonissarkophag*, in *Festschrift G. von Lücken*, Rostock 1968, pp. 747-57; G. Koch, *Verschollene mythologische Sarkophage. Ein archäologischer Steckbrief*: *Archäologischer Anzeiger*, 1976, p. 104.

[10] Cf. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 (in seguito = Detienne, *Jardins*); Id., *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (in seguito = Detienne, *Dionysos*); G. Piccaluga, *Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura*, in *Il mito greco. Atti del Convegno*

Internazionale (*Urbino, 7-12 maggio 1973*), a cura di B. Gentili e G. Paione, Roma 1977, pp. 33-48.

[11] Cf. Ath., II 69 a-b; Hesych., s. v. 'Αδώνιδος κῆποι. Sul problema cf. Detienne, *Jardins*, pp. 130 ss.

[12] Sul problema cf. Piccaluga, *Adonis..., cit.*, p. 47; Ead., *Adonis e i profumi di un certo strutturalismo*: *Maia*, n. s. 26/1 (1974), pp. 33-51; Detienne, *Jardins*, cap. V.

[13] Cf. *Lux Perpetua, cit.*, p. 407.

[14] *Die Nepos, seu tu turba stipatus Amorum / laetus Adoneis lusibus insereris / seu grege Pieridum gaudes seu Palladis arte / omnis caelicolum te chorus excipiet (...)*: cf. Anthol. lat. (Bücheler - Riese), II, 2 Leipzig 1897, p. 509 n. 1109, vv. 31-34. Sulla scia di F. Cumont, a questo proposito, anche P. Grimal, *Venus et l'immortalité*, in *Mélanges W. Deonna, Collection Latomus*, 28, Bruxelles 1957, pp. 258-62.

[15] L'ipotesi di un simbolismo salvifico per il tema della caccia era di F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, pp. 439-43; cf. però anche J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins*, Paris 1951, pp. 520-22, per il quale è la *virtus* eroica ad essere esaltata, proponendosi una eroizzazione del defunto. Cf. però Lambrechts, *La «résurrection», cit.*, p. 224, e R. Turcan: *RHR*, 174 (1968), p. 87.

[16] Cf. Lambrechts, *La «résurrection», cit.*, p. 238. E del resto, che tipo di «salvezza» dalla morte potrebbe mai garantire un Adonis che, come vedremo, già subito dopo la nascita viene condotto nell'Ade? Cf. Apollod., *Bibl.*, III 14, 4.

[17] Cf. H. Frankfort, *Three Lectures: (i) The Dying God*: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 21 (1958), pp. 141-51; e già prima *Kinship and the Gods*, Chicago 1948, pp. 286-94. Per le analogie con Tammuz cf. O. R. Gurney, *Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments*: *JSS*, 7 (1962), pp. 147-60; si veda ora anche l'attento studio di C. Colpe, *Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis-, Osiris-Überlieferungen*, in lišān mitḫurti. *Festschrift W. von Soden* (= *AOAT*, 1), Neukirchen-Vluyn 1969, pp. 23-44.

[18] Cf. dello scrivente *Adonis: connotati «orientali» e tradizioni classiche*, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio di Roma (6 marzo 1979)*, Roma 1981, pp. 91-105.

[19] Così U. Bianchi, *Initiation, mystères, Gnose*, in C. J. Bleeker (ed.), *Initiation*, (Suppl. to *Numen*, X) Leiden 1965, pp. 154-71.

[20] Per questa impostazione nello studio di Adonis cf. dello scrivente *Per una riconsiderazione di Adonis*: *RSF*, 7/2 (1979), pp. 167-74.

[21] Festa privata, riservata alle donne: i dati in Atallah, *Adonis*, pp. 94 ss.; Detienne, *Jardins*, pp. 125-26, 153-57, 188-91.

[22] È una festa ufficiale della dinastia regnante; contempla offerte alimentari, una celebrazione hierogamica, riti di gioia e di lutto: cf. Atallah, *Adonis*, pp. 105 ss.

[23] Sul culto di Adonis a Biblo cf. da ultimo B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden 1977; per l'originalità del culto di Biblo cf. dello scrivente *Per una riconsiderazione, cit.*, e la recensione al volume della Soyez, in *RSF*, 7/1 (1979), pp. 125-27.

[24] La festa, nella scarsità dei dati, contemplava certamente almeno una lamentazione funebre: cf. Ammian. Marcell., XXII 19, 14-15.

[25] Cf. U. Bianchi, *Le problème des origines du Gnosticisme*, in *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966)*, Testi a cura di U. Bianchi, Leiden 1967, p. 6. Un medesimo discorso può farsi probabilmente anche per *Hymn. Orph.*, 56, e tutta l'interpretazione di Adonis come simbolo dei frutti maturi: cf. Detienne, *Dionysos*, p. 129 n. 189, ed anche R. Turcan: *RHR*, 486 (1974), pp. 209-11.

[26] Cf. A. Brelich, *Politeismo e soteriologia*, in *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation pres. to E. O. James* (S. G. F. Brandon ed.), Manchester 1963, pp. 37-50.

[27] Cf. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, pp. 80-90. Di Adonis, come per gli altri

eroi del mondo greco, esiste anche una tomba: cf. Lycophr., *Alex.*, 828-33; Schol. Dion. Per., 509.

[28] In genere sul monte Idalion, a Cipro, o sul Libano.

[29] I dati in Detienne, *Dionysos*, pp. 78 ss.; cf. inoltre Lactant. Plac., *Narrat. Fab.*, XII.

[30] Cf. Euphor., *Hyacinth.*, in Phot., *Bibl.*, 190.

[31] Cf. ad es. Bion, *Epit.*, 42 ss.

[32] Cf. *Bucolici Graeci* (ed. Legrand), II, pp. 112-13; su questa operetta cf. J. Labarbe, *Le sanglier amoureux*, in *Mélanges H. Gregoire, IV. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 12 (1953), pp. 263-82.

[33] I dati in Atallah, *Adonis*, pp. 53-91.

[34] Ciò vale soprattutto per i casi di Artemis (irata con Aphrodite per la morte di Hippolytos: cf. Eur., *Hipp.*, 1420-22 e relativo scolio); di Apollon (che uccide Adonis per vendicare la cecità di Erymanthos suo figlio, colpevole di aver visto Aphrodite che si bagnava: cf. Phot., *Bibl.*, 190 e Atallah, *Adonis*, pp. 57 ss.); di Ares (geloso: cf. ad es. Schol. Hom. *Il.* V 385 b; Araros in Ath., III 95 e; Nonnos, *Dionys.*, XLI 209 ss.; Schol. Lycophr., *Alex.*, 831; Firmic. Mat., *De errore prof. rel.*, IX, 1; Serv., in Verg. *Buc.*, X 18; Eustat. ad *Il.*, V 387); di Persephone; delle Muse (irate con la dea poiché questa le aveva spinte ad innamorarsi e procreare: cf. Lycophr., *Alex.*, 831 e relativo scolio; Eudoc., *Viol.*, 27); di Hephaistos. In Hygin, *Fab.*, 58 l'amore di Aphrodite per Adonis è una vendetta della dea nei confronti dei progenitori dell'eroe.

[35] Per il rapporto amore-caccia nei miti di Adonis cf. Detienne, *Dionysos*, pp. 78 ss.

[36] Il motivo è stato rilevato ed esaminato da G. Piccaluga, *La ventura di amare una divinità*, in *Minutal. Saggi di Storia delle Religioni*, Roma 1974, pp. 9-35.

[37] L'episodio di Gilgamesh è nella VII tavola dell'*Epopea*; per il testo del poema di Aqhat si rimanda alla recente edizione di M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn 1976 (in seguito = *KTU*), n. 1.17-19.

[38] Per questa metamorfosi, testimoniata da varie fonti (ad es. Theocr., V 92 e relativo scolio; Lactant. Plac., *Narrat. Fab.*, XII), cf. Piccaluga, *La ventura, cit.*, p. 31.

[39] Il mito è riferito da Paniassi, in Apollod., *Bibl.*, III 14, 4. Sull'arbitrato di Zeus esistono però anche altre versioni: cf. ad es. Schol. Theocr., XV 103; Hygin., *Astron.*, II 7.

[40] Per il pesce cf. Aelian., *De nat. anim.*, IX 36; Ath., VII 332 c; Oppian., *Hal.*, I 157; ed anche Hesych., s. vv. Ἄδωνις ed ἐξώκοιτος; per l'uccello cf. Hesych., s.v. In proposito cf. Piccaluga, *Adonis, i cacciatori... cit.*, p. 46.

[41] Theocr., XV 136-37; in realtà quello di Adonis non è l'unico caso: cf. ad es. per i Dioskuroi Hom., *Od.*, XI 302 ss.; Pind., *N.*, X 80 ss.; per altri «ritorni» dall'aldilà cf. Hygin., *Fab.*, 251.

[42] È quanto osserva giustamente anche Bianchi, *Initiation, cit.*, pp. 161-64.

[43] Analoghe osservazioni aveva proposto per la sorte di Persephone e dei suoi *mystai* U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra*: *SMSR*, 35 (1964), pp. 160-93.

[44] Lycophr., *Alex.*, 831, e scolio relativo.

[45] Cf. K. Preisendantz, *Papyri Grecae magicae*, I, Berlin 1928, p. 164 (IV 2900-2907).

[46] Cf. W. W. G. Baudissin, *Adonis. II — Adonis in der Unterwelt*: *ZDMG*, 70 (1916), pp. 443-44.

[47] Cf. Preisendantz, *cit.*, p. 82 (IV 336-39).

[48] Cf. ad es. Hesych., s.v. Ἀδωναῖος, Suida, s.v. Ἀδωναῖος; Zonara, s.v. Ἀδωνιδεῖος καρπός; Achilles Tat., *Clit. et Leuc. amor.*, III 7 (Erot. Script., p. 59); *Anecdota Graeca* (ed. Cramer), IV, p. 208; altri dati in Atallah, *Adonis*, p. 307.

[49] Caesar. Nazianz., *Dial.*, II 112; Adonis, dunque, è *il morto* per eccellenza!

[50] Cf. A. Brelich, *Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica*: *SMSR*, 31 (1960), pp. 63-119.

[51] *Ibid.*, p. 100.

[52] Per il quale, peraltro, benché non manchino riferimenti al ciclo agrario, non ci risulta testimoniato un «mito di sbranamento».

[53] Cf. H. Seyrig, *La résurrection d'Adonis et le texte de Lucien*: *Syria*, 49 (1972), pp. 97-100.

[54] Cf. Cyrill. Alex., *In Isaiam XVII 1-2*; Hieronym., *In Ezech. VIII 14*; Orig., *In Ezech. VIII 14*; Id., *Selecta in Ezech. VIII 12*, ecc.

[55] Cf. Jacoby, *FGH*, III C n. 790, fr. 2, 15 (p. 809).

[56] Cf. *Genesi*, XXXVII 31-35; si veda C. Grottanelli, *Spunti comparativi per la storia biblica di Giuseppe*: *OA*, 5 (1976), pp. 115-40.

[57] Cf. ad es. *KTU*, 1.12. Elementi di confronto anche in W. Dostal, *Über Jagdbrauchtum in Vorderasien*: *Paideuma*, 8 (1962), pp. 85-97.

[58] Per questo aspetto e per l'analisi dell'intero poema di Aqhat, cf. P. Xella, *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico*, Napoli 1976, pp. 61-91.

[59] Cf. P. Xella, *Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica.*

[60] Per i Rephaim ugaritici cf. J. C. de Moor, *Rāpi'ūma - Rephaim*: *ZAW*, 88 (1976), pp. 323-45; M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, *Die ugaritischen Totengeister* rpu(m) *und die biblischen Rephaim*: *UF*, 8 (1976), pp. 45-52.

[61] Cf. *KTU*, 1.124. Dati e bibliografia in P. Xella, *L'influence babylonienne à Ougarit, d'après les textes alphabétiques rituels et divinatoires*, in *Mesopotamien und seine Nachbarn (XXV R.A.I., Berlin 3-7 July 1978)*, in stampa.

[62] Cf. da ultimo E. Will, *Le rituel des Adonies*: *Syria*, 52 (1975), pp. 93-105.

[63] Cf. soprattutto R. de Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*: *RB*, 42 (1933), pp. 31-56.

[64] Cf. sopra nota 53.

[65] È interessante osservare a questo proposito che dalla documentazione ugaritica vanno emergendo sempre più dirette connessioni tra la genesi delle divinità cittadine fenicie ed il culto dei re morti divinizzati, integrati come s'è visto ad Ugarit nella schiera dei Rephaim; mentre d'altro canto già da tempo è noto che l'escatologia fenicia ed ebraica attribuisce il titolo di «rephaim» indistintamente a tutte le ombre dei morti. Sul problema cf. S. Ribichini, P. Xella, *Milk^{c}aštart*, mlk(m) *e la tradizione siropalestinese sui Refaim*: *RSF*, 7/2 (1973), pp. 145-58.

[66] Dati e bibliografia in E. Lipinski, *La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart*: *XVII R.A.I.*, Ham-sur-Heure 1970, pp. 30-58. Non è privo di significato, in relazione a quanto s'è detto nella nota precedente, il fatto che Melqart sia costantemente caratterizzato nelle fonti come un re divinizzato, fondatore ed antenato della città di Tiro. Cf. Lipiński, *cit.*, pp. 49-51.

[67] *'dn* è detto di quasi tutte le divinità fenicie: cf. ad es. *KAI*, 12, 18, 29, 32, 37, 40.

[68] Cf. *Per una riconsiderazione di Adonis, cit.*; ed anche W. Wifall, *The status of «Man» as Resurrection*: *ZAW*, 90 (1978), pp. 382-94.

DISCUSSIONE

BIANCHI: Questo è un altro esempio di quello che ho detto subito dopo la relazione del prof. Xella; in particolare questa tematica del mito come fondazione è, come è noto, una delle principali acquisizioni della Scuola storico-religiosa italiana.

LE GLAY: Je partage votre opinion, que la statuette que nous avons revue avec intérêt au Musée des Thermes doit être exclue du dossier d'Adonis. Elle n'a été considérée comme Adonis qu'au début de ce siècle et, notamment, dans une planche du volume que Fr. Cumont a consacré aux *Religions orientales dans le paganisme romain.* En réalité il s'agit d'un document qu'on appelle l'«idole du Janicule» et qui ne présente aucun caractère d'Adonis. Actuellement, je crois, tout le monde est à peu près d'accord pour considérer la statuette du Janicule come un *Aion*, en en excluant tout caractère mithriaque et en la considérant plutôt come un *Aion* gréco-romain, d'origine alexandrine probablement, mais qui n'a rien à voir avec le culte d'Adonis. Il semble, en revanche, avoir quelque rapport avec l'orphisme.

RIBICHINI: Sono senz'altro d'accordo nell'escludere l'appartenenza della statuetta del Gianicolo al culto di Adonis, come del resto già da tempo è stato riconosciuto da vari studiosi (cfr. n. 5; si veda però anche A. von Gräve, JDAI 87 (1972), pp. 314-317), e condivido pienamente la necessità di considerare nel suo complesso l'intera documentazione su questo personaggio.

SCARPI: Vorrei solo fare una breve osservazione in merito a questa comunicazione, che d'altronde è stata per me molto stimolante. Mi sembra infatti che, giacchè qui si parla della fondazione di un rito e come tale il motivo della «fondazione» non può essere disgiunto dallo sviluppo progressivo di una cultura, il problema delle incrostazioni sia stato trattato in maniera sfumata. La connessione di Adonis con la lattuga può offrire qualche spazio a questa prospettiva, ché la lattuga non è agricola né cerealicola, ma orticola. In questo quadro, a voler fare una gradazione di livello, essa appartiene a quella che si può chiamare una preparazione all'agricoltura. Qui si inserisce l'interpretazione di Ribichini della figura di Adonis all'interno del motivo «dema» e questo può offrire lo spunto per affrontare il problema delle incrostazioni così da poter evidenziare il processo storico che ha portato alla formazione della figura di Adonis.

PICCALUGA: Questa «incrostazione» è stata messa in rilievo da tempo ed è già presente nel *dossier* mitologico di Adonis. Ovviamente, quando la Grecia si presenta come tale, e dunque come civiltà superiore, ha alle spalle, prima di conoscere la coltivazione dei cereali, oltre al livello «caccia e raccolta», quello della cultura di ortaglie, la vicenda mitica di Adonis, presentando la metamorfosi dell'eroe in fiore che viene su dalla terra e si apre *prima* della maturazione del grano, adombra questo. Io stessa credo di averlo sottolineato diverso tempo fa, ed è implicito nel lavoro di Ribichini che, per forza di cose, non si può dilungare su tutti i dettagli.

CRISTIANO GROTTANELLI

HEALERS AND SAVIOURS OF THE EASTERN MEDITERRANEAN IN PRE-CLASSICAL TIMES

1. "Salvation" in the sense it acquired in some of the "Oriental" religions of the Roman Empire was not a concern of the cultures of the Eastern Mediterranean, at least before Greek mysticism (Sabbatucci[1]) or "mysteriosophy" (Bianchi[2]) was "invented". Whether such "salvation" *ever* became a popular concern is a problem that has recently (Teixidor[3]) been discussed, and possibly still should be; but I for one lack the competence to do so.

In the ancient Mediterranean and Near Eastern societies of the period indicated, "salvation" meant safety from the three main calamities, *i.e.* from famine, epidemics, and (defeat in) war, and of course from the other calamity that often ensued as a consequence of the main three, *i.e.* becoming a slave. After death, there was no "salvation" but, for the common people, at best a vague but not too unhappy survival as a shade; for the king, various types of afterlife that in some cases and in different ways were considered (especially, of course, in Egypt) to be somehow divine.

Now, while the Gods, if well treated, provided safety in life, and the pious continuity in ritual practice on the part of the descendants provided a not too unhappy though of course not exciting afterlife in the realm of the shades, the king was at least in principle the only detainer of expectations of a distinguished Afterlife, as well as a mediator between gods and men and thus in various ways responsible for the welfare of the whole society. He was thus, both during his life and (as Xella has shown for Ugarit in his paper presented to this Colloquium) after his death, *a "healer" and a "saviour"*, in the sense, of course, of "una 'salvezza' che investe i valori terreni più rilevanti, come appunto la salute e l'integrità fisica" (Xella, *supra*, p. 615); and it is not surprising to note that many have found the roots of what is usually known as "messianism" in Near Eastern kingship ideology.

However, the "sacred", and the "saving", quality of Near Eastern kingship even within its own ideology is more and more a matter of debate. Liverani[4], who questioned the sacral quality of kingship in Late Bronze Syria, has recently suggested that the "saving" quality of kingship in Mesopotamia and Syria was firmly linked with the concept of royal Justice, that was deified in both areas, and that the main aspect of such royal Justice was the systematic remission of debts, and freeing of debtors, through royal decrees often in connection with new accessions. In the Late Bronze Age there were no more such decrees; social differences and conflicts increased, while consensus to kingship and social cohesion diminished.

The beginning of the Iron Age meant no less than the total collapse of the whole social and political system of the Eastern Mediterranean, from Mycenae to Egypt. This was an *internal* social phenomenon, and even the "invasions" that we usually connect with the beginning of the Iron Age are in reality increasingly interpreted as social upheavals. In F. M. Heichelheim's[5] words:

> "the storms of the beginning of the Iron Age not only undermined the money system, the system of trade, the strategy, and the political organization of the Ancient Orient. They had an even more lasting effect because *Ancient Oriental kingship itself was no longer the strongest guarantee for* the survival of civilization and *lasting political power* (my italics, C.G.). Soon, and especially after the development of the Hellenic states to *polis* civilizations, it even had no longer any cultural advantage. The foundations of the spiritual and material organization of the Ancient Orient had been rendered unsafe to the last degree by...structural changes. All the attempts at a comback made by the Egyptian, Assyrian, Neobabylonian and Persian kingdoms had to remain ineffectual in the end".

The transition between the Late Bronze and the Iron Age was thus a period of collapse, in some areas, and of profound crisis, in others, for the complex mode of production that Heichelheim calls the Ancient Oriental Pattern.

The collapse took place in a more violent way in Palestine and in Greece:

> in Palestine where after the fall (or rather: during the fall) of the Bronze Age kingdoms a tribal society (Israel) emerged, only to be rapidly reorganized in the shape of a "national" monarchy that was different from the old Bronze Age pattern, as Buccellati[6] has shown; and in Greece where the Mycenaean palaces and their culture were destroyed, and after a "dark period" we know little about, society reshaped itself as a series of free townships, not ruled by monarchs.

In both areas, crisis was endemic for all the first half of the first millennium; and though Greece and Israel were extremely different from each other, yet they produced the first cultures (and the only ones in the Mediterranean before Rome) expressed by texts not thought and written by palace bureaucracies.

In those texts of a new type, the king is present, but not central; and new charismatic figures are present, not royal, often in conflict with monarchs, and always endowed with special powers that enable them to be more successful than the king in protecting, in "saving" individuals and societies from the calamities that endanger their lives.

2. In ancient Israel, society was organized as a "league" of tribes, each with its well defined territory; general command was taken over in times of crisis by charismatic leaders, often possessed by the spirit of YHWH (*rwḥ yhwh*), that we now call Judges. When Israelite society developed into a peculiar type of monarchic State (whose "first king" was a possessed "prophet"!), the religious "prophetic" movement that is sometimes described as *nabism* was "rationalized" in various ways that I have tried to illustrate elsewhere[7]. Nevertheless, "prophecy" remained an autonomous phenomenon in Israel, and both the behaviour and the beliefs of the "inspired persons" (Pedersen[8]) were those of "men of god" often antithetical to kingly power, always faithful to ideals of social justice and apparently endowed with spiritual, even with supernatural, powers of their own.

The most famous of the early prophets were Eliyah and his disciple Elišа, usually dated to the IXth century B.C. The traditions about them, reflected by the Biblical passages relating to them (I Kings 17-19, 21; II Kings 1-2, 4-10) are usually considered archaic and probably go back to the IXth or VIIIth century B.C.

Eliyah and Eliša are presented as extraordinary men, first of all, from the point of view of their *way of life*. Though Eliša is probably shown to be attached to the sanctuary of Gilgal (Fohrer[9]), both prophets are presented as being *without any fixed abode*.

They wander in the territory of the two kingdoms of Judah and Israel, often moving from one place to another at great speed, and occasionally dwelling in, or visiting, foreign countries like the Aramean lands or Phoenicia. When a drought breaks out, YHWH forewarns Eliyah, ordering him to go and dwell in the open country, by a brook, where crows miraculously bring to him bread and meat twice a day. When the brook dries up, Eliyah is ordered by YHWH to move to Phoenicia, where he is the guest of a widow of the town of Sarepta (I Kings 17).

The *dress* of the two men is also of a special type: they wear a hairy mantle of goatskin, that can be rolled up and used as a ("magic") wand (II Kings 2:8, 14). Their relationship with *animals* is also interesting:

we have seen Eliyah fed by crows; as for Eliša, we are told (II Kings 2:23) that once when, shortly after Eliyah's ascension, he was being teased by some children, he caused two she-bears to attack them and to devour them.

Though Eliyah's only disciple seems to be Eliša, tha latter "gathered a guild of prophets about him", though I would not follow Fohrer in stating that he usually lived with them "in a fixed location".

Secondly, Eliyah and Eliša were notable for their supernatural qualities. Divination was the main activity in which they employed those powers; but they also worked many miracles. I quote from Fohrer's[10] list of wonders worked by prophets, a list wholly drawn from the stories of Eliyah and Eliša:

> "A prophet could make use of visible means to perform a miracle: he could use salt to make the water of a spring wholesome (II Kings 2:19-22), meal to counteract poisoned food (II Kings 4:38-41), a cut piece of wood to retrieve the iron head of an axe from a river as though with a magnet (II Kings 6:1-7), or his staff, laid upon the face of a dead man, to restore him to life... (II Kings 4:29). If this did not succeed, he would stretch himself upon the dead man so as to transmit his own vital force (I Kings 17:21; II Kings 4:34-35). Even a prophet's bones could still miraculously restore life (II Kings 13:20-21). He was likewise able to feed a multitude with scant provisions (II Kings 4:42-44), cause the oil of a single jar to fill many jugs (II Kings 4:1-17), and prevent meal and oil from running out (II Kings 17:14-16)".

To these miracles that gave life (whether in the form of nourishment, of healing or of "breath", *i.e.* resurrection) one must add the great contest between Eliyah and the prophets of Baal on Mount Carmel. This episode (II Kings 18) in its biblical *context* is a clash between the "foreign" deity Baal and the god YHWH; but its *form* is the rain-making contest between a group of prophets and the solitary yet more powerful Eliyah, and its *conclusion* is rain, salvation from famine for the people, and death for Eliyah's unsuccessful rivals.

But the yahwistic healers are not only more powerful than the prophets of Baal; they also detain more charismatic power than the king of Israel.

> We are told (II Kings 5) that Naᶜaman, captain of the army of the king of Syria, was a leper, and was sent by his master the king to the king of Israel with a letter asking that monarch to cure him of his leprosy. "When the king of Israel had read the letter, he rent his clothes, and said: 'Am I god, to kill and to make alive (*hʾlhym ʾny lhmyt wlhḥywt*), that this man sends to me to recover a man of his leprosy? Surely he seeks a quarrel with me' ". (II Kings 5:7). So the leper is sent to Eliša, who cures him, accepts no reward, proclaims that YHWH is the only God, obtains Naᶜaman's (partial) "conversion", and transfers leprosy on his servant who had run after Naᶜaman and extorted from him the gift Eliša had refused.

Of course, Eliša succeeds where the king has failed because he is the prophet of YHWH, and it is the god who operates through him, as is clear from his words to Naᶜaman. However, it is significant that we have here an explicit statement of the fact that *the king cannot heal* because he is not the god (*haʾelohîm*), that the statement is proffered by the king, and that the prophet Eliša heals the man the king was unable to heal. Elsewhere (II Kings 1) the king of Israel *is sick*, seeks "salvation"in a "foreign" cult, and is predicted death by Eliyah, who thus appears as an anti-healer.

The motif of the sick king is already present, as Xella (*supra*, p. 618) has shown, in Ugaritic mythology: but here it acquires a new meaning, in contrast with the motif of the healing prophet. Another "new" motif, that we find in the Bible (king Uzziyah, II Chron. 26:16-23) and possibly, according to J. Morgenstern[11], also in Josephus (Ant. XVI 5,1) is that of the king who becomes sick (a leper in the case of Uzziyah) because he usurps sacral functions that are not his.

The episodes we have just quoted show some aspects of the complex relationship between the king and the prophet in the stories of Eliyah and Eliša.

Both Eliyah and Eliša opposed kings like Ahab, who had a wicked Phoenician wife, Jezebel, followed gods other than YHWH, and did not respect the tribal rights of the people of Israel, or Ahazyah, the sick king we have quoted. They were persecuted by them, and gleefully foresaw their terrible doom. But, if YHWH gave order, they could *make kings*, as happened with Haza᾿el of Damascus and with Yehu of Israel (I Kings 19:15-18; II Kings 8:1-18; 9:1-10), who "destroyed Baal out of Israel" (II Kings 10:28).

This great power that was even power over kings is probably to be connected with some traits of Eliyah and Eliša that are without doubt "kingly" traits, like the fact that when Eliyah is ordered to *anoint* as kings Haza᾿el and Yehu, he is also ordered to *anoint* Eliša to succeed him as a prophet (II Kings 19:16), or the symbolic value of Eliyah's mantle (II Kings 2:13-14) that reminds us of the mantle of king Saul (I Samuel 15:27-28). But the most extraordinary trait of all, that has no exact parallel in previous tradition, is the account of the ascent of Eliyah.

We are told (II Kings 2) that Eliyah and his disciple Eliša travelled together for a long way, while intimations came by way of "the sons of the prophets" that Eliyah would be taken away from him on that day. While fifty "sons of the prophets" stopped in sight not far from the river Jordan, Eliyah rolled up his mantle, split the waters of the river with it, and crossed over, followed by Eliša; then asked his disciple whether he could do something for him before being taken away. Eliša asked for "a double portion of the spirit" of Eliyah, and was promised it if he could see Eliyah while the prophet was taken from him. As they spoke, a chariot and horses of fire divided them and "Eliyah went up by a whirlwind into heaven". Eliša saw this, cried out, rent his clothes, took up Eliyah's mantle that had been left behind, parted the waters with it, and went back across the Jordan to the "sons of the prophets". They persuaded him to have Eliyah searched for in the surrounding mountains; but all research was vain.

It is useless to say that such great powers, that involved even a victory over death that few (if any!) kings could boast of, involved no institutional "political" power: not even an "economical" advantage, for we have seen that gifts were turned down.

3. In the Biblical Eliyah-Eliša stories the point is reached where not only the prophet and his disciple have more *charisma* than the kings, but one king is sick and in vain asks to be healed, while another king declares he is unable to heal, and YHWH's envoy, the prophet, heals in his stead. If we turn to the Greek world, we can easily find another healer who cures a sick king: as in some of the biblical stories we have quoted the person healed is a foreigner, is very grateful, and offers to compensate the healer. Herodotus (III. 129-138) writes that

> the Persian king Darius once twisted his foot so violently that the ball of the ankle joint was dislocated from its socket. The "first physicians of Egypt" (Αἰγυπτίων τοὺς δοκέοντας εἶναι πρώτους τὴν ἰητρικήν) whom he had till then kept near his person, were called by Darius, but for seven days and nights only made things worse. On the eighth day the king was in a frightful state; but someone who had heard at Sardis of the skill of Democedes of Croton, one of the men captured by the Persian Oroetes after murdering the tyrant Polycrates of Samos, told Darius about him; and Darius bade Democedes be brought to him without delay. The physician was found somewhere all unregarded and forgotten, and brought forth, dragging his chains and clad in rags. At first he tried to deny having knowledge of his art, for he feared that by revealing the truth about himself he would be cut off from Hellas. But he was tortured and confessed that he had some poor acquaintance with the physician's art, so that the matter was entrusted to him, he made the king able to sleep and in a little while cured him of his hurt. After this, Darius rewarded him with the (significant!) gift of two pairs of golden fetters, but his witty refusal led the king to send him to the royal wives who, learning that he was the man who saved the king's life, rewarded him generously, so that his servant collected a very great sum of gold for him. Democedes, who now had a very great house and ate at the king's table, pleaded for the lives of the Egyptian physicians who had till then attended the king, and were condemned to be impaled for being less skilful than a Greek, and saved them (ἐρρύσατο), saved (ἐρρύσατο) an Elean diviner who had been of Polycrates' retinue, made whole by treating her (ἰώμενος ὑγιέα ἀπέδεξε) Atossa, Cyrus' daughter and Darius' wife, who had "a swelling growing on her breast, that broke and spread further". Through her he devised a scheme to escape back to Hellas; but this is another story (Herodot. III 134-149).

Democedes, we are told (Herodot. III 131), had reached Samos from Croton, where he was troubled by a harsh-tempered father he was unable to bear, by way of Aegina and Athens: the Aeginetans had payed him a talent to be their public physician; in the next year Athenians had hired him for a hundred minae, and Polycrates the next again for two talents. "The fame of the Crotonian physicians (ἰητροί), says Herodotus, was chiefly owing to him; for at this time the best physicians in Greek countries were those of Cyrene. About the same time the Argives had the name of being the best musicians".

Of course, Democedes was not a charismatic healer; he was a professional physician; yet this story attests the existence of a tradition about a Greek healer and "saviour" who worked wonders at the Persian court, healing the king and the king's wife who was also the daughter of the previous monarch. We are also told that he saved a Greek *diviner*, who was in a sense a colleague; and his art is significantly quoted in connection with *music*. Like Eliyah, he contended alone against a whole group of (foreign) rivals, and won, but unlike the yahwist champion he saved his unsuccessful mates. Now, the story of Democedes is highly topical, and it reminds us, for instance, of the mythical traditions about the hero Melampus who, according to Herodotus (II 42, 47, 49, 123, 144), introduced the cult of Dionysos to Greece.

Melampus, the son of Amythaon and eponymous ancestor of the Melampodidai, a clan of diviners, was the hero of the town of Aigosthena where a small shrine and an annual feast (Melampodeion) were dedicated to him. He was exposed, fed by a goat, and understood the language of animals. Two distinct tales were told about him. Of the first there is an echo in Homer (Odyss. XI 284-297): his brother Bias wanted to marry the daughter of king Neleus of Pylos, who would only give her to the man who could offer him the oxen of Iphikles; so he set out to steal them for him, but was captured (the Odyssey speaks of "chains"). In prison he overheard two insects commenting on the fact that the wooden structure of his gaol had been totally consumed by them and would soon collapse: he asked to be transferred and explained why, but was not believed until the building fell, killing of course not him but another person. He was then recognized as a successful diviner and ordered to cure the king's son, who was impotent: this he did by overhearing two vultures who discussed a frightful episode they had witnessed, during which the boy had received a terrible shock. The healer's "psychological" approach agrees with the quality of the second tale about Melampus: the daughters of king Proitus of Argos went crazy and ran away in the woods, and Melampus offered to heal them at the price of a third of Proitus' realm. The king refused, and all the Argive women became mentally disturbed and went about killing sheep and oxen and devouring them raw. So Proitus asked Melampus to help him, and Melampus accepted but added a further third of the kingdom to the previous price, intending to give it to his brother Bias. The women were cured, either with certain magical dances or with herbs, and Melampus and Bias received their due, plus Proitus' two daughters in marriage.

I have suggested elsewhere[12] that the mythology of Melampus is strikingly similar to the biblical Story of Joseph, the eponymous ancestor and (mythical) diviner who was sold by his brothers and ended up as a slave in Egypt.

> Like Melampus, Joseph, a lonely foreigner, was in prison when recognized by an important fellow-prisoner as a successful diviner, and was summoned by the Egyptian king who asked him to interpret his dreams. This he did correctly, succeeding where all the Egyptian diviners and wise men had failed. But he did more, for the dreams turned out to be the announcement of seven years of plenty followed by seven years of famine, and Joseph was freed and promoted by the king and saved not only the kingdom, but the whole world, from a sterile and deadly future.

These traditions, Greek and biblical, about healers and diviners saving kings, royal families and kingdoms, are surely to be considered together, for coincidence in details (*e.g.* the fact that both Democedes' and Joseph's rivals were Egyptian "wise men") and what seems to be a reversal of common motifs (*e.g.* the fact that, in tone with the "Egyptian" origin of Dionysism according to Herodotus, Melampus bears a name that identifies him as an Egyptian) show that they were probably formed in a common Mediterranean "international" milieu. Peculiar combinations occur, and the whole group of stories is nothing but a series of variations on the theme of the humble man, often a foreigner, a slave or a prisoner, or all these things together, who has more *charisma* than the king and his men.

The relationship between the king and the charismatic person is often one of mere hostility:

> The founder of Yahwism, Moses, was a foundling like Melampus, and later a murderer and a fugitive, and the leader of a rabble of slaves, persecuted by the king; but he worked wonders more wonderful than those worked by the "magicians" of Egypt summoned by Pharaoh. In the end, Moses triumphed, and the king and his men were miraculously drowned.
>
> King Pentheus of Thebes was hostile to Dionysism and thrusted a mysterious stranger, who was in reality (a priest of) Dionysos, into the dungeon of his palace, but soon the stranger was miraculously delivered and the king died torn to pieces by Dionysos' votaries, led by his own mother who, not unlike Jezebel, had been the greatest opponent of the "new" religion.

In other cases, the healer's or diviner's conflict with the king (that seems to be a common trait) does not keep him from saving the king himself and the kingdom. Such are, of course, the cases we have examined at the beginning of this paragraph; but we could add, among others, some traditions about David who was introduced to the court of Saul because he was "a cunning player on an harp" and cured the king by playing this instrument when Saul was troubled by an evil spirit sent by YHWH, just as Melampus is said to have cured the raging women of Argos. It is interesting to note that such a task was a dangerous one, for

Saul hated his healer David who, like Melampus in Argos, had won the king's daughter, and one day as the evil spirit was upon Saul who ''at in his house with a javelin in his hand, and David played with his hand'', the king tried to kill the young musician, but David ''slipped away out of Saul's presence, and he smote the javelin into the wall''. (II Sam. 19:9-10).

Herodotus (III.36) tells the same story about Croesus, the vanquished Lydian ruler who had become Cyrus' friend and counsellor, and crazy king Cambyses, who ordered his attendants to kill him, but soon wished the wise man back. This last is the well-known motif of the wise counsellor, diviner, or healer, injustly imprisoned or persecuted by the king, but sought when the moment comes for him to save the kingdom.

I have found other instances of this motif in the widespread Near Eastern traditions about the courtier Ahiqar, that are already present in an Aramaic papyrus of the Vth century B.C. found in Egypt, as well as in the Greek Life of Aesop, the poet, *mythopoios*, and diviner who according to Greek tradition solved difficult riddles for king Lykeros of Babylon, and spoke with animals[13].

All the stories of this type stress the point that the king is unable to save his kingdom, and needs the man he hates, so that he is forced to free him and to use him. The evil that is to be averted is always one of the three calamities I have mentioned in the first paragraph; special attention is given to the ''epidemics'' or ''illness'' theme, often involving psychological or psychosomatic ailments, while war is often substituted by other, ritualized conflicts between kings like the riddle contests in the stories of Ahiqar and Aesop.

4. In most of the traditions we have examined in the course of paragraph 3, the saviour or healer possessed a power that was clearly supernatural, even though he often used specific technical skills — in the field of music, of divination, and of ''medicine''. Now, in the stories of Eliyah and Eliša (paragraph 2), such a supernatural power was firmly connected with a specific ''faith'', in the sense that it stemmed directly from that ''faith'' and from the divine power of the god YHWH. The charismatic healers had something to teach and to preach, and their conflict with the king was due to the fact that the monarch was influenced by his evil Phoenician wife and did not believe (only) in YHWH.

This would seem obvious in a biblical context, for the Bible is the holy Book of Yahwism; so we are not surprised to note that, among the ''healers and saviours" we have quoted in paragraph 3, Moses is another case of such a miracle-making preacher; and we must at least mention another such figure, *i.e.* Samuel, the "prophet and judge" who is directly ordered by YHWH to make and to dismiss Israel's kings, just as happens with Eliyah. Yet, even in the Bible, not all healers and saviours are preaching prophets, for both Joseph and David cure kings and save kingdoms without proclaiming YHWH to their monarch; and in the case of David and king Saul, *the latter* was full of often incongruous yahwistic zeal.

As for the Greek material, we have mentioned the Dionysian connections of Melampus: Pettazzoni[14] noticed that a story similar to that of Melampus and the daughters of Proitos was told of a Boeotian called Bakis, and that Bakis was the name of several such Greek heroes, for the term, like the term Sibylla, was in reality the common name of a class or type of diviners who divined when possessed or *entheoi*: and possession seems typical of the religion of Dionysos, whose "prophet" Melampus was according to Herodotus. So, outside the Bible, a tradition connects some charismatic healers with a specific religious "movement". As Dionysism, just like the Yahwism of the prophets, was, according to a rich mythology, persecuted by kings (such as the Pentheus we have quoted, or Proitus' brother Acrisius, or Lykourgos who, like Pharaoh did with Moses, tried to kill Dionysos when the god was still a child), the great wonders worked by the prophet became both a revenge against the unbelieving monarch and a proof of the justness and power of the saviour's "religion".

So, both in Greece and in Israel, some of the healers and saviours we have examined so far are not just men who possess more charismatic qualities than the detainers of political power: they also rank as religious or ideological innovators. In the light of this evidence, it is not surprising to note that many traits that we have so far seen to be typical of our (mythical and historical) "saviours" are also present in the (partly mythical) biographies of the first (historical or mythical) Greek "masters of truth" (Detienne[15]) and especially of the ones we can consider as the eponymous founders of Greek mysticism.

Like David, Orpheus invented the lyre (Timoth. Pers. 234 Wilamowitz); he wrote books about Healing Things (Suid. s.v.) and on purification (Plat. resp. II 364 E); like Melampus, he was a specialist in pacifying with music, and his relationship with the animals he charmed reminds us of Eliyah.

A famous purifier was the Cretan Epimenides, who wrote books on mythological and ritual subjects, was a skilled diviner and lived 150 years, eating a special food he had been given by the Nymphs and kept in the hoof of an ox: but this food (Plat. leg. I 642 D) was rather a medicine, made of roots.

Once Epimenides fell asleep in a cave, slept for 60 years, and woke up being only 60 days older (Diog. Laert. I 115, quoting Theopompos). He purified various cities, among which was Athens (Paus. I 14.4). A terrible plague was raging in the city: Epimenides, summoned from Crete, saw that it was caused by the sacrilege committed by Cylon of the Alcmeonid *gene*, and ordered special sacrifices to be offered to the gods and/or two young Alcmeonids killed, thus saving the city.

The fact that Epimenides spoke, in the cave of Zeus Diktaios, with Aletheia and Dike, reminds us both of king Minos' meetings with Zeus in his Cretan cave and of the oriental Sydyk and Misor; and it is not impossible to follow S. Mazzarino[16] in identifying the nymph Balte who was said to be his mother the goddess Ba^calat (of Byblos?). It is more important, however, to note that all these are clearly "royal" traits, and form a strange contrast with the anti-traditional and anti-Delphic ideology that has been recognized (again by Mazzarino) in his attitude towards the (guilty) Alcmeonids, in his denial of the (Delphic) Navel of the Earth, and, I would add, in his co-operation with Solon in rationalizing "excessive" burial rites, that reminds us of the prophetic criticism of burial rites in Israel.

Whether he was "oriental" or not, the healer and saviour Epimenides was surely a religious innovator, and it is significant that his peculiar way of life reminds us of the prophets Eliyah and Elišа who wandered in "national" and foreign territory, were fed from Above and dwelt in the wilds. They too, as we have seen, were not devoid of "royal" traits and were critical of the religious establishment.

Pythagoras was born in Samos, and it is curious to note that during his lifetime he followed a geographical itinerary that was symmetrical and contrary to that of the healer Democedes we have discussed in paragraph 3, for he moved from Samos to Croton in Southern Italy where his school flourished.

He was forty, we are told, when, not being able to bear Polycrates' tyranny, he moved to Italy and settled in Croton, whence after many years he moved to Metapontus. His reason for emigrating is thus similar to Democedes' motivation in leaving Croton, where the physician's father was a harsh-tempered domestic tyrant.

The Orphic "connections" of Pythagoras agree with the fact that he was not only a diviner and a healer who could bite a venomous serpent to death (Apollon. mirab. 6.), but also a musician and an expert in musical theory. That his approach to music was not merely theoretic is shown by the fact that he cured and calmed people by having music played to them, and called such a cure a "catharsis" (Iambl. v. Pyth.

25). His powers over animals are not explicitly connected with music by the sources (especially Iambl. v. Pyth. 13), but we are told that once a white eagle flew to him and that he caressed it (Aelian. var. hist. IV 17), that he would speak to animals, and that he once caressed and fed with cakes the man-eating Daunian she-bear, who made him the same promise that the wolf of Gubbio made to Saint Francis of Assisi many centuries later[17].

Though Pythagoras himself was considered divine by his followers, exhibited a golden thigh and was never mentioned by name by the Pythagoreans, he was hostile to tyrants, as we have seen, and was twice imprisoned by kingly authority:

once by Cambyses, the crazy king who had tried to kill wise Croesus, who captured him in Egypt where he was living with the priests (Theol. Arithm. p. 52, 8 de Falco), and took him to Babylon, where he was "initiated" to the local "mysteries"; and once by the cruel atheist Phalaris of Acragas, who put him in jail together with Abaris the wise Hyperborean, but was killed by a conspiracy on the very same day (Iambl. v. Pyth. 32).

Similar traits are also to be found in the biography of Empedocles of Acragas, a poet, physician (ἰατρός) and diviner (μάντις: Diog. Laert. VIII 51-77) who, according to Timaeus (fr. 18), was a disciple of Pythagoras. He was the author of a Poem "on Nature" and of another poetic work called *Katharmoi* ("Purifications"), sharing the first title with the Ionian "philosophers", and the second with Orphic tradition, and also wrote books on medicine and on diet. Nichomacos (reconstructed from Porphyr. v. Pyth. 29 and Iambl. v. Pyth. 135) wrote that, like Pythagoras, Epimenides and Abaris, Empedocles was a great wonder-worker.

We are told (Suid. s.v.) that once, when Acragas was damaged by a very strong wind that caused epidemics and rendered women sterile (Clem. Alex. strom. VI 30) he averted it by disposing the skins of donkeys around the city; and that, on another occasion, a certain young man, full of passion and fury, tried to kill Empedocles' host Ancytus, who had condemned his father to death, but was calmed by Empedocles who played on the lyre and sang an appeasing song (Iambl. v. Pyth. 113, quoting Nichomacos), just as David and Melampus did in the traditions we have examined. The young man, of course, became the most famous of Empedocles' disciples. In Heracleides' lost work on sickness (fr. 72 Voss) it was related that Empedocles had recalled to life a woman who had remained for thirty days without breathing (Diog. Laert. VIII 61): this, of course, reminds us of Eliyah.

The kingly and divine traits of Empedocles are well known. Clad in purple, wearing a golden crown and bronze sandals, with long hair and followed by his servants, he strode majestically "and seemed endowed with a nearly royal authority to those who met him" (Diog. Laert. VIII 73). He proclaimed in his verse that he would become a god (Philostr. v. Apoll. VIII 7), and the manner of his death, or rather of his "ascension", seems to confirm this.

According to some, he died a natural death during his exile in the Peloponnesus; but two other accounts are of great interest in the present context. According to one version, he disappeared during a banquet. He was searched for at dawn; the slaves were questioned but knew nothing; yet one of them declared that in the middle of the night a strong voice had been heard, calling Empedocles, and, getting up, he had seen a celestial light and the splendor of torches, then nothing more. His disciple Pausanias had Empedocles searched for without result, then declared that things had just happened worthy of prayer and that Empedocles should from then on receive the sacrifices due to one who had become a god (Diog. Laert. VIII 68). The same Pausanias denied another version, transmitted by Hippobotos (fr. 77 Voss), according to which Empedocles had thrown himself into the crater of the Etna in order to give credit to the belief that he had become a god: but the volcano spat out one of his bronze sandals (Diog. Laert. VIII 69).

If we consider the two last versions of Empedocles' end *together*, we shall note that each corresponds well to an aspect of Eliyah's ascension, comprehensive of the light from Above, of the respectful and receptive presence of the faithful disciple, as well as of a more "distant" audience, and of the legacy of an object left behind, that in concordance with good Biblical symbolic language was a mantle, not a sandal.

The contrast between such megalomanic attitudes (or: such charismatic qualities!) and Empedocles' political tendencies towards *isotēs* (already attested by Neas of Cyzicos F.Gr.Hist. 84 F28 II 197) was already noticed by his ancient biographers (Diog. Laert. VIII 7, quoting Timaeus), who tell us that

he refused the kingship that was offered to him (Aristot. fr. 66 Rose; Timaeus fr. 88a FHG I 214, both quoted by Diog. Laert. VIII 64), and that he once punished with death a prepossessing symposiarch, or denied the physician Acron a funerary monument for his father, who was also a famous physician (Diog. Laert. VIII 64-65).

5.a. If we now proceed to ask ourselves whether the connections we have noticed are a mere coincidence, and whether the data we have collected can be placed together to form a coherent picture, we will have to answer, first of all, by trying to construct a typology[18].

Typologically, all the non-royal healers and saviours we have examined so far form a rather compact unity, for the common traits seem both important and plentiful. First of all, our healers all possess *charisma*: the *charisma* kings have lost, as we suggested, and a *charisma* that is badly needed in times of crisis such as those they are placed in. This charismatic quality consists of the charismatic persons' special relationship with the supernatural, and this relationship is expressed, very concretely, by the working of miracles. Such practical aspect of the charismatic quality of our exceptional men is of course "a power", and this obviously means that *they detain power*, not potentially nor metaphorically, but actually. In a few, clearly mythical cases (Melampus, David) the healer-saviour transforms that power into *institutional political power*; in other, more concrete cases he uses it to gain wealth (Democedes) or influence (dare we quote Pythagorism?); but often he is unable, or rather, unwilling, to transform (*i.e.*, to rationalize) his power. Whether he is systematically employed (and even remunerated) by the centre of political power, or lives at the margin of society, he remains consistently "*liminal*", and his liminal quality is expressed, in the different contexts, in three different ways.

> First of all, he often adopts *a way of life* that puts him aside from the other men and women: he lives in deserts and flees to hills and forests, seeks shelter in caves, receives food from the Nymphs or from animals, or follows a special, "pure" diet. Secondly, he *refuses* not only the kingdom that is offered to him (Empedocles), but even money and gifts (Epimenides, Pythagoras, Eliyah, the "man of God" in I Kings 13:6-10). Thirdly, averring the proverb *nemo propheta in patria sua*, he is practically always a *foreigner*.

Rich with a supernatural power that was by definition not institutional, and somehow "external", the charismatic persons we are dealing with here used their power to *save* society, sometimes even by curing the king; yet, as we have seen, a more or less open contrast with kingly and other authority was always present; and we could even speak of an intrinsic conflict with institutional power in general, or with "Status System", to use an expression shaped by V. W. Turner[19]. This apparently led them to (and at the same time did not keep them from!) forming a series of small social groups of their own, in clanic or other form, organized hierarchically and mainly intended to allow the transmitting of specific crafts, lore, and doctrines; and this autonomous organization can well be seen as a further aspect of their liminality.

At this point we are confronted with the problem of *what* was transmitted by way of these groups, and of the doctrines that, as we have seen, some of them preached to others outside their circle.

It is immediately clear that, while the personalities and biographies we have studied share many traits and thus easily form an organic unity, their doctrines and beliefs differ much more, ranging as they do from prophetic Yahwism to Pythagorism etc. At the same time, it is also obvious that the similarities we have observed in the personalities, real or mythical, and thus in the social meaning and function of the "saviours" we have studied, are bound to imply *some* set of common ideologies and beliefs.

It is only natural to think that the most common traits are to be sought among the beliefs most directly connected with the healing function of the wonder-workers who professed them. First of all, since what was required was the capacity of interpreting calamities and their causes, a common *guilt-culture* (E. R. Dodds[20]) may be presumed, and of course it was nothing new, for an international, highly complex system of guilt-research was well known to Bronze Age Near Eastern palace omen-bureaucracies. Secondly, since soothing was the aim, an ideology of *purity*, quiet, and *katharsis* must be presumed, but also an ideology involving the knowledge, experience and control of phenomena like ecstasy, trance and possession. Finally, the "liminal" position of the powerful yet not integrated persons we have described must have involved some *ideology of liminality* present, if not in the persons themselves, at least in the traditions about them: an ideology of liminality, some implicit criticism or refusal of society as it was, that we must presume, and about which we can only state that it was probably connected with the guilt-culture we have mentioned, in the sense that liminality was bound to be felt as a sign of the (search for) freedom from guilt.

This seems to be a list, as good as possible, of the common traits that can be traced both in the (partly mythical) personalities and in the ideologies of our "non-royal healers and saviours". The picture is rather vague, as will seem normal if we consider that our data cover a period of many centuries and a wide area. If we aim, not at a mere typology, but at historical comprehension, we should not stop at resemblances, but search for differences too, and try to explain what we find (if possible, diachronically). It is immediately obvious that an explanation can be sought along very different lines, for, as is always the case with any subject, very different approaches are possible and all possible approaches are useful. Of course, I have neither the competence, nor the space here, to solve the historical problems I have hinted at so far; yet I will try to present a broad outline of two such possible approaches.

5.b.1. In discussing my material with C. Zaccagnini (who teaches "Storia Orientale Antica" in the University of Bologna) I discovered that he had prepared a still unpublished research dealing with the patterns of mobility of specialized craftsmen in the Ancient Near East from the Paleo-Babylonian to the Persian period, including diviners and physicians[21]. According to Zaccagnini, such specialized personnel was active mainly, if not exclusively, within the sphere of palace organizations. The craftsmen belonged to the court personnel, and both patterns of mobility singled out by Zaccagnini (a, movements from the central palace to peripheral units; b, exchanges in specialized personnel between different courts) excluded the craftsmen's own free initiative.

A third and entirely different pattern, possibly emerging in the course of the first millennium B.C. and especially in the Neo-Babylonian and Persian Periods, is that of craftsmen autonomously moving from one center to another, presumably according to their own convenience, in a context that may suggest the beginning of some sort of labour market system. The third pattern was late and exceptional in the Near East, and it certainly did not supersede the other two patterns. But it seems to have been the rule in Iron Age Greece where palace organization had ended with the fall of the Mycenean states and some embryonic form of labour market involving specialized craftsmen such as poets, diviners, healers and artists is implied already by passages in the Odyssey (see esp. XVII: 382-386).

All this does not mean, of course, that the healers, diviners, and "prophets" of the early Iron Age in the areas quoted were nothing but specialized personnel pouring out from the Palace into the wide world. On the contrary, one must suppose that at least some different figures and types of wonder-workers already operated at an inferior social level, and gradually emerged in the new context (and in the "new" texts: see § 1 of this paper): I think, for example, of Samuel, but also of the possessed "prophets" I shall deal with in the next paragraph (5.b.2). What this means is that the function was the same, and that the "higher techniques" were first concentrated, and stopped, inside the Palace, and then gradually, so to say, "commercialized".

The "new" idea that healers must not be detained at court seems to me to be expressed very clearly, though of course in the usual narrative form, by Herodotus in the shape of two stories. In III 134-149, a passage I have already briefly quoted, he tells how Democedes' desire to escape from the Persian court where he was being held against his will ended up by causing the Persian wars that were such a disaster for the Orientals; and in III 1 he explains the Persian conquest of Egypt as a consequence of the fury of an Egyptian physician sent by his king Amasis as a present to Cambyses and thus separated from his wife and children.

I shall venture to add that a further step along this path is probably to be seen in the sale of texts relating to divination and/or purification. Plato is not detailed in his denounciation of Orphic charlatans and of their books, recently studied by F. Adorno[22]; but the Roman tradition about king Tarquinius' purchase of the Libri Sibyllini at a great price (Dion. Hal. IV. 62; Lactant. Div. Instit. 1,6) is well known and clear in its historical implications. In the new context the wisdom embodied in the professional "saviour" (healer and/or diviner) can be, so to say, detached, put in writing, and even sold.

It is interesting to note that R. Bloch[23] has recently connected the tradition about the Libri Sibyllini to an early Hellenistic Etruscan mirror from Volsinii showing the seer Cacus playing the lyre and probably singing prophetic verse while a young assistant, Artile, is sitting near him, holding a written dyptic: the transition from the inspired song of the archaic *maître de vérité* to the written text is shown here in a fascinating synthesis.

To conclude. The pattern consisting of the concentration of healers and diviners (and also of texts on such special crafts) at court is dominant before the Iron Age. The crisis or collapse of the Ancient Oriental palace organization implies that the healers and diviners are "free" to move about and to offer their services on "the market". It is this new situation that accounts for the figures I have described so far, and of course for the typology I have tried to reconstruct in § 5a, for only in the new Iron Age situation are the "healer-saviours" at the same time "free" and unattached, and "liminal" in the sense that their special skill and power set them apart in the way I have shown.

A study in just this context of the scene in Sophocles' Oedipus Rex (vv. 316-462) where Oedipus and Tyresias discuss would be instructive. The diviner is accused of being dishonest and of having sold himself out to Oedipus' enemy Creon; in turn Tyresias admonishes Oedipus that diviners such as he are the equals of kings in virtue of the power of Apollo, whose prophet he proclaims himself to be. Two aspects of my healer-saviour figures, the "mercenary" quality and the authority that comes from religious power, are dialectically opposed in this passage, and it is important to observe that once more such a power comes from a special relationship with a given god.

Of course, the "Orphic", "Pythagoric" and other Greek healer-saviours I have examined in § 3 are to be connected with the final pattern of the sequel I have just described. Orphism, in Bianchi's[24] words, is first of all a *literature*. This means that truth and thus salvation can now be found (and bought!) in written texts.

The process I have briefly hinted at in these few words seems to me to lead to *one* of the preliminaries not only of Greek mysteriosophy, but also of many other later soteriological religious phenomena. That salvation can be acquired, at least in principle, by all the members of a community of equals who choose to seek it (which is to say, by all who can afford it) begins to be true only when the detainers of the knowledge that leads to salvation leave the "Oriental" Palace and cross over to the square, if not actually to the market square. That a god can be preferred to all others and followed as the true saving one, that a religion can be "founded" by an innovator, that it can be "spread" through books, that conversion can take place, and the very idea that initiation may be *freely* undertaken, all this can only be imagined in the new situation, for all this implies that *the believers choose.* Since at least some of these elements occur in later soteriologies, and in most of the Hellenistic-Oriental soteriological religions of the Roman Empire, we may venture to reverse the *locus communis* by asserting paradoxically that the roots of those soteriologies are buried in the *humus* of post-Oriental (or even "anti-Oriental" in the sense in which Greece and Israel, for instance, are "anti-Oriental") cultures and religions.

5.b.2. As Huffmon[25] has recently shown, possession-prophecy existed in the Near East, and especially in Western Mesopotamia and in Syria, before biblical times. It was a "popular" phenomenon, different from "technical divination", and was *used,* but never totally controlled, by the Palace. It obviously "exploded", at least in Palestine, during the crisis of the early Iron Age, and emerged strongly (see the beginning of my § 2) in connection with the collapse of the Palace system. In ancient Israel, as I have shown in § 3, the (mythical or "historical") charismatic seers, healers and "saviours", who were often "possessed", were connected by tradition with early Yahwism; while at least some of the more archaic Greek (mythical or, possibly, "historical") charismatic "saviours" were connected in a similar way with the cult of Dionysos.

It would be absurd to try here to compare the two religious movements; but it is possible to note that both Dionysism, and early Yahwism as presented in the Bible, react against a polytheistic environment in the name of the totalitarian relationship with one specific god, often involving possession (for Dionysism, this has been acutely, if briefly, noted by Vernant[26]).

The Dionysian and Yahwistic healers and "prophets" I have quoted can make miracles and cure possession but are often possessed, for they seem to be part of an atmosphere of what I. M. Lewis[27] calls Ecstatic Religion.

Now, H. Jeanmaire[28] has criticized E. Rohde's[29] somewhat naive old theory of the origin of the ecstatic religion of Dionysos. But Rohde was surely right in interpreting the widespread phenomena of ecstasy and possession that were typical (but not exclusive) of Dionysism and were endemic, and at times "epidemical", in ancient Greek society, as a response to a crisis that was of course a social crisis, and even as a form of social rebellion. The same can be said of the early charismatic and "prophetic" movement in Israel: its social as well as its "psychological" aspects have been studied by many, and already by Gunkel[30].

The Dionysian and Yahwistic "healers" present themselves as "masters" and controllers of disturbances and as pacifiers, if not of the crisis, at least of its symptoms, for they "belong" to the god that causes possession, but they can cure it. Their ambiguous position gives them a power the institutional power (the king) does not possess, for at times (Saul) the king is also possessed against his will. The fact that all this does not imply the "success" of the two religious movements (and surely there was no such success, for the possible Bacchic sympathies of some *tyrannoi* or the short-lived religious attempts of kings like Yehu were nothing more than exceptional episodes) clearly indicates that the great crisis that is behind the possessions is being dealt with, *i.e.*, that society is being rationalized, along different lines, for the "total" religious demands of Yahwism and Dionysism provide forms of escape, but no solution.

In Greece the *polis* and its coherent polytheism, in Israel a "new" monarchy and its "official syncretism" (Soggin[31]) that is nearer than most scholars would like to think to the traditional religion of the rural masses, provide answers, furnish society with an ideological unity.

It would by easy but wrong to follow Rohde and Pettazzoni[32] in explaining Orphism as a "development" of Dionysism into the mystical ideology of small sects, parallel (in Pettazzoni's view) to the transformation that led from the archaic "ecstatic" nabism to the prophetic movement in Israel. This is not feasible for a series of reasons illustrated by Jeanmaire and, more recently, also by Detienne[33] and by Bianchi[34] who is right in insisting that "non si dovrà immaginare un rapporto necessariamente e sempre diacronico (o, peggio, evoluzionistico) tra dionisismo entusiastico-orgiastico e dionisismo orfico-misteriosofico. Dovette trattarsi infatti di correnti in parte parallele....". Yet it cannot be denied that the "prophets" and healers of Orphism and Pythagorism as well as the later *nebiʾim* were somehow similar, in their form and function, to the archaic "healers and saviours", and that their doctrines were connected respectively to the religion of Dionysos (as Bianchi[35] reminds us) and to archaic Yahwism.

The differences were of course many, and we cannot deal with them here. One novelty (the written texts) I have discussed in the previous paragraph (5.b.1); I will mention only one other novelty, quoting Plato who (resp. II 364 E) wrote that

> the books of Orpheus and Musaeus convinced whole cities that purifications should and could be offered by *poleis* and by individuals, both for the living and for the dead, because they freed from the sufferings of the Netherworld, while terrible sufferings awaited those who had not offered sacrifice.

The salvation offered by the Orphic healers was thus no more a salvation of the type I have described at the beginning of this paper, for the Orphic books taught, in Dodds'[36] words, that

> ''the body is a prisonhouse of the soul; and that the unpleasant consequences of sin, both in this world and in the next, can be washed away by ritual means''.

It would be ''evoluzionistico'' (in the sense in which the word is used by Bianchi in the passage I have just quoted) to state that this attention to Afterlife and this negative attitude towards the body are an ultimate consequence of the intrinsic incapability of the charismatic healer to rationalize and thus to ''heal'' the very crisis that produced him. Yet it should be possible to see the religiosity that stems from such beliefs as the final outcome of a historical process involving the (Eastern) Mediterranean, that could be described as twofold — consisting of the rise of forms of ''Ecstatic Religion'' and of what we have called ''non-royal healer-saviours'' in a period of crisis (the economical and social ''revolution'' of the early Iron Age), and of the new meaning and function acquired not so much by ''saviours'' as by *the very concept of salvation* in increasingly ''rationalized'' societies.

6. All this (§§ 5.b.1 and 5.b.2) is merely hypothetical, and each paragraph presents one only of the many possible approaches. But A. Brelich[37] has listed the phenomena that, in spite of *communis opinio*, can *not* account for the rise of soteriology (in the more specific sense of the term, defined by Brelich himself in the same context): *not* cosmogonical myths, *not* ''dying gods'', *not* sacral kingship, but rather ''nuovi orientamenti culturali estranei al politeismo''. The question, I think, is open; and any reasonable hypothesis or approach is, I hope, useful.

NOTES

[1] D. Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, Roma 1968.

[2] U. Bianchi, Initiation, mystères, gnose: AA. VV., Initiation, Leiden 1969.

[3] J. Teixidor, The Pagan God, Popular Religion in the Graeco-Roman Near East, Princeton 1977.

[4] M. Liverani, La Royauté syrienne de l'Age du Bronze Récent: AA. VV., Le Palais et la Royauté (Archéologie et Civilization), Actes de la XIX Rencontre Assyriologique International, Paris 1971, 329-356. Idem, Συδυϰ e Μισωρ: Studi E. Volterra, VI, s.l. 1969, 57-74.

[5] F. M. Heichelheim, An Ancient Economic History, I, Leiden 1968, 193-212.

[6] G. Buccellati, Cities and Nations of Ancient Syria, Roma 1967.

[7] C. Grottanelli, Possessione carismatica e razionalizzazione statale nella Bibbia ebraica: SSR I (1977), 263-288.

[8] J. Pedersen, The role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs: AA. VV., Studies in Old Testament Prophecy (Festschrift Robinson), 1966, 127-142.

[9] G. Fohrer, Geschichte der Israelitische Religion, Berlin 1968.

[10] Ibid. I quote from D. E. Green's English translation, London 1973, 233.

[11] J. Morgenstern, The Fire upon the Altar, Leiden 1963.

[12] C. Grottanelli, Spunti comparativi per la storia biblica di Giuseppe: "Oriens Antiquus" XV (1976), 115-140.

[13] C. Grottanelli, Aesop in Babylon: Actes de la XXVII Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 1978 (Forthcoming).

[14] R. Pettazzoni, La religione della Grecia antica fino ad Alessandro, Torino 1953^2, 105-106.

[15] M. Detienne, Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaïque, Paris 1973^2.

[16] S. Mazzarino, Il pensiero storico classico, I, Bari 1966, 23-51, 532-533.

[17] See G. Camassa's intervention in the discussion published in AA. VV., Orfismo in Magna Grecia, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1974), Napoli 1975, 164-171.

[18] For a similar attempt, involving Greek sources only, see L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ, Darmstadt 1967^2 (= Wien 1935).

[19] V. W. Turner, The Ritual Process, Structure and anti-Structure, Chicago 1969.

[20] E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley, Los Angeles, London 1951.

[21] C. Zaccagnini, Patterns of Mobility Among Near Eastern Craftsmen. Cf. also M. Liverani, Il modo di produzione, in S. Moscati (ed.), L'Alba della Civiltà, II, Torino 1976, 33-34. New cuneiform material has recently been published by E. Edel, Ägyptische Ärtzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof. Neue Funde von Keilschriftsbriefen Ramses' II. aus Bogazköy, Gottingen 1976.

[22] F. Adorno, Da Orfeo a Platone. L'Orfismo come problematica filosofica: AA. VV., Orfismo in Magna Grecia, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (see note 17), 9-32.

[23] R. Bloch, Les prodiges dans l'antiquité classique, Paris 1963, chap. 2, fig. 2.

[24] U. Bianchi, Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Roma 1976, 130, 134.

[25] H. B. Huffmon, The Origins of Prophecy, in F. M. Cross, W. E. Lemke and P. D. Miller (eds.), Magnalia Dei, The Mighty Acts of God, Essays on the Bible and Archaeology in memory of G. E. Wright, New York 1976; *contra*: H. Orlinsky, the Seer in Ancient Israel: Oriens Antiquus 4 (1965), 153-174.

[26] J. P. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique, Paris 1965 (Chapter 6: Aspects de la personne dans la religion grecque.).

[27] I. M. Lewis, Ecstatic Religion, Harmondsworth 1975^2.

[28] H. Jeanmaire, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus, Paris 1951.

[29] E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griecher, Freiburg in Brisgau 1890-1894.

[30] H. Gunkel, Die Propheten, Göttingen 1917.

[31] J. A. Soggin, Der offiziel gefördete Synkretismus in Israel im 10. Jahrhundert: "Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft" 78 (1966), 179-204.

[32] R. Pettazzoni, La religione della Grecia antica fino ad Alessandro (see note 14), 104-126.

[33] M. Detienne, Dionysos mis à mort, Paris 1977, 163-217.

[34] U. Bianchi, Prometeo, Orfeo, Adamo (see note 24), 92.

[35] Ibidem, 132.

[36] E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational (see note 20), 149.

[37] A. Brelich, Politeismo e soteriologia: The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E. O. James (S. G. F. Brandon, ed.), Manchester 1963, 37-50.

DISCUSSIONE

HULTGÅRD: Thank you for this very stimulating paper; stimulating in the way in which you connect Greek and Israelite healers and saviours, and set them against a common social and historical background, which contrasts, by the way, to the sometimes very one-sided, and narrow approach of Biblical scholarship.

I wish to emphasise one point and stress the continuity in the Jewish religion of this type of healer and saviour. The same type appears, as you know, in the book of Daniel. With the Aramaic stories, which are considerably older than the redaction of the book of Daniel, we may go back to, perhaps, the Vth or IVth centuries B. C. Daniel is just the type that you describe and there has been found in one of the caves of Qumran, an Aramaic fragment, entitled *Prayer of Nabonidus* where Daniel (the name is not mentioned, but it cannot be in doubt) appears a Jewish *gazer* and he heals the sick Babylonian king.

There are also in the Mishna treatise *Taᶜanith* the traditions concerning Ḥoni, the circle drawer (?) and the rain-maker. We have here a charismatic figure, of the Ist century B.C. wonder-maker, who is in opposition to the orthodox tradition.

JAN BERGMAN

PER OMNIA VECTUS ELEMENTA REMEAVI

Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque

Prolegomena

La conférence qui suit a des traits d'une esquisse. Deux facteurs ont motivé le choix de cette forme de présentation. D'un côté, notre point de départ, le *synthema*[1] apuléien qui constitue, évidemment, notre pièce de résistance est le sujet d'une vaste littérature. Il a été tellement cité, traité et usé — je préférerais même dire qu'on en a abusé dans plusieurs cas — dans les discussions générales sur les religions à mystères ainsi que dans les essais souvent assez téméraires de reconstruire une sorte de théologie commune pour elles. Par conséquent, déjà une présentation des opinions diverses suivie d'une argumentation *pro et contra* remplirait bien plus d'une seule conférence. Je veux donc me contenter ici de donner seulement quelques références à la vaste littérature, d'expliquer ma conception du synthema et de sa fonction et de me concentrer sur une analyse du synthema même.

De l'autre côté, en cherchant l'arrière-plan égyptien du message du synthema nous arriverons dans un domaine de recherche assez complexe et partiellement peu cultivé qui invite à toute une série d'études spéciales qui ne se laissent pas présenter ici. C'est pourquoi je préfère donner seulement un choix des matériaux qui me semblent importants et particulièrement une petite documentation iconographique qui nous aidera à mieux concrétiser le contenu et le message des formules sur le voyage de salut.

Enfin, la partie finale présentant quelques réflexions sur la sotériologie dont peut témoigner le synthema dans le contexte apuléien, éclairé par les anciennes traditions égyptiennes, aura elle aussi une forme analogue, à savoir celle d'une ébauche.

1. *Le Synthema Apuléien*

Avant de présenter le synthema et d'en faire une analyse il faut brièvement aborder quelques questions fondamentales se référant au contexte que constitue l'œuvre «Les Métamorphoses» d'Apulée, et particulièrement à sa partie finale qu'on appelle souvent, avec raison, «Le Livre d'Isis» (Mét. XI)[2].

Tout le monde s'accorde sur la dépendence des «Métamorphoses» d'Apulée d'une tradition littéraire grecque bien fixée, dont le livre «Loukios ou l'âne», faussement attribué à Lucien, est un épitomé — à noter les expressions *sermone isto Milesio* (I, 1, 1) et *fabulam Graecanicam* (I, 1, 6) utilisées par l'auteur lui-même dans l'introduction de l'ouvrage —; il y a cependant entre les spécialistes, particulièrement après l'étude importante de Junghanns «Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen und ihrer Vorlage» (1932), un consensus presque total sur l'unicité et l'authenticité apuléienne de la partie finale, à savoir «Le Livre d'Isis»[3]. Avec la majorité des chercheurs nous reconnaissons dans cette finale de l'œuvre un document humain de la première importance qui nous offre, dans les grandes lignes, une autobiographie partielle, où Apulée — qui a participé à plusieurs cérémonies initiatiques en Grèce selon son *Apologia* (55 *sacrorum pleraque initia in Graecia participavi*) — sous le nom de Lucius, nom donné par la tradition littéraire, raconte des expériences religieuses personnelles. On peut néanmoins noter que Lucius est présenté déjà dans une partie antérieure des Métamormophoses comme «initié dans plusieurs rites sacrés» (Mét. III, 15 *sacris pluribus initiatus*). Pour identifier Lucius à l'*alter ego* d'Apulée le passage qui caractérise Lucius comme «un homme assez pauvre de Madauros» (Mét. XI, 27, 9) a justement été considéré comme une preuve. Étant donné l'importance extraordinaire du «Livre d'Isis» pour nos connaissances de la religiosité isiaque et des mystères égyptiens au milieu du II. siècle ap. J.-Chr. — il y a un grand nombre de faits et de détails dans le «Livre d'Isis» que l'égyptologue reconnaît immédiatement comme des traits authentiques égyptiens, comme l'a montré excellemment J. G. Grifftiths dans son œuvre magistrale «Apuleius of Madauros THE ISIS-BOOK» (1975) — il reste néanmoins à discuter le synthema que cite Apulée à propos du premier acte d'initiation de Lucius à Cenchrées et à poser les questions: Est-il authentique? Quelle est sa fonction? Quel est son message? La première question, celle de l'authenticité, se laisse traiter au moins sous deux perspectives différentes. On peut examiner le contexte immédiat du synthema, et l'on peut réfléchir sur la langue du culte isiaque à Cenchrées. Quant au contexte il faut constater que les sentences qui encadrent notre synthema sont des paroles adressées directement au lecteur. La rareté de cette figure rhétorique dans les «Metamorphoses» a porté quelques chercheurs[4] à associer ces sentences aux exemples de la même figure dans l'introduction de l'œuvre: *At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram...*; *ut mireris* (I 1, 1-2) et *fabulam Graecanicam incipimus. lector; intende: laetaberis* (I 1, 6) et à en tirer la conclusion que l'usage de cette figure dans le contexte du synthema aurait la fonction de révéler sa nature fabulatrice et de causer de l'étonnement (*ut mireris*) et du sourire (*laetaberis*). A mon avis, une telle combinaison de passages, separés par une grande masse de textes, est d'une valeur assez douteuse. Plus importante est la constatation qu'une telle interprétation fait violence au récit tout en causant des problèmes d'ordre psychologique. Voici les propres sentences qui encadrent le synthema: «Tu demanderas, peut-être, avec quelque impatience, lecteur plein d'ardeur, ce qui s'est dit ensuite et ce qui s'est fait. Je le dirais, s'il était permis de le dire; tu le saurais, si tu avais le droit de l'entendre. Mais par cette téméraire curiosité, les oreilles et la bouche seraient coupables du même crime. Pourtant, s'il t'arrive d'être rempli d'un désir pieux, je ne veux pas te tourmenter par une douleur prolonguée. Écoute, alors, et crois ce qui est vrai!» (Ici suit le synthema que nous citerons plus bas.) «Ce que je t'ai raconté, tu restes, bien que tu l'aies entendu, condamné à l'ignorance»[5].

Le lecteur un peu sensible y reconnaîtra des expressions d'une expérience profonde du mystère et une tension authentique entre la crainte de divulguer les secrets et le zèle missionnaire. Particulièrement l'exhortation expressive qui précède immédiatement la citation du synthema *igitur audi, sed crede quae vera sunt* parle sur un ton religieux évident, en s'approchant d'une profession de foi indirecte, et laisse même penser à quelques passages bibliques (I Tim. I, 14 et Jean V, 31-33). Ainsi, le contexte bien remarquable, peut-il bien soutenir l'idée de l'authenticité du synthema. En constatant cela, il faut quand même admettre que l'encadrement assez original du synthema a pu fonctionner, pour le lecteur — ancien et moderne — qui refuse de trouver là-dessous une realité religieuse, comme une sorte de soupape de sûreté pour la transformation du religieux en une plaisanterie merveilleuse. Cependant, pour nous, les formules qui entourent le synthema constituent une admonition effective de prendre le synthema très sérieusement.

Mais — objectera-t-on peut-être — n'est-il pas même naïf de traiter les sentences du synthema comme des formules de culte authentiques, si l'on considère les conditions locales de Cenchrées qui est le lieu du premier acte d'initiation, à laquelle se rapporte le synthema? Ici, dans la région de Corinthe, la langue rituelle du culte isiaque doit sans doute être le grec. Ce que nous trouvons chez Apulée serait, par conséquence, tout au plus une traduction fidèle. Et quelques particularités du synthema — ainsi la combinaison des mots *limine* et *lumine* — semblent indiquer le style apuléien. Ces arguments sont justes, mais il faut considérer encore quelques faits. Comme on le sait, Lucius reçut plus tard deux autres initiations isiaques à Rome. Il est assez probable qu'il a fait la connaissance de la version latine du synthema pendant la préparation pour ces actes d'initiation. En plus, les relations entre Corinthe, ville tout à fait rebâtie comme colonie romaine, et l'*Urbs* ont été très étroites, de sorte qu'il n'est pas exclu qu'on ait connu la version latine aussi à Cenchrées. Pour conclure: nous sommes prêts à voir dans le synthema comme nous le trouvons chez Apulée des formules de culte authentiques, peut-être un peu stilisées par lui.

Ce jugement dépend aussi de notre conception de la fonction qu'a eue le synthema dans la vie de la communauté isiaque. Il faut maintenant aborder cette question controversée. M. Dibelius et d'autres[6], en employant le terme «synthema» qui se trouve chez Clément d'Alexandrie (Protrept. II, 21, 2), récitant le synthema des mystères Eleusiniens, attribuent aux formules de cette sorte la fonction d'un mot de passe secret qui a servi comme un signe de reconnaissance entre les initiés. Cette interprétation est ici — et aussi dans la plupart des cas parallèles cités par Dibelius — extrêmement improbable. Une divulgation au grand public d'un mot de passe secret par Apulée aurait été un sacrilège incroyable, en contradiction forte avec les formules encadrant le synthema.

Nous proposons une autre fonction qui correspond plutôt à l'idée de Wittmann[7]. La religiosité isiaque de cette époque manifeste une structure double qui semble caractériser aussi les autres religions à mystères, à l'exception du mithriacisme. Nous y trouvons une sphère extérieure et publique, à laquelle appartiennent les grandes fêtes avec leurs processions attractives — comme celle des *ploiaphesia*, décrite si vivement par Apulée —; les arétalogies d'Isis bien connues, qui s'adressent *urbi et orbi*; les miracles de la déesse qui se jouent sous les yeux du peuple — ainsi la métamorphose de Lucius de l'âne en homme — etc. Nombreux sont ceux qui ont été attirés par la splendeur et la magnitude de la déesse qui y sont exposées. Comme Lucius ils ont sans doute accompagné la procession jusqu'au temple et ils se sont peut-être même installés dans le terrain sacré. Mais l'élection — la vocation particulière — manque encore. La parole orphique, citée par Platon (Phaedo 69 C) «Il y a beaucoup de narthécophores, mais peu de bacchoi» et le verset de l'Évangile de St. Matthieu (XXII, 14) «Car il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus» sont tous les deux des témoins d'une structure analogue.

C'est, à mon avis, exactement dans cette situation-ci que le synthema remplit sa fonction importante d'attirer encore les appelés (cf. *desiderio forsitan religioso suspensum* 23, 6) et de les préparer sur leur chemin vers l'initiation, à laquelle sait inviter la déesse seule. Les formules du synthema semblent à la première vue assez vagues — le seul nom mentionné, celui de Proserpina, se trouve dans une phrase conventionnelle (*limen Proserpinae*) qui est comprise, le plus naturellement, dans un sens métaphorique. Cet état convient excellemment à la publication du synthema. Mais en étudiant consciencieusement les sentences et la stucture, il est possible d'en tirer des informations plus spécifiques, particulièrement si l'on est un peu catechisé par quelque expert des anciens mystères.

Pour le nouvel initié qui craignait de ne trop dire et qui désirait, à la fois, contribuer à la propagation et à l'approfondissement de la religiosité isiaque l'existence du synthema comme un sommaire prescrit, à la fois vague et informatif, a du être un don vivement apprécié.

Maintenant, il est temps de porter notre attention sur le synthema lui-même. Nous le donnons parallèlement en latin et en français.

accessi confinium mortis	J'ai approché des limites de la mort,
et calcato Proserpinae limine	et ayant foulé le seuil de Proserpine,
per omnia vectus elementa	ayant été porté à travers tous les élé-
remeavi;	ments j'en suis revenu;
nocte media vidi solem	en pleine nuit, j'ai vu le soleil
candido coruscantem lumine,	briller d'une lumière étincelante,
deos inferos et deos superos	les dieux d'en bas et les dieux d'en
accessi coram	haut je les ai approchés face à face
et adoravi de proxumo.	et je les ai adorés de près.

Avant l'analyse structurale on peut constater que le style est à plusieurs égards — des sentences courtes et essentielles; organisation paratactique; emploi de la première personne au singulier — conforme à celui des autres synthemata, même si les adverbes de la seconde moitié n'y ont aucune correspondance. Quant au contenu et à la structure notre synthema se distingue pourtant clairement des autres exemples de ce genre[9]. Déjà cette constatation nous incite à en faire une analyse structurale détaillée. Une analyse est d'autant plus nécessaire que l'existence d'interprétations assez différentes s'explique le mieux par la négligence de la question structurale.

Déjà une analyse préliminaire du synthema revèle une structure bipartite évidente. Le synthema se divise facilement en deux parties qui ont chacune leur profil. La première moitié est caracterisée par les verbes *accessi... calcato... vectus... remeavi*, qui sont organisés d'une manière assez précise. Les deux formes du discours sont actives et placées dans les positions les plus marquées: comme le premier et le dernier mot de la sentence ils encadrent cette partie du synthema. Déjà cette constatation permet la conclusion sûre qu'il s'agit d'un voyage, dont *accessi* indique le point de départ et *remeavi* la station finale. Les deux participes (*calcato* et *vectus*) appartenant aussi à des verbes de mouvement, servent de membres intermédiaires donnant des indications supplémentaires sur le voyage. Le style très succinct accentue les qualificatifs *mortis* et *Proserpinae* dans les deux phrases parallèles *confinium mortis* et *Proserpinae limine*[10] et *omnia* comme qualificatif d'*elementa*.

La seconde partie du synthema, qui est plus prolixe, se distingue par contre par des constructions adverbiales qui occupent les positions accentuées. *Nocte media* introduit cette moitié et *de proxumo* l'achève, et dans l'intervalle se trouvent *candido lumine* et *coram* — accolés à *nocte media* et *de proxumo* respectivement — comme des précisions de formes verbales. Cette accentuation donne à la seconde partie une fonction particulièrement circonstantielle.

Ainsi, la structure du synthema est-elle tout à fait claire: La première partie manifeste par les quatre formes verbales accentuées un événement, à savoir un voyage, tandis que la seconde partie souligne les circonstances par les quatre formes adverbiales marquées de la même manière. Cette analyse montre sans aucun doute qu'on ne doit pas comprendre la seconde partie comme une continuation de la première — comme le font M. Dibelius et d'autres commentateurs — mais comme des précisions complémentaires qui indiquent plutôt des expériences pendant le voyage dont la première partie a décrit seulement quelques traits extérieurs.

La conclusion de l'analyse structurale peut se résumer de la manière suivante: Le synthema indique un voyage, en marquant, en premier lieu, les contours principaux et, par la suite, le côté intérieur de ce procédé.

Évidemment, aucun interprète du synthema n'a douté qu'il ne s'agisse ici d'un voyage. Mais en présence de termes assez vagues et équivoques — *elementa* peut se comprendre de diverses manières, et c'est aussi le cas avec *di inferi* et *di superi* etc. — et en considérant ce synthema comme une formule générale des religions à mystères, le chercheur se trouve devant un grand nombre d'interprétations alternatives, chose qu'illustre très effectivement la littérature abondante et tellement variée sur le sujet. Vu le cadre vaste et varié que nous présente le motif «Himmelsreise (und Unterweltsfahrt) der Seele», dont M. Culianu dans sa conférence nous a offert une typologie, on peut bien comprendre que plus d'un chercheur a — comme lui — résigné, en déclarant que le fondement pour une interprétation spéciale manque ici.

Or, je m'oppose à ce jugement, en prétendant qu'il y a une méthode qu'il faut suivre plus strictement et plus énergiquement qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Au lieu de prendre son point de départ de l'interprétation dans une sphère commune des religions à mystères — qui est, bien sûr, devenue plus tard une réalité très importante pour un Julien l'Empereur ou pour un Praetextat, mais qui, à l'époque d'Apulée, reste encore, selon nous, une entité très douteuse — il faut s'occuper du caractère spécial des mystères isiaques, à savoir l'héritage de l'ancienne Égypte, dont le prestige, dans l'antiquité, surpassait celui de toutes les autres civilisations anciennes. Pour avoir une chance de donner une interprétation concrète, fondée sur des concepts cohérents, qui se laissent amplement documenter, la seule méthode valable est de prendre son point de départ dans le monde pharaonique. Voici la tâche qui nous occupera dans la partie suivante.

II. *L'Arrière-Plan Égyptien du Voyage*

Si l'on pose la question quelle a dû être pour l'ancien Égyptien la première association à un voyage essentiel, la réponse est sans aucun doute: le voyage solaire. Depuis les textes les plus anciens exponant une perspective plus ou moins cosmique la barque de Rê, ou plutôt ses deux barques[11], jouent un rôle de premier ordre. On a même voulu interpréter Mâat (*mꜣᶜ.t*), cette conception absolument fondamentale pour l'ordre bon et balancé, soit dans l'idée de macrocosme ou de microcosme, soit sur le plan physique ou la sphère sociale et morale, à l'aide d'un verbe pour «naviguer» (*mꜣᶜ*)[12]. Ainsi, la déesse Mâat se trouve-t-elle, dans un grand nombre de représentations de ce voyage de la première importance, à l'avant de la barque solaire. Déjà dans le corpus des Textes des Pyramides les deux barques sont designées «les deux Mâats» (*mꜣᶜ.tj* Pyr. 1315a et Pyr. 1785b).

Le synthema donne *confinium mortis*, expliqué par la phrase parallèle comme *Proserpinae limen*, comme le point de départ du voyage. Or, il est intéressant de noter que les deux barques solaires, «la barque du soir» — ou «la barque nocturne» — et «la barque du matin» — ou «la barque diurne» — sont mentionnées exactement dans cette ordre dans les textes égyptiens[13].

Cela correspond évidemment aussi au contexte de l'initiation de Lucius. Séparé des profanes et revêtu d'une robe de lin écru, le myste a été conduit par le mystagogue dans les chambres secrètes du sanctuaire (*ad ipsius sacrarii penetralia* 23, 4). Le temps est précisé comme l'heure du soleil couchant. Or, il faut noter l'expression exacte *et sol incurvatus intrahebat vesperam. Sol curvatus* peut se lire comme une métaphore banale mais celui qui connaît un peu l'iconographie de l'ancienne Égypte pensera immédiatement à la représentation conventionnelle du soleil couchant: le disque solaire montrant Rê-Atoum comme un homme vieilli, à tête de belier, bien courbé (*curvatus*!) et s'appuyant sur un bâton.

Cet ordre temporel des deux parties du voyage solaire s'applique parfaitement à un acte d'initiation nocturne, mais est-il aussi normal pour l'ancienne Égypte? Les textes cosmogoniques qui accentuent comme «La Première Fois» (*šp tpj*) l'apparition du soleil à l'aube — ou celles de l'Ile Primordiale ou de la Colline Originale, ou de tel ou tel dieu capital, accompagnant le soleil — et qui donnent au rituel matutin des temples la plus grande importance, ne favoriseraient-ils pas l'ordre contraire? À savoir une présentation du voyage solaire qui commence avec l'hiérophanie matutine du soleil à l'est.

Voilà une question qui ressemble assez à la dispute sur la priorité de l'œuf ou de la poule! Pour les anciens Égyptiens la chose fondamentale était précisément l'intégration des deux moitiés du voyage solaire. Cette conception de l'unité cosmique, manifestée et garantie par le voyage continu solaire, est, à mon avis, la plus grande création religieuse et intellectuelle de l'ancienne Égypte. Dans la langue mythique, cette conception grandiose a trouvé son expression géniale dans l'union des deux Bas de Rê et d'Osiris, mentionnée dans le Livre des Morts (Chap. 17) et representée par des illustrations variées[14]. Cette union nocturne de Rê et d'Osiris, qui est bien documentée depuis le Nouvel Empire, se retrouve déjà dans les époques antérieures. Nous reviendrons plus tard aux conséquences importantes de cette conception pour la compréhension de l'initiation de Lucius.

Vu la priorité de la conception intégrée du voyage solaire, on peut, néanmoins, constater que les Égyptiens ont évidemment concentré beaucoup de leurs ressources spirituelles et materielles justement dans la moitié latente et secrète du voyage, dans celle qui concerne la nuit, la Douat (les Enfers) et Osiris. La barque nocturne précède toujours — nous l'avons déjà noté — la barque diurne dans les textes. La curiosité, l'attraction de l'inconnu, l'angoisse et d'autres émotions ont certainement contribué à l'intérêt extraordinaire pour cette sphère de vie. Mais la grande idée inhérente est la conception de la nuit et du voyage nocturne caché comme période de préparation, ou mieux, dans la langue mythique, comme période de gestation de Nout nécessaire pour pouvoir donner naissance à Rê à l'est, à l'aube du nouveau jour[15]. Nous lisons dans le Livre des Morts (Chap. 178, 64s.): «NN fut conçu dans la nuit et naquit à l'aube du jour.» Dans cette perspective peut se comprendre une représentation singulière dans un papyrus (BM 10018): un animal multiforme portant le titre «La Mort, le grand dieu qui a créé dieux et hommes»[16]. Il s'agit d'un *confinium mortis* — ou *Proserpinae limen* — qui ne représente pas la position finale mais le point de départ du voyage, celui du developpement et celui de la préparation de la nouvelle vie. Indépendamment d'une interprétation égyptienne de Proserpine — on pensera à Imentet, déesse de l'Ouest, assez souvent identifiée à Isis, qui y accueillit le soleil courbé — et le mort — à l'horizon de l'ouest — il faut constater que le point de départ du voyage dans le synthema et dans le contexte égyptien pas seulement funéraire mais aussi solaire coïncident parfaitement.

Mais comment comprendre la suite du voyage indiquée par la formule *per omnia vectus remeavi*, que nous avons focalisée dans notre titre et qui a été assujettie à des interprétations tellement diverses? Est-ce-qu'il y a, dans l'ancienne Égypte, quelque tradition relative au voyage qui accentue dans ce contexte les éléments? Oui, il y en a. En répondant affirmativement je pense particulièrement au «Livre des Deux Chemins», tradition assez complexe, représentée par une douzaine de cercueils d'El-Bershe, la necropole d'Hermopolis[17]. D'un intérêt particulier pour nous est le fait que nous rencontrons ici, pour la première fois, une carte des régions de l'Au-Delà et que cette carte est dominée par «les chemins de Rosetaou»[18]. Deux chemins attirent immédiatement notre attention: ils sont appelés «le chemin de terre» et «le chemin d'eau» et sont présentés analoguement, par des couleurs distinctes, sur la carte. Aussi, un courant de feu joue-t-il ici un rôle important. La tradition est, comme je l'ai déjà remarqué, très complexe — L. H. Lesko qui l'a étudiée intensivement y distingue 3, ou même 4, versions — et il est impossible d'entrer ici dans une discussion détaillée. Il faut nous contenter de souligner les traits suivants: a) Les chemins qui dominent une grande partie de la tradition sont marqués par un élément (la terre, l'eau) particulier; b) la personne concernée (le possesseur du cercueil) doit passer par tous les deux chemins, qui, selon la carte, sont liés l'un à l'autre[19]; c) les deux chemins de terre et d'eau sont relatés à Osiris et à Rê, même si la distribution entre ces deux dieux n'est pas tout à fait claire; d) Thoth, le dieu local dominant, joue un rôle important, ce qui correspond aussi à l'accentuation de la nécessité de maîtriser les formules précises dans les situations dangereuses qui attendent pendant le voyage et qu'illustre clairement la carte (voir fig. 1) par ses cours sinueux et ses demons affreux. Écoutons la formule finale de livre: «Chacun qui connaît cette formule-ci, deviendra comme Rê dans l'est du ciel, et comme Osiris dans le centre de Douat[20]. Il descendra vers l'entourage de la flamme. Mais aucune flamme n'agira contre lui. Ainsi, la fin est-elle très heureuse.» (CT VII 471 c-g). En concluant: Voilà un passage par terre et par eau — peut-être même par le feu! La traversée comme elle est présentée par la carte semble être limitée à la sphère nocturne, mais la formule finale citée indique que la sphère diurne est aussi considerée et que le destin prévu pour celui qui connaît les formules est intimement lié et à Rê et à Osiris. On peut ajouter que les deux barques solaires sont mentionnées une fois (CT VII 326b-c), ainsi que «les chemins de Chou» (CT VII 498d), qui pourraient indiquer un passage par air.

Avant de continuer notre poursuite des *elementa* dans des traditions égyptiennes plus ou moins proches de celle du Livre des Deux Chemins il peut être sage d'étudier le synthema lui-même pour voir s'il donne peut-être une réponse à la question que nous venons de poser: Est-ce qu'il s'agit ici seulement du seul voyage nocturne ou s'agit-il du circuit total du soleil?

Or, une lecture profonde et bien réfléchie du synthema semble, à mon avis, affirmer que c'est la seconde alternative qui est la plus probable. Trois observations signalent cet état de choses. a) Le qualificatif *omnia* appliqué à *elementa*, déjà fort en soi mais encore accentué ici par le contexte — comme notre analyse structurale l'a montré — atteint toute sa force complète seulement s'il s'agit ici du voyage total. b) Pour donner à *remeavi* le vrai sens de «retourner» un circuit complet est nécessaire; autrement il faut le comprendre dans un sens assez vague tel que «retourner à la lumière», qui me semble une mesure d'urgence. c) L'ordre des deux groupes divins *di inferi* et *di superi* peut se justifier le mieux, s'il est chronologiquement conditionné, de sorte que les *di inferi* sont liés au voyage nocturne, tandis que les *di superi* sont relatifs au voyage diurne. Même si des divinités qui peuvent être appelées à juste titre *di superi* sont aussi présentes dans la Douat, l'ordre contraire serait, dans ce cas, plus naturel. L'ordre contraire se retrouve par exemple plus loin chez Apulée (*te superi colunt, observant inferi* 25, 3) dans un contexte plus général[21]. Ainsi, le synthema lui-même nous recommande-t-il de chercher dans la documentation égyptienne des témoins du circuit complet comme arrière-plan de la sentence *per omnia vectus elementa.*

Or, regardons une scène cosmique typique comme nous l'offre un papyrus du Louvre (fig. 2)[22]. Les deux barques solaires, où la déesse Mâat et le dieu magicien Héka accompagnent le dieu Rê, naviguent sur le corps de Nout, marquant le lever et le coucher du soleil. Le dieu Chou, représentant l'air qui sépare le ciel de la terre, se place au zénith, tandis que Geb, le dieu de la terre, fixe les yeux sur l'horizon de l'ouest. «Le grand dieu dans Douat» — aussi désigné «le grand dieu, maitre de Douat» —, à savoir Osiris, reçoit la barque du soir quand elle entre dans Douat. Si nous combinons ces données avec un passage de la section finale du Livre des Deux Chemins déjà cité: «Il deviendra comme Rê dans l'est du ciel et comme Osiris dans le centre de Douat», le resultat peut être illustré par le modèle déssiné dans notre figure 3. Le circuit solaire est divisé en quatre chemins qui représentent chacun un quartier du voyage complet. Rê introduit le chemin du feu à l'est, où l'Île des Flammes est localisée. Chou, le dieu de l'air, au zénith, est responsable du chemin suivant par l'air. Geb, le dieu de la terre, ouvre le chemin de la terre à l'horizon de l'ouest. Enfin, Osiris, le dieu de l'eau — caractère dont témoigne son identification avec le Nil etc. — localisé au point le plus bas du circuit, au nadir, guide le dernier quartier sur le chemin de l'eau qui mène jusqu'à l'horizon de l'est, où le nouveau soleil — Rê comme Harakhti — sera né de l'eau primordiale.

Cette structure reconstruite du voyage solaire peut être retracée de plusieurs manières. Ainsi, les changements des barques qui ont lieu normalement à l'horizon de l'est et à l'horizon de l'ouest semblent-ils parfois être localisés au zénith et au nadir. La victoire sur Apophis, fait fondamental pour la continuation du voyage solaire, se place le plus fréquemment au matin, dans l'Île des Flammes, localité mythique de l'aurore, dont la couleur rouge témoignera du sang d'Apophis vaincu, mais elle est aussi placée à minuit et à midi.

Jan Assmann, spécialiste de l'idéologie solaire, a aussi souligné, comme résultat de ses analyses minutieuses des «liturgische Sonnenlieder» que le voyage solaire montre une structure à 3 ou 4 phases[23]. Dans son étude spéciale sur le roi comme «prêtre solaire» cet égyptologue allemand accentue aussi que c'est précisément en initié dans les *arcana* du voyage solaire que le roi — et lui seul — est légitimé de fonctionner comme prêtre solaire[24]. Le caractère secret et mystérieux du voyage cosmique et l'initiation royale liée à ces mystères sont, bien sûr, des conditions importantes pour la compréhension des mystères isiaques et la reconstruction de leur genèse. Dans ce contexte même, on doit aussi observer que la série des 4 dieux «élémentaires» de notre modèle est identique à la dynastie divine classique d'origine héliopolitaine, dont le Pharaon, en Horus, était l'héritier légitime. Selon un texte du temple d'Edfou (Chass. Edf. II 28 B) — qui augmente la liste par la distinction de Rê et d'Atoum — le Pharaon possède «l'office de Rê, le royaume d'Atoum, la souveraineté de Chou, le trône de Geb et l'héritage d'Osiris»[25].

Dans la Basse-Époque, la série classique de Rê-Chou-Geb-Osiris était particulièrement au centre de la théologie de Mendes, dont le bélier à quatre têtes était conçu comme «le Ba de Rê, le Ba de Chou, le Ba de Geb et le Ba d'Osiris» unis dans une personne. Cela fonctionnera pour nous seulement comme une indication qu'il faut compter avec beaucoup de variantes des anciennes structures dans les périodes tardives. D'ailleurs, il y a aussi des séries «élémentaires» alternatives[26], chose typique pour l'attitude égyptienne, appréciant une pluralité d'approches.

Un grand nombre d'autres matériaux textuels et iconographiques pourrait certainement contribuer à illustrer la structure quadripartie du circuit solaire et à profiler son caractère «élémentaire». Nous jugeons, cependant, que la documentation présentée ci-dessus est suffisante pour indiquer, dans les grandes lignes, ce qui constitue l'arrière-plan égyptien de la première partie du synthema.

Maintenant, il faut passer à illustrer, de la même manière, le contenu de la seconde partie du synthema, à savoir les expériences du myste pendant le voyage. En réalisant cela, nous compléterons et confirmerons les résultats de notre traitement de la partie précédente. Il est tout naturel que nous cherchions de préférence nos exemples dans l'immense littérature de l'Au-Delà — les allemands emploient alternativement les termes Jenseitsliteratur et Unterweltsliteratur — qui décorent, depuis le début de la 18ième dynastie, les murs des grandes tombes royales et leur donnent le caractère de passages solaires[27]. Voici, particulièrement dans le Livre d'Amdouat, le premier grand panorama de l'Au-Delà, organisé en 12 régions correspondant aux heures de la nuit, une cosmographie mystériosophique qui, à mon avis, n'a pas son pareil dans le monde entier. On peut noter que cette littérature, à quelque exception près, est, à l'origine, exclusivement royale — comme l'ont été les Textes des Pyramides — mais qu'elle a été plus tard «démocratisée» et reprise partiellement dans les tombes privées. On doit ajouter encore une information: À la différence du Livre des Deux Chemins, qui constitue un véritable guide de l'Au-Delà, où la parole est souvent adressée au mort, le Livre d'Amdouat, le Livre des Portes, le Livre des Cavernes, le Livre du Jour et de la Nuit etc. ne s'occupent pas du roi ni ne le représentent dans leur cosmographie. Or, ce fait remarquable peut probablement être expliqué, si l'on prend en considération le rôle important du roi justement comme «prêtre de soleil» qu'a focalisé J. Assmann dans son étude spéciale, à laquelle nous nous sommes déjà référés[28].

La première expérience de Lucius indiquée dans la seconde partie du synthema a lieu à minuit, dans les ténèbres les plus profondes, où règne Osiris (cf. notre modèle). Dans le Livre d'Amdouat ce sont les 6ième et 7ième heures qui constituent les points culminants. Pendant ces heures-là se réalisent l'union de Rê et d'Osiris et aussi le triomphe sur Apophis, l'ennemi principal qui cause la crise extrême du voyage dans les profondeurs de Douat. Or, exactement dans ce contexte se trouve la proclamation: «Les ténèbres dans la terre sont illuminées... Quand Rê illumine les ténèbres...»[29]. Aussi la présence d'un Horus de Douat, qui établit une correspondance intéressante à Rê-Harakhti, et le rôle de Khépri pendant la 6ième heure — un texte plus récent place[30] la naissance de Rê exactement à la 6ième heure de Douat — sont-ils, à mon avis, les expressions du même événement que Lucius a éprouvé *nocte media*. J'ai noté, en parcourant l'immense littérature de l'Au-Delà plus d'une centaine de passages qui mentionnent le rôle de la lumière de Rê dans la Douat. Cela ne doit pas étonner car c'est par moyen de ses rayons et de sa voix que le dieu solaire, en pénétrant les régions ténébreuses, rend vivants, temporairement, les habitants. Je me réfère à une illustration du Livre des Cavernes (fig. 4) qui montre le soleil illuminant par une fenêtre la 8ième caverne.

Il est évident que de nombreuses cérémonies nocturnes témoignent, plus ou moins distinctement, du motif de la lumière étincelante dans les profondeurs ténébreuses[31], mais il me semble une méthode peu recommandable d'essayer de voir ici une influence étrangère, compte tenu de la massive documentation égyptienne de la fonction vitale de Rê illuminant Douat[32].

Dans ce contexte-ci, on doit se rappeler à propos de *vidi* que dans la religiosité solaire bien distincte de l'ancienne Égypte c'est par les yeux qu'on vit, comme nous informe un grand nombre de textes. «Voir» et «vivre» sont souvent interchangeables, comme aussi «vie» et «lumière». Aussi, les mystères sont-ils, selon une multitude de témoins textuels, transmis notamment par la vue. L'initié (le roi, le prêtre, le mort etc.) se réfère volontiers au fait qu'il a vu les secrets divins, les formes les plus mystérieuses des dieux, les mystères de Douat etc. Toutes les deux notions — l'affinité de vie et de lumière et le rôle principal de la vue dans les mystères — étaient, bien sûr, si fréquentes dans le milieu d'Apulée qu'elles semblent même banales. Voici pourquoi il convient de souligner que ces phenomènes entrent excellemment dans la grandiose conception égyptienne, selon laquelle le circuit solaire représente le principe dynamique, animant les diverses parties cosmiques pendant le passage. Pour l'Égyptien la vue du soleil équivalait véritablement à une participation de la vie solaire, oui, à une régénération. Le passage suivant du Livre des Cavernes (ed. Piankoff pp. XLIV-V), ou Rê parle lui-même d'une manière qui ressemble un peu au style et à la structure de notre synthema, peut servir de bon témoignage de cette idée fondamentale:

> «Me voici, j'entre dans les ténèbres,
> je reluis dans la pénombre,
> je traverse pour que je voie.
> Je vois «celui dont le cœur est fatigué» [= Osiris]
> dans son apparition-là de mystérieux et d'invisible.
> Je fais que ces images soient visibles,
> tandis que mon disque illumine les ténèbres dans sa chambre sacrée
> et que mes rayons rendent leurs âmes à ceux qui sont en lui.»

Or, la lumière peut être directement rapportée à la faculté de se déplacer, fait assez important dans le contexte de notre synthema. Dans le Second Livre des Respirations, forme assez tardive et abbréviée du Livre des Morts, le décédé bienheureux dit: «La lumière entre dans mes yeux pour que je puisse me déplacer pendant la nuit et pendant le jour, afin de voir ses rayons chaque jour.» (trad. Goyon, Rituels funéraires, p. 255). Cette expérience de la lumière à minuit permet et motive à la fois le moment suivant du synthema, à savoir l'adoration. On notera le contraste entre les deux situations qui sont indiquées par le même verbe *accessi*! Au début du synthema il s'agit de la sphère de la mort, ici c'est la proximité des dieux qui est accentuée. Comme notre analyse structurale l'a montré, c'est bien les adverbes synonymes *coram* et *de proxumo* qui marquent cette section du synthema d'une atmosphère particulière. L'affinité entre les dieux et l'adorateur peut s'exprimer dans la représentation de l'adorateur dans la barque solaire même, comme membre de l'équipe divine. Nous lisons dans un papyrus de la 21ième dynastie: «Rê l'a fait monter dans sa barque, il a vu Rê dans ses trois formes, il a adoré...»[33]. Nous offrons comme exemples de scènes d'adorations deux illustrations appartenant à la tradition du Livre des Cavernes: l'une (fig. 5) nous montre le décédé et sa femme adorant Osiris et Isis d'une manière ordinaire, l'autre (fig. 6), scène plus intime (cf. *de proxumo*), représente le décédé devant un Osiris à la tête de faucon, fait important qui nous rappelle qu'on s'approche ici — la scène se trouve dans la 11ième caverne — de l'horizon de l'est, dominé par Rê-Harakhti à la tête de faucon. Comme Rê change de forme chaque fois qu'il entre dans une nouvelle région, Osiris semble — tant qu'il reste uni à Rê? — s'approprier au procédé solaire.

L'identification des deux groupes divins *di inferi* et *di superi*, qui doit rester approximative[34], dépend aussi de la compréhension totale du voyage. Ayant déclaré que nous préférons l'interprétation qui considère le circuit entier du soleil, nocturne et diurne, il est pour nous naturel de penser à un groupe autour d'Osiris et de Geb dans le premier cas, et a une équipe divine avec Rê et Chou comme figures centrales dans l'autre cas. L'approche aux deux groupes ainsi que la participation au circuit solaire entier constituent donc sans doute le don essentiel de l'initiation, à en juger de la position finale dans le synthema.

Il y a pourtant un problème qui concerne le synthema et son contexte qu'il faut examiner de plus près. Le Livre d'Amdouat se concentre évidemment sur le voyage nocturne à travers les 12 régions de Douat ainsi que le font la plupart des autres livres du même genre. L'acte d'initiation de Lucius s'est développé pendant les heures nocturnes. Et, en plus, après l'achèvement des cérémonies secrètes Lucius nous apparaît comme «sacré de 12 stolae» (*duodecim sacratus stolis* 24, 1), manifestation qui correspond excellemment aux 12 formes distinctes de Rê quand il traverse les 12 régions (etc.) dans l'Au-Delà.

Devant ces faits assez conformes on peut poser la question s'il est admissible de laisser les expériences nocturnes de Lucius englober aussi la sphère diurne. Cette conception que nous avons préféré ne constitue-t-elle pas une telle complication qu'il vaut mieux abandonner cette idée? Et, pourtant, il y a de bonnes raisons pour la retenir dans le synthema même (voir l'argumentation sur *omnia*, *remeavi* et l'ordre *di inferi-di superi* ci-dessus).

Constatons, en premier lieu, que le temps vécu pendant un rite ou une cérémonie coïncide rarement avec le temps réel de son exécution. Aussi, un moment d'anticipation constitue-t-il le plus souvent un procédé important dans un acte d'initiation. Comme la mort et la traversée de Douat ont été anticipées, ainsi la régénération et la nouvelle vie à la suite de Rê ont-elles, à mon avis, pu être anticipées pendant les cérémonies nocturnes. L'acte d'initiation a évidemment une fonction préparatoire qui est aussi nécessaire pour le voyage diurne que pour la traversée nocturne.

Or, il y a dans les textes des indications d'un procédé double et parallèle. Ainsi, on peut lire dans le Livre d'Amdouat (ed. Hornung I, 118, 7-8) que la mise à mort d'Apophis qui se passeà la 7ième heure nocturne, a lieu, en réalité, au ciel. D'autres textes précisent le temps de ce triomphe, aussi interprété comme le passage de la colline de sable, à midi, le temps de la sécheresse maximale. Ici un parallélisme semble exister entre les procédés de minuit et ceux de midi. Selon ce modèle, la lumière à minuit correspondrait à l'éclat maximal du soleil à midi.

Deux représentations remarquables de Nout pourraient aussi indiquer un parallélisme semblable. La première (fig. 7a) qui constitue le Livre du Jour et de la Nuit[35] et se trouve dans les corridors de la tombe de Ramses VI, nous montre les deux passages solaires parallèles sous le même ciel/la même Nout, tandis que la représentation ordinaire, avec deux cieux/deux Nout, se retrouve dans la même tombe, à savoir dans la Salle du Sarcophage (fig. 7b).

Un cercueil de Leyde (M 13) donne la seconde image, dessinée d'une manière simplifiée dans notre figure 8. On y voit Nout, entourée des deux séries des heures nocturnes et diurnes, figurées dans l'original comme des divinités avec une étoile et un disque solaire respectivement. Or, comme le montrent les chiffres, la 1ière heure nocturne se trouve à côté de la 1ière heure diurne, et non pas liée à la 12ième heure du jour, comme l'idée du circuit solaire le laisserait attendre. Pour cette sorte de parallélisme on pourrait trouver une analogie dans les deux séries de rituels des temples, celle du Roi de Haute-Egypte au mur sud et celle du Roi de Basse-Égypte au mur nord. P. Barguet a d'ailleurs essayé de comprendre la disposition du Livre des Deux Chemins à l'aide de cette analogie[36].

Ces interprétations sont spéculatives. Personne ne s'étonnera, que les Égyptiens aient tantôt employé le modèle du circuit, tantôt préféré la conception de deux procédés parallèles. Celà correspondrait à leur attitude pluraliste. En tout cas, les représentations différenciées nous ont pu rappeler le fait assez important qu'il y avait dans l'ancienne Égypte un répertoire de représentations et de textes extrêmement riche et varié, qui a impressionné et exercé, dans son originalité, une influence considérable.

III. *Réflexions Sotériologiques*

Sous ce titre nous présenterons, brièvement, quelques traits fondamentaux d'une sotériologie de l'ancienne Égypte. Dans cette esquisse-ci nous pouvons évidemment profiter de la perspective qu'a ouverte notre analyse du synthema et de son arrière-plan égyptien. Après cela nous tirerons quelques conclusions pour la compréhension de l'initiation de Lucius. Finalement, nous indiquerons comment Apulée semble avoir disposé, d'une manière géniale, son Livre d'Isis selon l'idée même de mouvement (*processio-initiatio*) et de changement (*metamorphōsis*).

La nature d'une certaine sotériologie peut se révéler dans les réponses aux trois questions fondamentales: De quoi désire-t-on être sauvé? A quoi ménera la voie de salut? Par quoi le salut est-il réalisé? Ainsi, nous essaierons de répondre, brièvement, à l'une et à l'autre de ces questions, même si, en étant étroitement liées l'une à l'autre, elles ne se laissent pas toujours strictement séparer. De quoi désire-t-on être sauvé dans l'ancienne Égypte? Constatons tout d'abord que l'Égyptien — comme tout autre homme — était inquiet de dangers divers, de catastrophes, de maladies, des injustices etc., comme l'illustrent abondamment les textes magiques. Les petits destins individuels dépendaient cependant de la situation nationale, dont le Pharaon était responsable. Selon l'ancienne idéologie royale sa responsabilité englobait aussi les événements cosmiques. Ainsi, les destins cosmiques, nationaux, sociaux et personnels révéleraient-ils des relations les plus intimes. Les vies des dieux, des êtres humains (vivants et morts), des animaux, des plantes, aussi bien que celles des étoiles et d'autres puissances cosmiques étaient réglées par le même ordre. Le développement historique de la Basse Époque avec sa tension entre l'idéologie royale d'un côte et la position véritable du Pharaon de l'autre ainsi que d'autres facteurs ont eu pour résultat que l'angoisse se manifeste de plus en plus et que des notes d'ordre apocalyptique apparaissent[37]. Philippe Derchain, en traitant le rituel pour la conservation de la vie du Papyrus Salt 825, parle d'une «philosophie pessimiste»[38]. Mais déjà pour les époques antérieures on a souligné, à juste titre, le «Gefährdungsbewusstsein» (H. Brunner[39]) des anciens Égyptiens. L'énorme mobilisation de ressources matérielles et spirituelles pour garantir une bonne vie dans l'Au-Delà est en soi un témoignage évident de la profondeur de cette attitude. L'existence même était menacée et toutes les craintes individuelles se concentraient, tôt ou tard, autour de la crainte de «la seconde mort». Nous avons déjà présenté la conception de «la Mort, le grand dieu qui a créé dieux et hommes» — une idée qui a d'ailleurs inspiré le livre classique «Het Leven uit de Dood (Life from Death)» écrit par W. Brede Kristensen. Parallèlement à cette conception, il y a aussi l'autre, à savoir la mort comme un ennemi, ce qui est précisément le titre d'un livre — «Death as an Enemy» — écrit par Jan Zandee et qui présente une documentation extrêmement riche du côté affreux et anéantissant de la mort et de l'Au-Delà.

«La seconde mort» — idée reprise dans «L'Apocalypse de St. Jean» (2, 11; 20, 6, 14; 21, 8), probablement sous l'influence égyptienne — représente une existence totalement chaotique, hors de tout ordre de temps et d'espace. Or, la meilleure description égyptienne de cet état est sa désignation comme «les ténèbres accumulées»[40], ce qui souligne que ceux qui appartiennent à la mort seconde n'ont aucune participation à la lumière. Par la seconde mort toute possibilité de participer au circuit solaire est exclue. Voici pourquoi la crainte de cette seconde mort a causé tant d'efforts de diverses sortes pour éviter cet état damné. On ne connaît aucune voie qui puisse sauver de cette seconde mort, qui multiplie et prolonge tous les autres maux à jamais!

Quant à la deuxième question qui concerne le but positif du salut la réponse en est facilement donnée. C'est exactement le contraire de la seconde mort: la participation à la lumière vivifiante. Vivre, voir, être illuminé — voici trois mots caractéristiques, profondément identiques, pour désigner l'état d'âme de l'Égyptien bienheureux ou de l'«Akh bien pourvu», comme préfère le dire l'Égyptien lui-même. Il faut noter que l'appellation Akh pour «le mort vivant» appartient à une racine dont le sens est «briller»[41]. Mais tout en étant un Akh on doit aussi être un Ba, comme les textes égyptiens le répètent toujours. Si la nature d'un Akh permet de recevoir et de redonner la lumière — on pourrait décrire le procédé dans l'ordre logique: être illuminé-voir-vivre-briller — l'Akh est néanmoins normalement lié à une localité fixée de Douat. Le Ba, pourtant, possède selon sa nature une capacité presqu'illimitée de se changer et de se déplacer. En conséquence, on a même traduit Ba par «Gestaltfähigkeit»[42]. Or, les désirs de se transformer et de se transporter — ces deux procédés sont souvent très intimement liés (cf. le double sens du verbe allemand «wandeln») — se trouvent fréquemment ensemble dans les textes funéraires. Sans aucun doute c'est la qualité du soleil qui se métamorphose en se déplaçant dans son circuit cosmique ininterrompu que ces souhaits focalisent. C'est la participation au voyage solaire nocturne et diurne, que nous avons traitée à propos du synthema, que constitue le but final de l'Égyptien. Accompagner Rê dans ses barques, c'est le privilège du Ba qui voit continuellement la lumière et en vit éternellement — c'est l'aspect duratif — mais qui se métamorphose aussi comme le soleil en se déplaçant ensemble avec lui — c'est l'aspect dynamique qui semble être encore plus important. En étant Ba l'homme est divinisé sous le rapport de ses capacités divines:

il n'est pas identique à Rê mais il est un Rê, comme le mort justement préparé est un Osiris, sans être exactement identique au dieu.

La dernière question concerne les moyens pour atteindre à ce but de salut. En y répondant nous pouvons seulement indiquer brièvement les chemins différents qui puissent mener au but. Le premier chemin et le plus important est celui qu'offre le culte. Par le moyen des rituels auxquels les actions et les formules sont exactement fixées l'homme peut entrer dans les rôles divins et agir comme un égal des dieux. Originairement le roi était le seul acteur légitime dans l'Égypte — du moins selon l'idéologie de culte — mais, même pour lui, une initiation-catéchisation était nécessaire pour sa fonction et cet acte fondamental devait être actualisé par des rites préparatoires (purgation etc.) chaque fois que le Pharaon agissait. Des offrandes réelles et symboliques ont joué un grand rôle dans l'intéraction du Pharaon et des dieux en établissant une sorte de dépendance mutuelle dans leur responsabilité commune de conserver ou rétablir Maat, l'ordre cosmique, national et social[43]. Le rôle du Pharaon comme prêtre du soleil (traité par J. Assmann dans une monographie déjà mentionnée) nous intéresse particulièrement, parce que le roi fonctionne ici soit dans les temples — pour le voyage diurne du soleil — soit dans les tombeaux — pour son voyage nocturne. L'analyse d'Assmann fait reconnaître une cosmographie divisée en quatre parties[44], qui ressemble à la structure de notre figure 3. En outre, l'initiation du roi dans les *arcana* du voyage solaire est fortement accentuée, et le texte étudié par Assmann répète en anaphores 8 fois la formule «Il connaît ...», dont l'objet est chaque fois lié au voyage solaire[45]. Dans la troisième partie du texte on constate que Rê a installé le Pharaon sur la terre et que le peuple exulte en le voyant dans le rôle de l'enfant, à savoir l'apparition de Rê comme Khepri. Cela nous rappelle bien sûr la position de Lucius *ad instar Solis* après son initiation (24, 4)!

Ainsi, le culte établit des liens intimes entre le roi — et selon un développement «démocratisant» aussi entre les hommes ordinaires — et les dieux. Ce méchanisme rituel peut ressembler aux actions magiques, mais en constatant cela il faut se rappeler le passage fameux dans «L'Enseignement pour Mérikarê» (11.136s.) qui dit que Dieu a donné la magie aux hommes comme une arme efficace pour éviter d'être frappé par des malheurs[46].

Dans le cadre du culte il y a de la place pour des attitudes variées. À côté d'une conception un peu méchanique on trouve aussi des témoignages d'une relation plus religieuse, caractérisée par la soumission et l'obéissance ou par une combinaison d'amour et de peur. Même les traces d'une sorte de participation mystique comme l'effet le plus profond de l'interaction entre roi et dieu apparaissent. De plus, l'idée d'un jugement des morts qui a existé pour une durée si longue dans l'Égypte montre que l'attitude éthique a joué aussi — du moins pendant certaines époques — un rôle considérable pour atteindre le but du salut[47]. Or, la plupart des nombreux passages, où figure Mâat, ne nous permet pas de décider si l'aspect éthique y est accentué. En somme, nous recommandons de ne pas traiter les chemins indiqués comme exclusifs mais de compter avec la possibilité de combiner l'un avec l'autre. Il est très normal qu'on essaie plusieurs chemins à la fois pour établir les liens nécessaires avec les dieux. Sans des communications qui fonctionnent bien avec le monde divin aucun salut n'est possible. La conséquence en est que les relations entre l'homme et les dieux manifestent une structure assez complexe.

Nous voulons illustrer cette constatation en citant quelques exemples, où figure Isis dans des rôles divers qui ont aidé à lui attribuer une position extraordinaire comme déesse salvatrice. Nous les chercherons principalement dans les textes que nous avons traité antérieurement et qui ont quelque rapport avec le voyage solaire. Dans le Livre des Deux Chemins nous lisons: «Voici Isis, qui est avant lui (= le mort) en Mâat[48], en lui montrant les chemins pour passer le ciel, afin qu'il imite ce que fait Rê» (CT VII 379c-e). Un autre passage du même livre (CT VII 458e-h) précise la position d'Isis: Elle occupe la première place à l'avant de la barque nocturne du soleil.

Dans le Livre d'Amdouat on peut constater qu'il y a, pour la 7ième heure, à cause de la crise extraordinaire de changements dans l'équipe de la barque solaire nocturne — et peut-être aussi de la barque diurne (cf. «sur la terre» dans le texte!): Isis a pris la première place, occupée ailleurs dans ce livre par «la Souveraine de la Barque»[49], et «le Magicien le Plus Agé» a remplacé Oupouaout («l'Ouvreur des Chemins»). Le texte nous informe: «Cette magie d'Isis et du Magicien le Plus Agé est exercée pour faire retirer Apophis de Rê dans l'Ouest, dans la région secrète de Douat. On l'exerce de la même manière sur la terre. Celui qui l'accomplit est un homme qui se trouve dans la barque solaire dans le ciel et dans la terre.» (ed. Hornung I, 123, 2-4).

Dans le Livre du Jour nous trouvons même, pour la 6ième heure, une citation des «incantations d'Isis»: «Levez-vous, levez-vous, que les dieux qui sont dans la barque se lèvent pour repousser Apophis, que Seth pose sa main pour faire tomber Apophis!» (ed. Piankoff, p. 16).

Si l'on se rappelle aussi la position importante d'Isis et de Nephthys comme gardiennes des battants de la 12ième porte dans le Livre des

Portes et dans la cosmographie sommaire qui termine ce livre[50], où elles reçoivent le soleil en forme de Khepri — une représentation qu'on retrouve assez souvent —, on peut facilement comprendre qu'Isis a été prédestinée à devenir la souveraine de la navigation cosmique et ainsi celle qui décide du destin du monde et, en conséquence, des destins des hommes qui en dépendent[51]. En Mâat elle peut régler les mouvements cosmiques selon des courses bien organisées — un rôle particulier qui est actualisé dans ce contexte est celui d'Isis-Sothis, la directrice des étoiles et du rythme de l'année, responsable d'une bonne crue du Nil et ainsi d'un avenir heureux. En «la Grande de Magie» elle peut être la protectrice la plus puissante contre les dangers menaçants, quand les chemins — les destins — ne sont pas les courses idéales de notre modèle du circuit solaire (cf. fig. 3) mais ressemblent plutôt aux chemins sinueux de la carte du Livre des Deux Chemins (fig. 1). Selon des indications mythiques — qui sont néanmoins plus évidentes dans les versions grecques (chez Diodorus Siculus et Plutarque) — la déesse elle-même avait-elle des expériences personnelles de ces courses errantes, à savoir les πλάναι en cherchant le corps d'Osiris et peut-être aussi son enfant Horus, maltraité par Seth ou piqué par un scorpion. Cette ampleur remarquable de la nature d'Isis qui contient les tensions fructueuses entre Mâat et Magie, entre déesse céleste et transcendante et déesse familière (épouse et mère idéale etc.) est, à notre avis, la meilleure explication du fait qu'Isis a pu fonctionner comme déesse salvatrice de préférence déjà dans l'ancienne Égypte, et encore plus dans le monde hellénistique.

Or, à cette ampleur extraordinaire de la nature d'Isis correspondent des attitudes variées de la part de l'adorateur ou du myste. Ainsi, nous pouvons trouver à la fois une soumission totale devant la Souveraine du destin cosmique et une sorte d'intimité, oui, même d'affinité vis-à-vis la déesse qui se révèle dans les circonstances particulières assez personnelles de l'adorateur. C'est aussi la situation de Lucius dans le Livre d'Isis d'Apulée. Avant de retourner aux conclusions qu'on peut tirer des réflexions sotériologiques pour la compréhension de l'acte de l'initiation de Lucius nous citerons la salutation de Rê adressée à un homme qui est devenu un Akh-Ba dans le «Buch der Anbetung des Re im Westen» (ed. Hornung, pp. 183ss.):

> Salut, Akh bien pourvu, qui est sorti de Tatenen,
> qui est pourvu des manifestations, riche en formes,
> qui dispose du Ba et de l'Ombre,
> pour qui il n'y a aucune annihilation,
> qui vit de ce dont nous vivons,

> qui connaît nos formes primordiales,
> qui connaît l'initiation secrète qui est dans la Douat
> — te voici, qui foules les régions isolées secrètes.

Selon nous, une salutation semblable pourrait être adressée, à juste titre, aussi à Lucius, le nouveau initié, par son mystagogue.

Quelles sont les conclusions à tirer des aspects sotériologiques mentionnés pour l'état de Lucius et pour la compréhension de sa métamorphose profonde à cause de l'acte de l'initiation? Les chercheurs ont le plus souvent pris comme une évidence que cet acte était une sorte d'«osirisation» (Osiris-Werden), même s'ils ont constaté que les allusions au mythe d'Osiris manquent totalement dans le synthema et son contexte immédiat. Après une courte description de la remarquable *stola* que Lucius porte à l'hiérophanie matinale (24, 2-3), R. Reitzenstein écrit: «Das ist nicht Osiris, zu dem doch der vergöttlichte Tote in Ägypten werden müsste»[52]. Et M. Dibelius, qui cherche en vain des traces du mythe d'Osiris, constate qu'il s'agit ici «nicht um Teilhabe des Mysten am Schicksal der Gottheit ..., sondern an der kosmischen Herrschaft der Gottheit»[53]. Or, comme nous l'avons montré, dans le voyage du myste la relation entre le myste et Osiris ou sa région élémentaire (l'eau souterraine) représentait seulement une partie parmi quatre. Ainsi, nous pouvons parler d'une osirisation temporaire — dans la perspective solaire (l'union momentanée de Rê et d'Osiris à minuit) — ou partielle, quant au corps embaumé et momifié, ou plutôt, dans le cas de Lucius, d'une acceptation par anticipation du côté d'Osiris, une sorte de jugement des morts anticipé. Mais le mythe — ici — concerne le circuit cosmique de Rê et ses métamorphoses pendant le voyage. Toute une série d'arguments peut vérifier que Rê est ici le protagoniste. Déjà le verbe *remeavi* dans le synthema constitue un avertissement de ne pas penser à Osiris, qui n'est pas retourné du royaume des morts, tandis que le mouvement du cycle est le plus naturellement lié au soleil. En outre, le second acte d'initiation de Lucius, à Rome, qui est présenté comme assez distinct du premier à Cenchrées, est évidemment lié à Osiris. Là on trouve la constatation explicite que Lucius n'était pas encore initié dans les mystères d'Osiris (27,2)! Finalement, l'hiérophanie matinale de Lucius est sans aucun doute à comprendre comme une apparition de Rê — ou plutôt, plus précisément, de Rê-Harakhti ou d'Horus-l'Enfant (Harpocrate) comme Rê. Dans un hymne du temple ptolémaïque d'Isis à Assouan on lit: «Tu(= Isis) te réjouis de ton fils Horus, l'unique, quand il ouvre son œil dans le ciel; sa face illumine la terre à l'aube, quand il a placé son œil comme le soleil. Il est Rê»[54]. Ce passage, ne donne-t-il pas une bonne illustration aussi des relations tendres entre la déesse et son myste — à noter le parallélisme chez Apulée entre l'image de la déesse et Lucius comme image de Rê (24,2 *ante deae simulacrum* et 24,4 *in vicem simulacri constituto*)? L'hymne voit les liens intimes du coté de la déesse, tandis qu'Apulée souligne la tendresse et l'amour de Lucius devant l'image divine (24,5 *inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar*)[55]. On reconnaît volontiers ici la continuation naturelle des expériences faites pendant l'initiation dont l'intimité est accentuée par les mots *coram* et *de proxumo* du synthema. Dans son action de grâces, où Lucius s'adresse à Isis comme à «la salvatrice permanente du genre humain» (25,1), il loue et sa douce affection de mère et sa toute-puissance: les dieux supérieurs et inférieurs qu'a adoré Lucius selon le synthema, sont les adorateurs d'Isis; c'est elle qui illumine le soleil, elle foule à ses pieds le Tartare etc. Ici on trouve les phrases: «les dieux se réjouissent de toi, les éléments te servent» (25,3 *tibi....gaudent numina, serviunt elementa*). Un passage d'un autre hymne du même temple d'Isis nous semble donner le même message mais dans un langage mythique qui est pour nous bien connu: «On t'adore dans la barque solaire nocturne, on jubile devant toi dans la barque solaire diurne.... Rê désire que tu sois dans sa barque pour chasser le serpent Apophis par moyen de ta magie»[56]. Tout comme le destin de Rê et du circuit cosmique est ici dépendant de l'action d'Isis, ainsi la vie de Lucius, sur la terre et dans l'Au-Delà, est entre les mains de la déesse. Son apparition comme Rê, coordonnée avec le lever du soleil, a du être temporaire, mais son caractère de Ba reste et constitue une garantie de pouvoir se transformer et se transporter comme Rê et, par conséquence, ce caractère lui permet d'accompagner Rê *per omnia elementa*. Un texte d'un cercueil au Caire nous informe d'une manière très instructive comment la vie de celui qui participe au circuit est entretenue et rajeunie: «Rê: il te donne de la lumière, ses rayons abondent dans ton œil. Chou: il te donne une brise douce, le souffle de vie au nez. Geb: il te donne tout ce qui croît sur lui pour que tu en vives. Osiris: il te donne le Nil pour que tu vives et rajeunisses»[57]. Le lecteur peut facilement reconnaître dans ce texte le modèle du circuit solaire divisé en quatre que montre notre figure 3.

Or, on peut ajouter encore une dimension pour souligner l'importance du motif du voyage solaire pour Apulée. Toute la structure du Livre d'Isis nous semble préparer le lecteur attentif pour la compréhension du synthema et de l'expérience fondamentale de l'acte de l'initiation que nous avons recommandée.

Le livre commence par une révélation nocturne, ce qui peut indiquer que l'événement décisif, l'acte de l'initiation, se passera aussi pendant la nuit. Dans la prière de Lucius qui suit nous trouvons une invocation de *Regina Cœli* sous quatre noms de déesses — est-ce une interprétation trop hardie de la prendre pour une petite indication de la division en quatre du circuit céleste correspondante aux quatre éléments du voyage du myste? Quoi qu'il en soit, nous constatons que dans l'auto-présentation de la déesse (chap. 5) il y a exactement douze nations ou groupes qui sont mentionnés comme étant ses adorateurs, dont les Égyptiens forment le point culminant — ou même, si l'on préfère une variante textuelle qui présente encore une nation[58], se placent, comme numéro treize et comme son peuple élu, hors de la série.

En outre, il faut noter que le jour naissant de la nuit révélatrice est le jour sacré pour inaugurer la navigation (5,5), — ce qui peut être une indication du grand rôle que jouera plus tard la navigation des barques solaires. À la navigation ordinaire et à la métamorphose publique (de l'âne en homme), qui sont toutes les deux des manifestations diurnes, correspondront la navigation du salut et la métamorphose secrète de l'initiation nocturne. Aussi la procession impressionnante qui se développe dans un ordre bien réglé, marque-t-elle le mouvement divin d'une manière qui peut rappeller le voyage du soleil. Ici aussi, je crois reconnaître une structure de douze qualifiée — le numéro douze de la série commencée se développe en une nouvelle série de douze. Soit la douzaine de groupes d'adorateurs d'Isis, qui peut annoncer par ses invocations différentes 12 formes fondamentales de la déesse, soit la structure de douzaine de la procession divine, qui indique les catégories diverses des compagnons et des serviteurs de la déesse, ont, selon moi, la fonction de préparer ce que représenteront plus tard les 12 *stolae* de Lucius, ses 12 formes correspondant au passage à travers les 12 + 12 régions de la terre et du ciel.

À la différence des chemins errants de Lucius-l'âne — qui sont comparables aux chemins sinueux de la carte du Livre des Deux Chemins — le Livre d'Isis nous présente, sur des plans divers, le mouvement bien réglé, le voyage dans la compagnie de la déesse qui cause une véritable auto-intégration du myste (cf. les paroles expressives de Lucius 2,4: «*redde me meo Lucio!*»). Dans ce contexte il faut noter la prédilection d'Apulée pour l'emploi du mot *initiare* (17,1; 19,2; 21,1,3; 26,5). On se demande si le sens d'*inire* est compris dans l'usage d'*initiare*. Comme nous l'avons appris, l'acte de l'initiation constitue un *inire* véritable, qui se continue sans cesse, quand on est membre de l'équipe des barques solaires. En tout cas, on peut constater que les mouvements et les changements dominent le Livre d'Isis et qu'ils sont liés les uns aux autres. Or, les changements s'approfondissent et deviennent des métamorphoses. Ainsi, on comprend bien qu'Apulée a choisi comme titre de toute son œuvre géniale précisément «Les Métamorphoses».

Epilegomena

Cette partie finale a deux fonctions. D'abord, je veux souligner brièvement les conditions favorables à la survivance des traditions égyptiennes, selon les modalités qui nous ont occupé ci-dessus. Ensuite, l'interprétation d'un mot problématique dans la perspective hellénistique-alexandrine convient à compléter l'arrière-plan massif égyptien de l'initiation de Lucius que nous venons de présenter.

Après la présentation de la documentation égyptienne le lecteur posera peut-être la question: Est-ce qu'il a été possible de conserver des conceptions égyptiennes plus ou moins intactes dans le monde assez syncrétiste de l'hellénisme? Peut-on défendre, en historien consciencieux, la possibilité de la survivance des idées et des expériences particulières à une civilisation tellement spéciale hors du domaine proprement égyptien? Enfin, Cenchrées n'est pas Héliopolis et Rome n'est pas identique à Memphis. Pour ma part, je suis prêt à répondre par l'affirmative aux deux questions en me référant tout brièvement aux facteurs suivants:

a) Le prestige égyptien dans l'antiquité était exceptionnel quant aux questions religieuses en général et particulièrement pour ce qui concerne sa connaissance extraordinaire de l'Au-Delà et ses rites funéraires fondés sur cette base. «Le Mirage Égyptien»[59] a exercé un attrait énorme chez les peuples méditerranéens, qui ont souvent pris ses expressions extérieures (les pyramides etc.) comme des indications d'une culture religieuse des plus profondes qui avait réussi à établir des contacts uniques avec les pouvoirs de l'Au-Delà. L'égyptophilie des philosophes et des historiens, ainsi que — vu plus profondément — l'égyptophobie de quelques politiciens soulignent aussi la position extraordinaire de l'Égypte. À une sorte de propagande ambitieuse de certains prêtres égyptiens a répondu ce que Siegfried Morenz a désigné — dans une perspective spéciale qui est aussi la nôtre — comme une «Isis-Sehnsucht» remarquable[60]. Dans l'atmosphère de concurrence entre les religions orientales les mystères d'Isis avaient le privilège de se présenter comme l'expression de la sagesse primordiale et de la religion la plus archaïque[61], conservée par une civilisation d'une continuité et d'une cohérence étonnantes pendant des milliers d'années. Tout cela a contribué effectivement à donner à l'héritage égyptien un caractère extrêment durable.

b) La situation ésotérique et mystérieuse, marquée par des traditions secrètes, transmises dans les formes bien gardées d'une catéchisation prolongée, constitue la meilleure condition pour la conservation des traditions authentiques. Voici exactement les conditions du synthema que nous avons étudié. Ce synthema est transmis au centre de la communauté religieuse à la responsabilité d'un mystagogue qu'a élu la déesse elle-même. Il est évident que les cérémonies de la religiosité isiaque officielle sont plutôt sujettes aux influences d'autres cultes à la différence du culte ésotérique, dont l'attitude naturelle est exclusive.

c) D'ailleurs, il y a, dans ce cas, des moyens concrets qui peuvent faciliter la transmission des conceptions égyptiennes assez particulières, à savoir la documentation iconographique. Des papyrus illustrés, qui combinent le message textuel et iconographique d'une manière excellente, constituent une spécialité égyptienne très admirée. Pour la transplantation pratique des conceptions complexes on chercherait en vain un instrument plus efficace et plus maniable.

Or, dans la sphère extérieure de la religiosité isiaque, qui s'ouvre à tout le monde, il est plus naturel d'attendre des indications d'une attitude inclusive et ouverte qui favorise un développement du culte. Nous voulons, finalement, illustrer, dans un détail, ce qui peut être un tel développement. Dans le récit qui décrit la préparation de Lucius pour sa manifestation devant le peuple apparaît, à coté des 12 *stolae*, aussi une *Olympiaca stola* (*hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant* 24,3). Cette désignation remarquable, dont le caractère sacré est souligné par le contexte, n'a pas été expliquée jusqu'ici d'une manière satisfaisante. Des propos d'émendation — p. ex. *Osiriacam* (par Kaibel) — signalent l'irritation de quelques chercheurs. D'autres passent sous silence cette désignation. Une vague association de la phrase à l'Olympe semble être l'interprétation ordinaire. Pour ma part, je l'ai interprétée autrefois à la lumière d'un passage pythagoricien qui appelle Ὄλυμπος la sphère du ciel la plus haute[62]. Or, de telles interprétations sont non seulement d'un caractère vague gênant mais aussi formellement rejetables, puisque la désignation devrait être, dans ce cas, *stola Olympica*, pas *stola Olympiaca*! L'adjectif *olympiacus* se refère normalement aux olympiades, sens qui est, dans notre contexte, extrêmement improbable.

Dans ces conditions je veux proposer une autre dérivation de l'adjectif, à savoir du nom Olympias, la mère renommée d'Alexandre. À

Milan, il y a un papyrus fragmentaire[63] qui traite de la consécration (fictive) du fameux temple de Serapis à Alexandrie par Alexandre lui-même. Selon une reconstruction du texte assez probable, les vêtements sacrés pour la statue de culte sont tissés par Olympias elle-même. Ce passage nous aide à comprendre la désignation *Olympiaca stola*. Il semble que l'initiation royale — ou l'intronisation du roi — et la consécration du temple aient coincidé, chose qui convient excellement à l'idéologie égyptienne. Olympias a évidemment joué le role d'Isis, la mère royale de préférence, dont la fonction concrète a été, entre autres choses, de créer les vêtements de fête pour le dieu et le roi. Selon une conception conventionnelle ce sont les vêtements qui font l'homme, de sorte que l'acte de revêtir représente un acte de régénération. Or, la déesse Isis est identifiée assez souvent à Taït, la Déesse Tisseuse (Pyr. 741 et Amdouat I, p. 103 ed. Hornung)[64]. Il faut aussi rappeler le fait qu'Olympias joue un rôle typiquement égyptien dans la legende «La Fraude de Nectanébo» qui veut présenter Alexandre comme le fruit de l'union entre le Pharaon Nectanébo et Olympias[65].

Si l'on aura accepté cette interprétation, on trouvera dans la désignation *Olympiaca stola* le signe d'un développement de l'idéologie royale à Alexandrie qui aura servi à autoriser la dynastie ptolémaïque sur le trône pharaonique. Mais il faut aussi remarquer la «démocratisation» du rite royal dans les mystères isiaques. On peut constater que ce procédé de «démocratisation» est bien documenté dans l'ancienne Égypte, où les collections de textes exclusivement royaux, tels les Textes des Pyramides et, plus récemment, le Livre d'Amdouat etc., sont plus tard employées aussi par des hommes privés. C'est exactement dans cette évolution que nous aimerions à voir la genèse des mystères égyptiens qui sont les précurseurs des mystères isiaques de l'époque hellénistique. Mais voilà déjà une autre étude....

NOTES

[1] Ce terme conventionnel qui est employé régulièrement dans notre article sera discuté quand nous traiterons la fonction de cette formule-ci.

[2] Dans nos références aux passages des «Métamorphoses» le chiffre romain désigne le livre (I-XI) et les deux nombres suivants désignent le chapitre et la section respectivement selon l'édition de R. Helm, Apuleius. Metamorphosen oder Der goldene Esel. 3ième édition, Darmstadt 1957. Si le chiffre romain manque, la référence s'applique au «Livre d'Isis» (XI).

[3] Pour économiser je me contente ici — et plusieurs fois dans la suite — de me référer au traitement du sujet par J. G. Griffiths dans son excellent commentaire du «Livre d'Isis», édité en 1975, «Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses, Book

XI)», pp. 1ss. — L'essai de K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tübingen, 1927, pp. 51ss. — non cité par Griffiths, ibd. — de prouver une dépendance d'Apulée d'une source antérieure aussi pour le dernier livre ne me persuade pas.

[4] Voir par exemple A. Scobie, «The Confirmation of the Unbelievable in Apuleius' Metamorphoses» dans son livre «More Essays on the Ancient Romance and its Heritage», Meisenheim am Glan, 1973, pp. 35 ss (particulièrement p. 46).

[5] *Quaeres forsitan satis anxie, studiose lector, quid deinde dictum, quid factum; dicerem, si dicerem liceret, cognosceres, si liceret audire. sed parem noxam contraherent et aures et linguae illae temerariae curiositatis. nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore diutino cruciabo. igitur vide, sed crede, quae vera sunt....* (Ici est donné le synthema.) *ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est.*

[6] Voir M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius and verwandte Initiationsriten, Heidelberg, 1917, p. 41; W. D. Berner, Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum. (Diss.), Göttingen, 1972, pp. 99 ss., suit l'interprétation de Dibelius. Griffiths, op. cit., pp. 294 ss., la réfute après une discussion des diverses alternatives.

[7] W. Wittmann, Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des 2.Jahrhunderts (Diss.), Berlin-Stuttgart, 1938, p. 113 («Ein *sacramenti signum*, das ausdrücklich für die Mission bestimmt ist».).

[8] Cf. aussi IV Esd. VIII, 1-3; IX, 15; Apoc.Bar. XLIV, 12 ss.

[9] Voir Griffiths, op. cit., pp. 294 ss., où les différences sont bien soulignées. Cf. aussi H. D. Betz, «Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus» dans History of Religions 19, 1980, pp. 287-295.

[10] Il est assez possible que la figure de chiasme ici, comme aussi la figure de *traiectio* dans *omnia vectus elementa*, est à attribuer au styliste Apulée.

[11] Pour l'identification des deux barques et les données iconographiques voir M. Chatelet, «Le rôle des deux barques solaires» dans le Bulletin de l'Institut Français Oriental au Caire 15, 1918, pp. 139-152; E. Thomas, «Solar Barks Prow to Prow» dans Journal of Egyptian Archaeology 42, 1956, pp. 65-79.

[12] Voir J. Bergman, Ich bin Isis (Diss.), Uppsala, 1968, pp. 198 ss. et idem, «Zum »Mythus vom Staat« im Alten Ägypten» dans The Myth of the State, ed. H. Biezais, Stockholm, 1972, pp. 80-102.

[13] On peut noter que les noms égyptiens des deux barques se retrouvent dans un passage d'un papyrus magique grec mal compris, comme je veux le montrer dans ma contribution à la Festschrift pour Jan Zandee (à paraître chez E. J. Brill en 1981). Le passage est K. Preisendantz, Papyri Graecae Magicae II, p. 23 (VII, 1. 518): σκιαθι και μαντω.

[14] Voir E. Hornung, Das Amduat, II, Wiesbaden 1962, pp. 123-124 et les représentations Idem, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt, 1971, Taf. V (à la fin du livre) et G. Englund, AKH — une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique (Diss.), Uppsala, 1978, p. 210, Fig. 2.

[15] Mon étude «DECEM ILLIS DIEBUS. Zum Sinn der Enthaltsamkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius» dans Ex Orbe Religionum (Festschrift pour G. Widengren), I, Leyde, 1972, pp. 332-346, traite ce thème essentiel et en tire les conséquences pour une compréhension plus profonde des périodes préparatoires qui précèdent les trois actes d'initiations de Lucius.

[16] Voir Fig. 90 chez O. Keel, Die Welt des altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, 2ième édition, Zürich 1972.

[17] Cette tradition, publiée pour la première fois en 1903 par Schack-Schnackenberg sous le titre de «Das Zweiwegebuch», a été étudiée par L. H. Lesko, The Book of Two Ways (Diss.), Berkeley, 1972. Il donne les références aux études antérieures (p. 8, note 9). — L'abbréviation C. T. dans notre texte réfère à l'édition des textes des cercueils par A. de Buck.

[18] Rosetau, nom de la nécropole Memphite, est peut-être employé ici dans un sens plus vaste.

[19] Dans mon étude «Zum Zweiwegemotiv. Religionsgeschichtliche und exegetische Bemerkungen» dans Svensk Exegetisk Årsbok, 41-42, 1976-1977, pp. 27-50, qui traite une série d'exemples de ce motif comme un choix entre deux alternatives, j'ai souligné l'unicité de l'emploi égyptien (pp. 51 ss.).

[20] Douat est la désignation conventionnelle pour l'Au-Delà, dont la localisation au début n'est pas claire mais qui tend plus tard à être identifié aux Enfers («Unterwelt»).

[21] Une indication du fait que l'ordre n'est pas le normal se laisse voir dans la traduction du synthema par R. Helms, où nous lisons: «den Göttern droben und drunten bin ich von Angesicht zu Angesicht genaht» (op. cit., p. 347). Cette traduction fausse est reprise par Berner (op. cit., p. 99)!

[22] Pour d'autres exemples voir B. L. Goff, Symbols of Ancient Egypt in the Late Period (Twenty-first Dynasty), New York, 1980, Fig. 122, 130, 141.

[23] J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, Berlin, 1969, pp. 333 ss.

[24] J. Assmann, Der König als Sonnenpriester, Glückstadt, 1970, pp. 53 ss; cf. aussi p. 33, note 8.

[25] Voir, de plus, Bergman, Ich bin Isis, pp. 75 ss. et 236 (Roch.Edf. I, p. 297).

[26] Voir J. Assmann, «Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines 'Höchsten Wesens'» dans W. Westendorf (éd.), Aspekte der spät ägyptischen Religion, Wiesbaden, 1979, pp. 8 ss, et particulièrement les références p. 11, note 20.

[27] La meilleure introduction à cette littérature est donnée par E. Hornung, Die ägyptischen Unterweltsbücher, (Artemis Verlag), Zürich-München, 1972. Voir aussi H. Brunner, «Die Unterweltsbücher in den ägyptischen Königsgräbern» dans G. Stephensen (éd.), Leben und Tod in den Religionen. Symbolen und Wirklichkeit, Darmstadt 1980, pp. 215-228. P. Barguet a publié une série d'articles dans la Revue d'Egyptologie, où il essaye de profiler les fonctions distinctes de culte pour chaque livre: 21, 1969, pp. 7-17 («Essai d'interprétation du Livre des Deux Chemins»); 24, 1972, pp. 7-11 («L'Am-Douat et les funérailles royales»); 27, 1975, pp. 30-36 («Le Livre des Portes et la transmission du pouvoir royal»); 28, 1976, pp. 25-37 («Le Livre des Cavernes et la reconstitution du corps divin»). — Griffiths, op. cit., pp. 297 discute des emplois divers de ces matériaux pour illuminer l'initiation de Lucius.

[28] Voir notre note 24.

[29] E. Hornung, Das Amduat, I, Wiesbaden, 1963, p. 105, 11.1 et 3; cf. 112, 1.1, 119, 1.5 etc.

[30] Voir Assmann, Sonnenpriester, p. 28.

[31] Cf. Griffiths, op. cit., p. 305.

[32] M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, II, 2ième éd., Munich, 1961, p. 635, note 1 veut voir ici une influence des mystères grecs et nie même le caractère égyptien de ce phénomène!

[33] P. Louvre 3292, cité par Assmann, Liturgische Lieder, p. 336.

[34] Cf. Griffiths, op. cit., pp. 306-308.

[35] Voir l'édition d'A. Piankoff, Le Livre du Jour et de la Nuit, Le Caire, 1942, pp. XXII, pour un commentaire des deux représentations de notre Fig. 6.

[36] Voir le premier des articles par Barguet mentionnés dans notre note 27.

[37] J. Assmann a traité ce thème au Colloque sur l'Apocalyptique à Upsal en 1979 dans sa conférence «Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», qui sera publiée dans les actes du colloque en 1981.

[38] Ph. Derchain, Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), Rituel pour la conservation de la vie en Égypte, Bruxelles, 1965, p. 28.

[39] Voir son article «Gefährdungsbewusstsein» dans W. Helck-E. Otto (éd.) Lexikon der Ägyptologie, II, 1976, col. 479-483.

[40] Voir E. Hornung, «Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Altägyptens» dans Studium Generale 18, 1965, pp. 72-83.

[41] Voir Englund, op. cit. pp. 17-18.

[42] Ainsi E. M. Wolf-Brinkmann, Versuch einer Deutung des Begriffes »b3« anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches (Diss), Freiburg i. Br., 1968, pp. 7 ss.

[43] Voir mon article sur le «Mythus vom Staat», cité dans notre note 12.

[44] Voir op. cit., pp. 46-47.

[45] Voir op. cit., pp. 53 ss.

[46] Pour le rôle de la magie en Égypte cf. S. Morenz, Gott und Mensch im Alten Ägypten, Heidelberg, 1964, pp. 140 ss.

[47] Pour le développement de cette idée voir J. Yoyotte, «Le Jugement des Morts dans l'ancienne Égypte» dans Le Jugement des Morts (Sources Orientales 4), Paris, 1961, pp. 17 ss.

[48] M. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zur Ende des Neuen Reiches (Diss.), Berlin, 1968, p. 21 traduit «ist wirklich» au lieu de «en Mâat», puisque le déterminatif de Mâat manque. À mon avis «en Mâat» constitue la traduction préférable.

[49] Cette déesse est normalement prise comme une forme spéciale d'Hathor.

[50] Voir Hornung, Unterweltsbücher, pp. 306-308.

[51] Pour «Isis et le destin» voir mon article «I Overcome Fate, Fate Harkens to Me» dans H. Ringgren (éd.), Fatalistic Beliefs, Stockholm 1967, pp. 35-51 et J. Quaegebeur, Le Dieu Egyptien de SHAÏ dans la religion et l'onomastique, Louvain, 1975, pp. 85-88.

[52] R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, 3ième éd., Stuttgart, 1922, p. 228.

[53] Op. cit., p. 49.

[54] E. Bresciani, Assuan, Pisa, 1978, Texte B. 13, pp. 62-63.

[55] Cf. A.-J. Festugière, Personal Religion Among the Greeks, Berkeley, 1954, pp. 80-84 et Griffiths, op. cit., pp. 319-320.

[56] Op. cit., Texte B. 15, pp. 66-67.

[57] Cercueil au Caire CG 29310, cité dans J. Assmann, Das Grab des Basa (Nr. 389) in der thebanischen Nekropole, Mainz am Rhein, 1973, p. 73.

[58] Cf. Griffiths, op. cit., pp. 74, 154-155.

[59] Cf. la dissertation de Chr. Froidefond, Le Mirage Égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote, Paris, 1970.

[60] Voir S. Morenz, «Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission» dans Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 39, (1961) 1962, pp. 432-436.

[61] Cf. J. Bergman, «Zum 'Mythus von der Nation' in den sog. hellenistischen Mysterienreligionen» dans Temenos 8, 1972, pp. 7-28, particulièrement pp. 15 ss.

[62] «DECEM ILLIS DIEBUS. Zum Sinn der Enthaltsamkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius» dans Ex Orbe Religionum (Festschrift G. Widengren), I, Leiden, 1972, p. 344. Reitzenstein (op. cit., p. 229) traduit simplement «Himmelskleid».

[63] Le papyrus est publié en 1937 par A. Vogliano dans Papiri della Regia Università di Milano I, 184, numéro 21. Voir R. Merkelbach, «Alexander im Sarapeum» dans Archiv für Papyrusforschung 17, 1960, pp. 108-109.

[64] Cf. Münster, op. cit., pp. 149-150.

[65] Voir par exemple E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 2ième éd., Düsseldorf-Cologne, 1965, pp. 157-163 et 292-293.

RÉFÉRENCES POUR LES ILLUSTRATIONS

Fig. 1: Cercueil au Caire CGC 28083. L'esquisse est faite pour l'édition d'A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts, Vol. VII, Chicago, 1961, Pl. 1. Photo et esquisse se retrouvent dans A. Piankoff, The Wandering of the Soul, Princeton, 1974, Pl. 2 et 3. Reprinted by permission of the Princeton University Press.
Fig. 2: O. Keel, op. cit., p. 29, Fig. 32 présente cette esquisse et p. 360 en donne les références.
Fig. 3: Le modèle est établi par l'auteur.
Fig. 4-6: Voir Piankoff, op. cit., Pl. 41, 33 et 40. Les scènes se retrouvent dans les papyrus suivants: 10.010 du British Museum (fig. 4), 10.478 du British Museum (fig. 5) et 35.9.19 du Metropolitan Museum (fig. 6).
Fig. 7a-b: Les deux versions du livre sont reproduites dans A. Piankoff, Le Livre du Jour et de la Nuit, Le Caire, 1942, pp. X-XI. Fig. 7a se trouve dans la Salle du Sarcophage et fig. 7b dans les corridors de la tombe.
Fig. 8: Cercueil de Leyde M 13. La reproduction simplifiée est déssinée par Britta Eriksson, de l'Institut d'Égyptologie de l'Université d'Upsal. Je la remercie de son assistance qualifiée.

DISCUSSIONE

CULIANU: J'aimerais savoir comment êtes-vous arrivé des «deux chemins» au diagramme des quatre directions cardinales.

BERGMAN: Votre question est importante et bien motivée. Le titre «Le Livre des Deux Chemins» est bien établi dans l'égyptologie à cause du contenu bien profilé de cette tradition assez fixe — même si l'on ne trouve pas de titre analogue dans les textes égyptiens. Cependant, personne n'a proposé «Le Livre des Quatre Chemins» comme titre pour une tradition écrite spéciale de l'ancienne Egypte. Et je ne veux pas le faire non plus.
Néanmoins, il y a divers matériaux qui se laissent bien comprendre, selon mon avis, sous l'aspect de quatre chemins, dont chacun peut être lié à un élément particulier. Ici je dois me contenter d'indiquer quelques traces d'une telle idéologie dont j'ai supposé l'existence.

a) En général, il y a une tendance à retravailler et à élargir les traditions antérieures du type du «Livre des Deux Chemins» à l'époque du Nouvel Empire. L'Amdouat et d'autres livres de l'Au-Delà qui couvrent les parois des grands tombeaux royaux en témoignent. L'intérêt pour la cosmographie totale et tout particulièrement pour celle de l'Au-Delà semble être énorme. Dans ce cadre de développement une évolution de deux chemins à quatre serait assez naturelle.

b) La documentation textuelle et iconographique fait apparaître une certaine ambivalence quant aux points qui marquent les changements entre les deux barques solaires. Normalement on place ces passages à l'ouest et à l'est, ce qui explique bien les désignations de «barque nocturne» et «barque diurne». Mais il y a aussi des indices d'un autre partage du voyage solaire, à savoir une tradition qui présuppose minuit et midi comme étant les points marquant les changements les plus fondamentaux. Si l'on accepte toutes les deux traditions, procédé qui s'accorde excellemment avec l'attitude «complémentaire» des égyptiens, ce qui en résulte est bien une division quaternaire.

c) Cette série de quatre éléments se laisse combiner assez bien avec une autre série quaternaire d'une grande importance, à savoir les quatre dieux mâles qui introduisent, selon la doctrine classique d'Héliopolis, la dynastie divine. Qu'il ne s'agit pas seulement d'une occurrence fortuite est indiqué, selon moi, par la position de Rê-Harachte/Horus comme cinquième membre de cette série — et comme une figure sommaire —, ce qui s'accorde admirablement avec l'expérience de Lucius chez Apulée: le résultat de son voyage de salut est bien que le myste apparaît comme un Rê-Harachte (*ad instar solis* Mét. XI, 24,4).

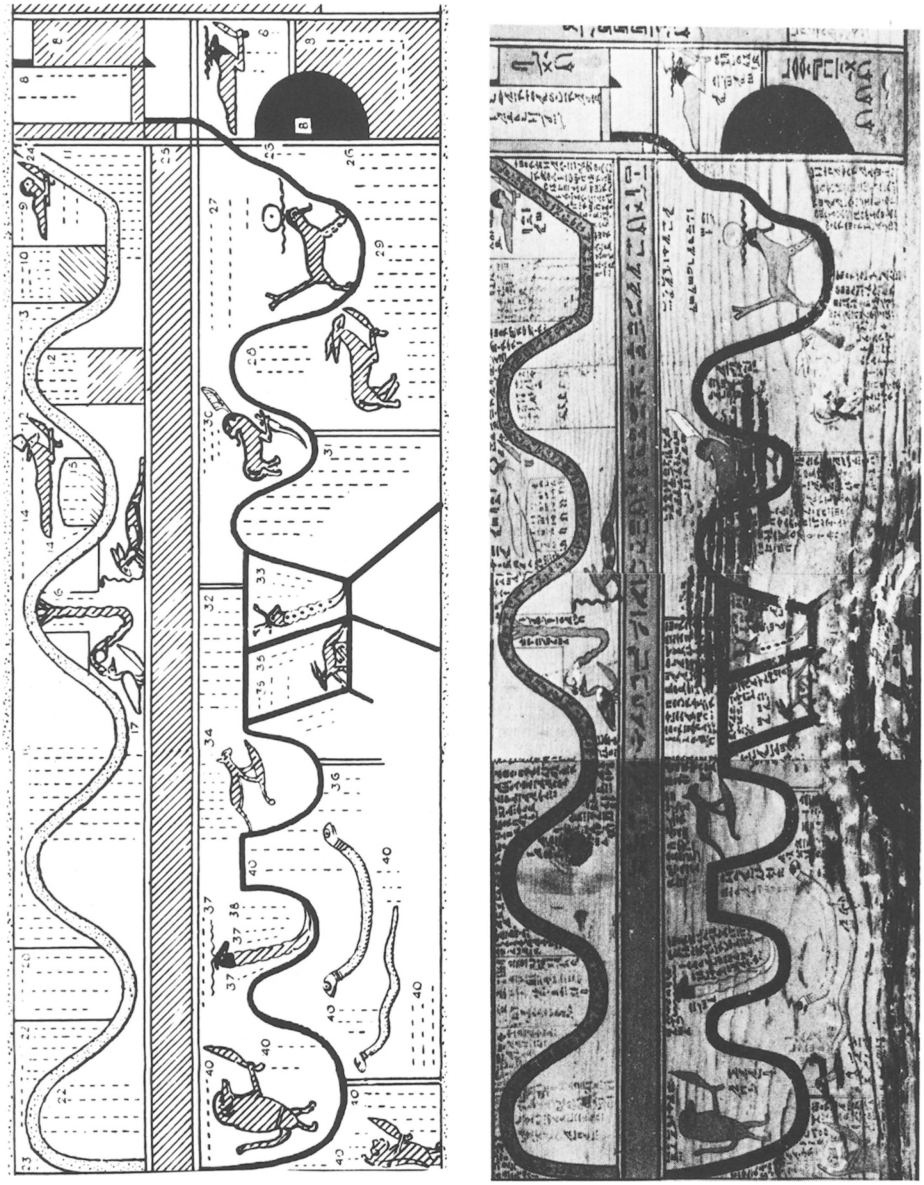

8
9
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
40

Fig. 1. VECTUS PER ELEMENTA. Le Livre des Deux Chemins dans un cercueil au Caire.

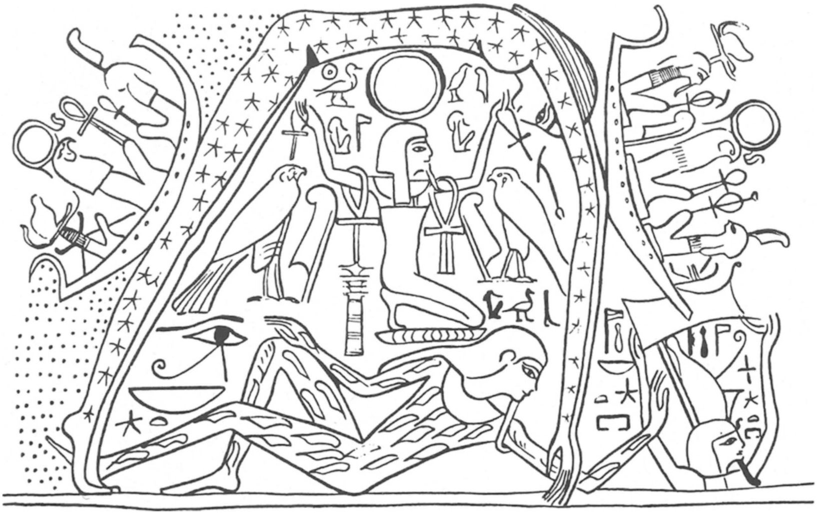


Fig. 2. Scène cosmogonique-cosmologique avec les deux barques solaires dans un papyrus du Louvre

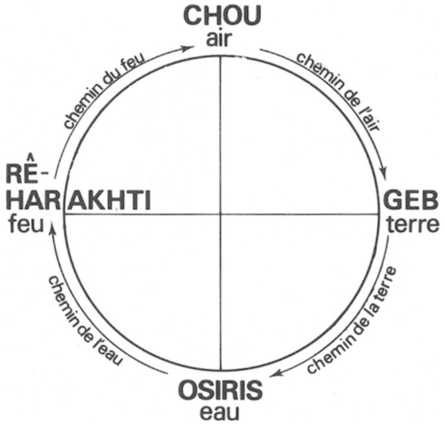

CHOU
air
chemin du feu
chemin de l'air
RÊ-
HARAKHTI
feu
GEB
terre
chemin de l'eau
chemin de la terre
OSIRIS
eau

Fig. 3. PER OMNIA VECTUS ELEMENTA. Modèle des quatre chemins divins «élémentaires» qui constituent le circuit du soleil

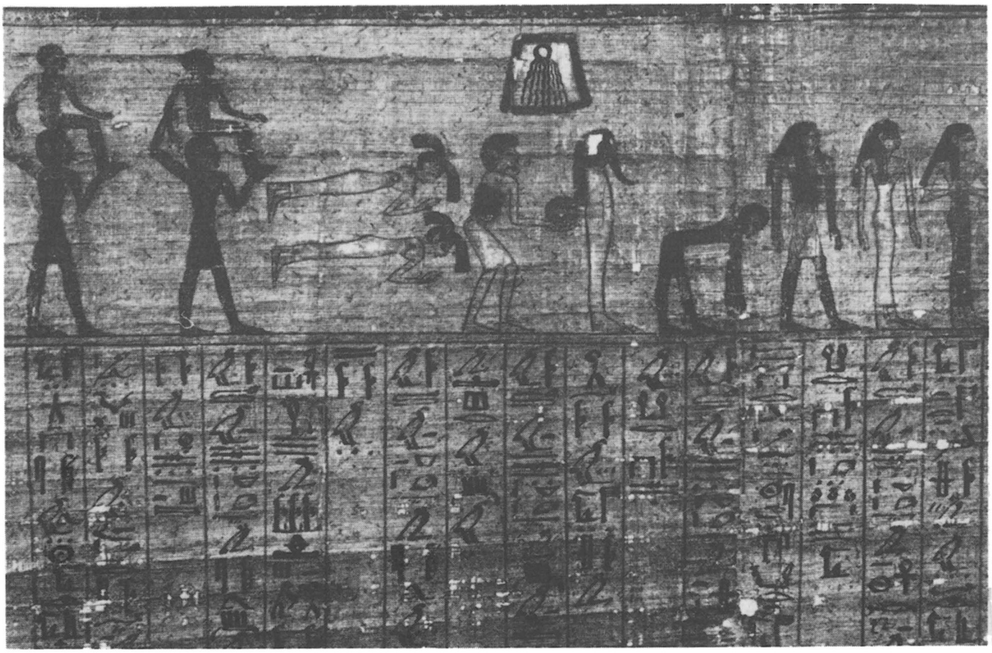


Fig. 4. VIDI SOLEM. Le Livre des Cavernes d'un papyrus du British Museum: Rê Illumine le 8ème caverne

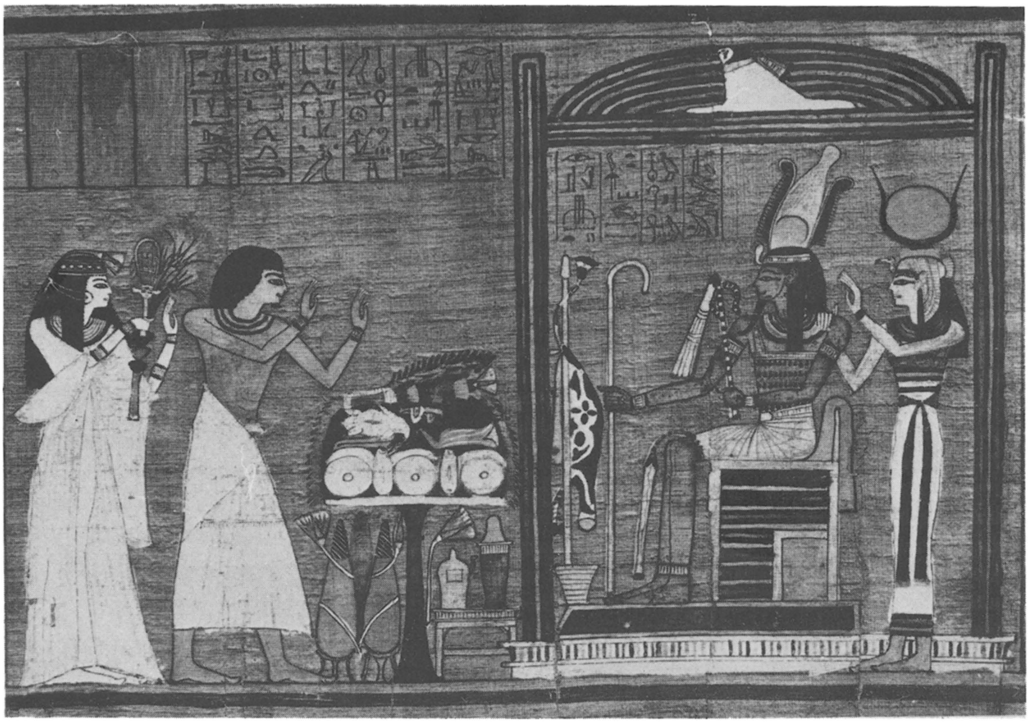


Fig. 5. DEOS INFEROS... ACCESSI CORAM. Le Livre des Cavernes d'un papyrus du British Museum: Scène d'adoration d'Osiris et d'Isis

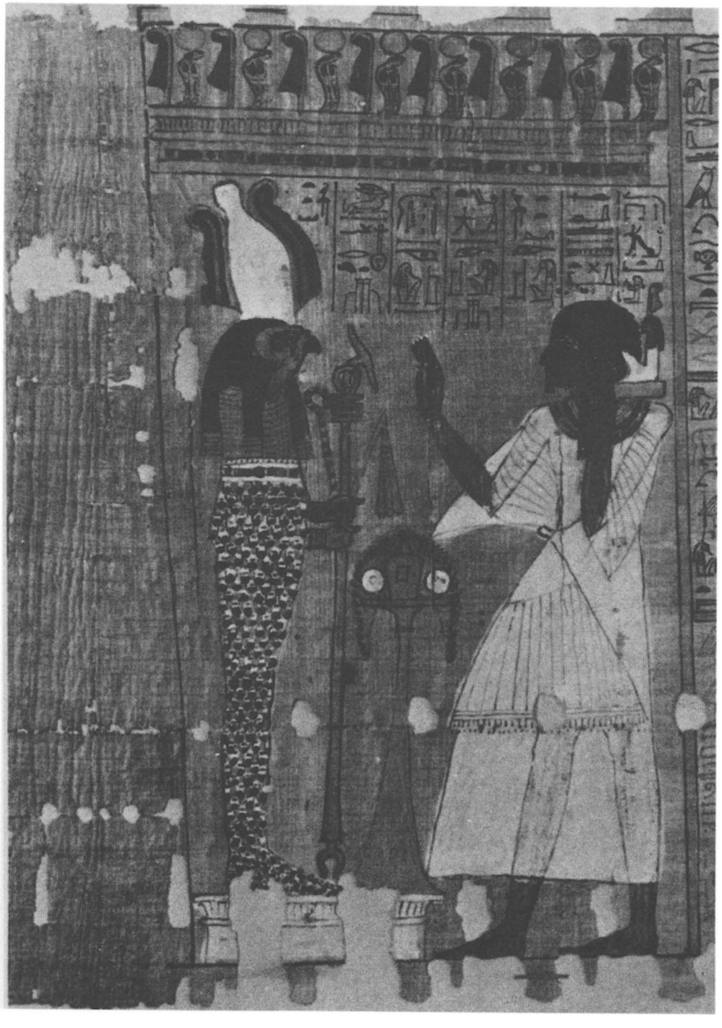


Fig. 6. DEOS INFEROS ET DEOS SUPEROS...ADORAVI DE PROXUMO. Le Livre des Cavernes d'un papyrus du Metropolitan Museum: Scène intime d'adoration d'Osiris à la tête de faucon

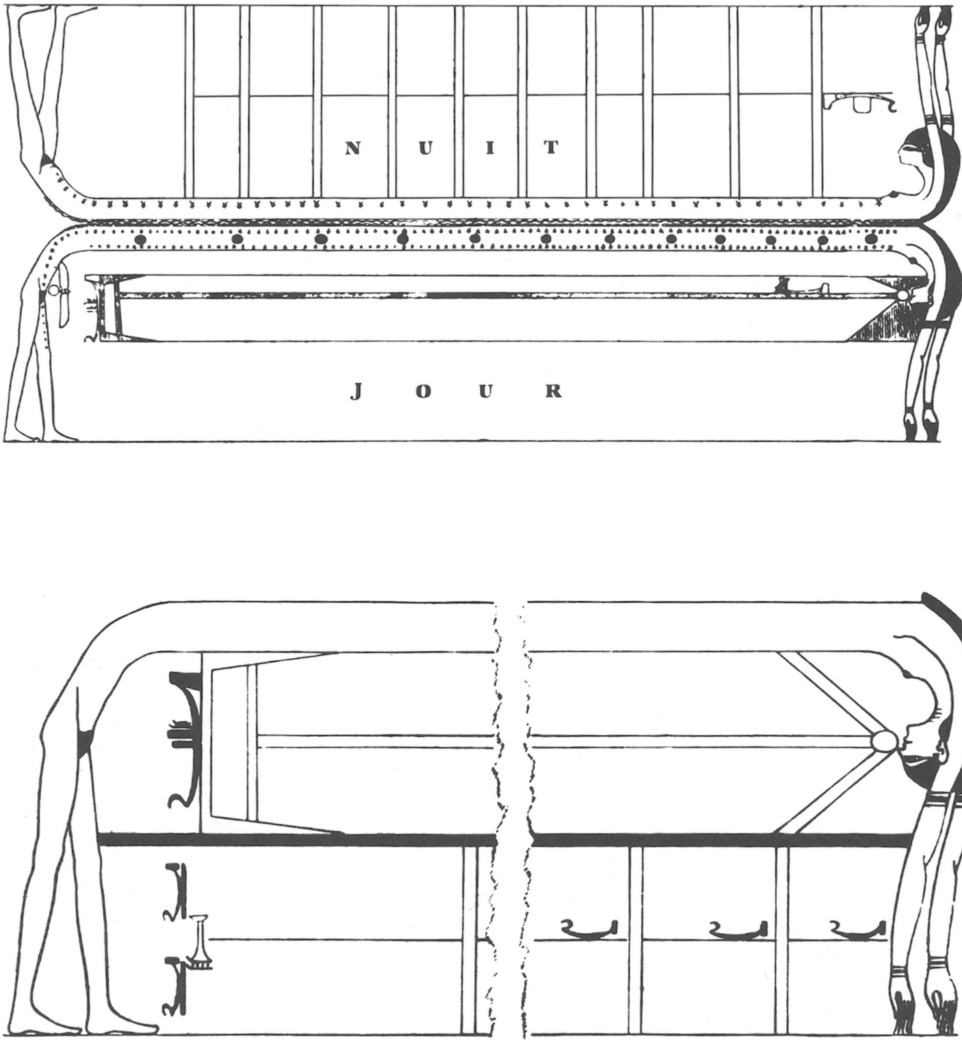


Fig. 7a-b. DEOS INFEROS ET DEOS SUPEROS. Deux versions du Livre du Jour et de la Nuit dans la tombe de Ramsès VI

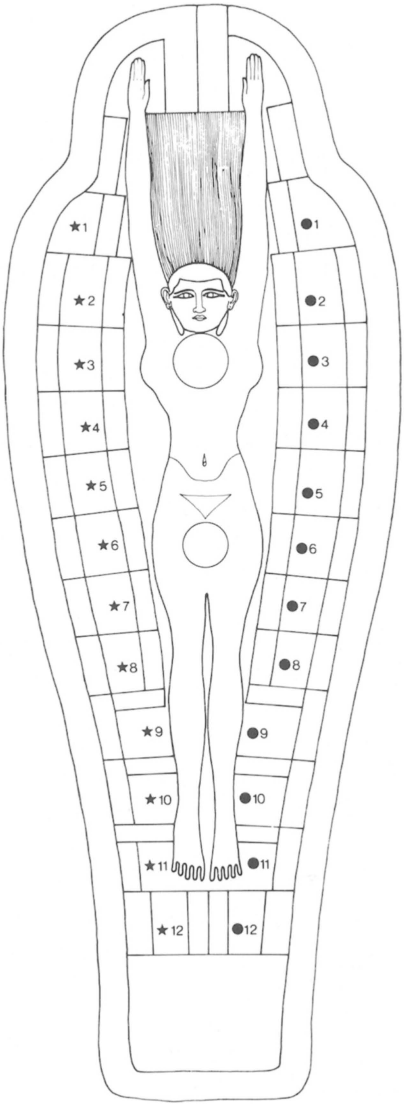

★1
★2
★3
★4
★5
★6
★7
★8
★9
★10
★11
★12
●1
●2
●3
●4
●5
●6
●7
●8
●9
●10
●11
●12

Fig. 8. Nout entourée par les heures nocturnes (à gauche) et les heures diurnes (à droite) dans un cercueil de Leyde

HAN J. W. DRIJVERS

AFTER LIFE AND FUNERARY SYMBOLISM IN PALMYRENE RELIGION

In F. Cumont's view the contribution of Syria and its cults to concepts of salvation current in the Roman Empire was quite substantial. Syrian merchants, soldiers and slaves brought their religious ideas with them to the West, built sanctuaries, worshipped their Syrian deities and spread the doctrine of salvation that was inherent in these cults all over the Empire. The nucleus of that doctrine was the concept of the after-life of the human soul, symbolised by the eagle, the bird of the Sun. The soul is a part of the Sun, to which it returns and then gains its final victory, is crowned by the eagle and enjoys eternal rest. This concept of after-life was introduced by the Syrian cults and the Chaldean doctrines held and taught by the Syrian clergy. It was not due to the often bizarre and ecstatic religious practice of common folk, but rather to the influence of learned Syrian priests, who taught the traditional and highly esteemed Babylonian astrological doctrines, of which the fate of the soul was an essential element. Although in the first instance the Roman élite was attracted by their teaching, to such an extent that the apotheosis of the emperor found its origin in these oriental soteriological ideas, the mass of the population also underwent their influence, so that according to Cumont: "Le pouvoir exercé par le soleil sur la destinée des âmes était sous l'Empire un dogme généralement accepté"[1]. This generally accepted doctrine of the soteriological function of the Sun in relation to the human soul developed into a kind of astrological monotheism of which the cult of Sol Invictus was the final result[2].

Cumont's basically soteriological view of Oriental cults in general and Syrian cults in particular dominated most of his oeuvre and found its apotheosis in the programmatic title of his posthumous work *Lux Perpetua*[3]. Cumont, great scholar as he was, interpreted all archeological and iconographical evidence within the context of his overall view; yet he emphasized our scanty knowledge of Syrian cults and their doctrines and waited for more detailed information from excavations of Syrian sanctuaries and a more exact interpretation of iconographical monuments[4]. Since his views are still perceivable in modern monographs and indeed form the basis of this Colloquium, it seems appropriate to center our attention on the results of recent excavations of sanctuaries in Syria and on a fresh examination of well-known and a first examination of unpublished archeological and iconographical monuments. The reason why such research takes its starting-point in Palmyra is twofold. In the first place Cumont gave an interpretation of Palmyrene funerary monuments in accordance with his favoured views[5], and in the second place excavations at Palmyra have enormously increased the amount of epigraphical and archeological material that partly still awaits interpretation and publication. It yields, however, enough evidence to check Cumont's views on this point and the far-reaching conclusions he draw from them for the rôle of Oriental cults in the development of soteriological concepts in Roman paganism.

A systematic survey of symbolism in Palmyrene funerary art does not exist, nor an overall treatment of possible Palmyrene concepts of the after-life, although funerary sculpture and monuments form the bulk of Palmyrene art as preserved till now. J. G. Février in his *La religion des Palmyréniens* devoted a chapter to 'le culte des morts', suggested some interpretations of frequent symbols in funerary art, but refrained from any analysis and comparison so that his results are far from conclusive[6]. It is significant that H. Seyrig, who knew Palmyrene art and religion better than any one else, never gave special attention to funerary symbolism except for his famous study on the funerary banquet at Palmyra[7]. Février still compared funerary symbolism to symbols that occur on the Palmyrene tesserae. These tesserae, however, functioned as tickets giving entrance to meals that were held in the various sanctuaries of the city, and do not have any special relation with funerary rites or symbolism, so that such a comparison does not seem fit for an understanding of funerary symbols. M. Gawlikowski gave only marginal attention to funerary symbolism in his book on funerary monuments at Palmyra, in which the major part is devoted to discussion of various types of tombs, their architecture and building techniques, relative chronology, and topography. He devoted a short chapter to funerary rites and cult of the dead, but purposely left out of his book any discussion of iconographical motifs in funerary art[8].

The problems connected with the interpretation and analysis of symbolism in Palmyrene tombs and funerary art are the same as those which Cumont encountered in his study of Roman funerary symbolism: the symbols are a picture book that has lost its text[9]. We could, therefore, start a long discussion on the question, whether they are purely decorative, or whether they do all have a symbolical meaning. The main hindrance for a correct understanding of their function is the same as in the field of Roman funerary art. Février considered the birds that often occur on Palmyrene tomb reliefs and are borne by young boys as strictly decorative elements, and the same with grapes or other fruits in the hands of the dead. Other elements like cups and crowns are interpreted by him as bearing a symbolical meaning, especially if these elements can be connected with the symbolism of the sun. Here Cumont's scholarly influence makes its power felt[10].

A recent find made by the Polish-Dutch Mission during its excavations in the Western quarter of Palmyra might shed some light on the meaning of funerary symbolism in Palmyrene religion. In the foundation of the West wall of the sanctuary of the Arab goddess Allât, which was rebuilt about 300 A.D. when the *principia* of the Roman military camp were constructed, a considerable amount of funerary sculpture was reused as building material. These pieces all originate from tombs nearby, in all likelihood from the *hypogaea* in the North Western necropolis, although their exact provenance is unknown[11]. Among these pieces a relief of a woman with a child came to light. (Inv.A 182/75) It is a hard limestone relief of excellent quality. (Pl. I) The long oval face of the woman is remarkable and relates the relief to the style of some Gandhara sculptures[12]. Hairstyle, jewellery and other stylistic characteristics date this relief to the first half of the third century A.D., about 225[13]. The boy holds grapes in his right hand and a bird in his left one. Reliefs of women with a young child frequently occur, which might hint at their dying in childbirth. Leaving aside all details of dress, jewellery and other stylistic peculiarities the most remarkable feature is the *fibula* on the woman's left shoulder on which two keys hang. The keys are inscribed ΔΙΟC NEIKH = Victory of Zeus. There are more examples known of the occurrence of keys on funerary reliefs, although they are not frequent. The best known is an upper part of an originally complete sculpture of a standing woman that surely once belonged to a group of funerary sculpture. (Pl. II) The woman holds three keys in her left hand which are all inscribed, two with a Greek text and one with a Palmyrene inscription. The Palmyrene inscription is to be read on the middle one of the three keys and is completely clear: *bt ᶜlm'* = house of eternity, a common designation of a tomb at Palmyra and elsewhere in Syria[14]. The Greek texts are rather enigmatic; the inscription on the left key is read by Chabot ANϒ, which does not seem to be correct, the other one is given as ΘΗΕΛ which also is puzzling[15]. Clermont-Ganneau considered the keys as a sign of the dignity of a housewife, a matrona, indicating both the ownership of her house and also of her last house, the "house of eternity", the tomb, but such an explanation does not seem satisfying in regard of the texts on the keys. Février, therefore, suggested a symbolical meaning of the keys, but referred only to the function of the *kleidouchoi* in certain Greek cults. H. Ingholt believed the Greek texts to have a magical meaning — another way of confessing one's ignorance[16]. Chabot in the *CIS* II, therefore, gave a rather laconic statement: Graecarum litterarum idoneam interpretationem hucusque nemo est, quantum scimus, qui dederit.... De symbolica clavium significatione rerum antiquarum periti disputant, which is a way of saying that he does not intend to explain these texts and the meaning of the keys[17]. Clermont-Ganneau's explanation seems to be definitely refuted by another funerary relief representing a bearded man bearing in his left hand a cup and in his right hand two keys, of which one is inscribed with a Greek text ΑΙΟϒ, de quarum sensu nemo hucusque sententiam protulit[18]. It is noteworthy that one of these keys has the form of a set-square, the very one that is inscribed. (Pl. III)

Other known keys held by women are anepigraphic. A funerary relief in a private collection in Paris represents a woman with rich jewellery, who helds in her left hand a key[19]. A funerary bust of a woman, now in the Louvre (A.O. 1558) represents her with spindle and distaff in her left hand and wearing a key on a kind of fibula[20]. A nearly exact parallel to this representation is found on a relief in the Istanbul museum representing a woman with spindle and distaff in her left hand and a key hanging on a fibula. At her right side a small boy is pictured with grapes in his hand and on her left side a girl[21]. A bust of a woman on view in Palmyra museum and originating from the South East necropolis shows her with a large key hanging on a fibula. Fibula and key are surrounded by a garland with seven knobs on it, which seems to rest on the lady's left hand. (Pl. VI)

This list, which is surely not exhaustive, gives a first impression of the use of inscribed and uninscribed keys in Palmyrene funerary symbolism. The paramount importance of the bust from the Polish-Dutch excavations is, that it makes clear that the keys do have a specific meaning in the context of religious conceptions regarding the cult of a deity and its relation to after-life. The interpretation of the Greek text ought to be sought in combination with the meaning of the keys on which it is written and vice versa. Actually we have here one of the very few examples of a symbolic representation that is interpreted by means of a written text that is part of that representation. It is not necessary to look first for an explanation of the keys in the writings of contemporary philosophers and mythographers, although the keys may have a wider meaning than that is indicated by the texts written on them. It seems, however, a sound procedure to start with the interpretation of the Greek texts against the background of and in the context of our knowledge of Palmyrene religion[22].

It is preferable to make some preliminary remarks about our sources for the study of Palmyrene religion in general before going into details. We do not possess literary sources dealing e.g. with Palmyrene mythology or ritual. Our knowledge is based on reliefs, most of them ex-voto's representing Palmyrene deities with or without the dedicant, on rather stereotyped inscriptions, on a few fragments of sacred laws that give directions for human behaviour within the sanctuaries, and on a great number of tesserae with often puzzling signs and symbols. Our knowledge of temple ritual, religious doctrine and behaviour, myths and prayers is close to zero and based on subtle interpretations of our sources often through comparison with other areas and cultures and not on solid facts. It is more or less the same as with the study of other Oriental religions in Greco-Roman times, although Syria in particular surpasses all other contributors to and varieties of Roman paganism in the scarcity of written literary sources except for the often puzzling and far from clear treatise of Lucian on the *Dea Syria*[23].

But even taking into consideration these limitations of our sources and knowledge a general picture of Palmyrene religion can be sketched out. Besides a local religious tradition that must probably be connected with the Aramaic-speaking population of the oasis there are substantial influences from Babylonian culture expressing themselves e.g. in the name Bêl of the ancestral Palmyrene god who originally was called Bôl, which is a contracted form of the West-Semitic Ba^{c}al[24]. Besides the weight of Babylonian religious traditions influences from the West-Semitic area and from the Arab population of the Syrian desert made themselves felt[25]. The cult of Bêl and Nebo surely represents Babylonian influence on Palmyra's culture, whereas the veneration of Ba^{c}alshamên, Lord of Heaven, is the result of forces from the West-Semitic area which probably went together with the cultural and religious contribution of the desert dwellers, which manifested itself in the cult of the Arab goddess Allât and other deities of Arab provenance[26].

Palmyrene deities usually wear military dress, since their main function is protection of their believers who make long journeys through the desert on behalf of Palmyra's caravan trade. There are no clear signs that Palmyra's gods are considered guides into the after-life or promisers of a better existence after one's death. On the contrary all our evidence points towards the conclusion that Palmyra's deities mainly functioned as guardians of the social body and all its complex relations. The wealthy citizens functioned as priests in the various cults and honored each other with statues which were erected in the courts and porticos of the sanctuaries. All temples had special places where the "sacred" meals were held to which tesserae gave admission. Since these meals were organized by the various thiasoi, other corporations, and individuals their main function besides a religious one was social: they strenghtened the bonds between the members of a thiasos and other groups. Since the whole population of Palmyra was divided into four tribes, which each had its own sanctuary, whereas other temples and cults also had special relationships to certain tribes or clans, the whole city seems to have been organized along cultic and religious lines which at the same time functioned on a social level. The processions which used to be held from Bêl's temple on the ancient tell, the social nucleus of the city's population, to the sanctuaries in the Western quarter along the Great Colonnade that was in use as a processional way and not meant for traffic, symbolized these relations between the various groups of the population. The Western quarter of the city was the area of the sanctuaries of the Arab gods, whereas the Bêl temple was the ancestral sanctuary of the theoi patroioi[27].

The many tomb towers and *hypogaea* do not make the impression of a great interest in other worldliness either, but are rather the proud demonstration of the wealth and power of the mercantile élite. The banquet scenes that often form the center of the tombs and represent the founder as pater familias in the midst of his relatives in all likelihood do not picture a meal in the hereafter or in heaven, but show a wealthy family in their happiest moments enjoying the luxury of life. These tombs surely do indicate—even by their very form of a nefeš—that the Palmyrenes believed in a kind of hereafter, or at least that death is not an abrupt and absolute end of every kind of life, but such a belief is not identical with a soteriology that considers human fate in the after-life as a kind of salvation. Rather the after-life is part of a well-ordered kosmos and society, in which even death cannot destroy the divinely guaranteed order. We will return to this subject later on.

Palmyra's culture and religion shows a great capacity of assimilation and an enormous flexibility. These cultural qualities, often described as syncretism, especially appear in the adaptation of foreign cultural forms and concepts to Palmyra's own tradition. That does not mean that Palmyra's religion is an amalgan of local and foreign elements mixed up into a religious mixture, but it does imply that the Palmyrenes could express the characteristics of their own religion in a foreign idiom. The many Greek or bilingual inscriptions provide good examples of such a process of cultural contacts and mutual influences. If e.g. on an altar from the sanctuary of Allât the Arab goddess is identified with Artemis, i.e. the Syrian Artemis, Atargatis of Hierapolis, that does not imply the complete identification of Allât with Artemis, so that it does not make any difference which one is venerated or called on. The sense of such a text is rather, that Allât's identity and character is rendered in such a way, that she is recognizable for adherents to other cults and people from other regions. In a way these inscriptions contain an element of religious propaganda. In a cultural transit area like Syria foreign religious vocabulary is not as such an indication of foreign religious concepts or practice, but rather a symptom of the many cultures making their influence felt in this country. The various concepts become understandable in different cultural contexts, but they do not lose their original meaning in their place of origin[28].

So far the background and milieu of our tombrelief have been sketched in their main outlines and some specific problems have been already stated. It seems preferable to start by listing some questions which refer to its text and iconographical characteristics on one hand and to its cultural setting on the other.

a. Which Zeus is meant in the Greek inscription? The Greek god or his Palmyrene equivalent?
b. Why are mainly Greek inscriptions used to inscribe the keys? Do they refer to local concepts or do they have relations to e.g. Greek philosophical or religious idiom?
c. What is the relation between Zeus and Nike in this small text? Is it about a victory gained by Zeus or given by Zeus? Or is it about a victory given by Zeus because he once gained it? The well-known Greek conception of Zeus nikephoros is also ambiguous: Zeus bringer of victory and Zeus victorious.
d. What is the meaning of the keys? Do they have a symbolic significance e.g. similar to the keys of the kingdom of heaven in the New Testament and related concepts?

In order to solve all these questions even partially it seems most appropriate to start with prevailing Palmyrene conceptions of Zeus. In all bilingual Palmyrene inscriptions Zeus renders Bêl or Baᶜalshamên, the first being the Palmyrene ancestral god Baᶜal/Bôl, the second the West-semitic Lord of Heaven[29]. In an honorific inscription belonging to a statue in the sanctuary of Bêl and dating back to April 56 A.D. Bêl is called θεὸς μέγιστος Ζεῦς Βῆλος (Inventaire IX, 20) and he carries the same titles in an inscription of August 193 A.D. that once belonged to a statue of an emperor (Pescennius Niger) that was erected by the high priest of Bêl (Inventaire IX, 26)[30]. But Baᶜalshamên is also called Zeus, e.g. in the honorific inscription that accompanied the statue of Malê Agrippa, son of Yarhai, who in 130-131 A.D. had the temple of Baᶜalshamên built on his costs. That temple is called in the Greek part τὸν ναὸν τὸν (τοῦ) Διός[31] and in another inscription the whole sanctuary of Baᶜalshamên is indicated as ἱερὸν Διός[32]. To complete this survey it ought to be mentioned that the so-called anonymous god at Palmyra—"He whose name is blessed for evermore"—is called in bilingual inscriptions Ζεῦς ὕψιστος καὶ ὑπήκοος[33]. The anonymous god is a certain aspect of Baᶜalshamên, a development in a more spiritual direction. He is the only god in the whole Palmyrene pantheon to whom an individual believer addresses himself to ask for help with private problems, at least according to the inscriptions on the ex-voto offerings made to the god afterwards[34].

In principle Zeus in the inscription on the key can, therefore, represent Bêl, or Baᶜalshamên and even the anonymous god. The only deity, however, of whom a victory is attested as well in mythology as in iconography is Bêl. The excavations in Bêl's sanctuary yielded basreliefs with mythological representations. They once decorated the crossbeams between the columns of the peristyle and the wall of the *cella* that originally supported the ceiling of the peristyle. They all date from before 32 A.D., when the new *cella* of Bêl was consecrated on the 6th of Nisan (= April) and belong to the oldest examples of Palmyra's religious art. One of the four reliefs that decorated the two crossbeams south of the entrance-porch of the cella shows a fight between a snake-tailed female monster and a god in a chariot with another god on a horse, who are attacking her. Six deities in a row are watching the fight. They are difficult to identify, but Heracles, the Arab god Arṣu, Atargatis, Ichthys and Shadrafa seem to be present. The whole panel is hard to interpret, but it seems clear that it pictures a fight against a chaosmonster, such as that of Zeus against Typhon, and of the Babylonian Bêl against Tiamat as related in the Babylonian Creation epic. The strongest argument for a Babylonian origin of the Palmyrene concept of the struggle, or at least a strong Babylonian influence on the local tradition, is the date of consecration of Bêl's cella. The 6th of Nisan is one of the most important days in the Babylonian New Year's Festival during which the Creation epic was recited. It is precisely in this epic that Bêl's victory over Tiamat is related. The victorious god created the well-ordered kosmos of heaven and earth out of her cloven body and arranged everything in it. He created man and fixed sun, moon, planets and stars on the firmament. Berossos preserved a Greek Hellenized version of the Babylonian epic, which shows great resemblance to the iconography of the chaos monster on the Palmyrene relief and is in a sense a literary explanation of the decorative symbolic elements in Bêl's temple[35].

In this temple Bêl was venerated as the central god of a triad in which he was accompanied by Aglibôl the moon god and Yarhibôl the sun god. The northern thalamos of Bêl's temple in which most likely a cult statue or relief of the god and his companions once stood has a lintel on which is a representation of an eagle with outstretched wings, on below stars and a snake surrounded by six spheres. On the right is a sun's disk and a standing god with a radiate nimbus, in military costume, leaning on a spear in his right hand. The whole is a representation of the starry heavens, with the seven planets represented by the six spheres and the snake that symbolizes the sun. The sun—Yarhibôl—is also present in the form of the god with the nimbus on the right side of the lintel. The left side has been completely destroyed, but a moon god—Aglibôl—can be presumed there. The whole lintel is a symbolic representation of the triad of Bêl, the god of heaven, the cosmocrator, who reigns over the heavenly bodies and is flanked by sun and moon. The whole triad as such is probably an astrological concept that goes back to learned priestly doctrines current about the beginning of our era. The ceiling of the cult-niche of Bêl confirms this interpretation. Its sculpture shows in the centre Bêl-Jupiter surrounded by six other planets, with the twelve signs of the zodiac in a second ring. The whole is supported by four eagles with outstretched wings in the four corners of the central sculpture. Lintel and ceiling characterize Bêl as a cosmic deity, and put him into an astrological context, in accordance with Hellenistic traditions in Mesopotamia. Bêl stands as god of heaven for the cosmic order he once created and at the same time symbolizes the social order in human society. As god of heaven represented by the eagle he also is a god of fertility.

In Bêl's sanctuary there are still some huge sculptured blocks that show an eagle with outstretched wings between which are pineapples and pomegranates as symbols of fertility. Bêl is the supporter of law and order par excellence and guides everything that happens. A bilingual Greek-Latin inscription found at Vaison in France and referring to the cult of Bêl at Apamea characterizes the god as follows: Belus Fortunae rector mentisque magister etc.[36]. The same holds true for Bêl of Palmyra. The order Bêl stands for comes into existence by Bêl's victory over chaos and is yearly created anew.

It is of paramount importance for the right understanding of the inscription in question, that eagles with a crown of victory are a very common symbol in Palmyrene tombs as elsewhere in Syria, where the cult of Bêl is attested. The eagle does not represent the sun, as Cumont believed, but the cosmocrator Bêl-Zeus-Jupiter. A fresco in the Palmyrene tomb of Ḥairan that pictures the eagle is a good example of the many to be found in Palmyrene funerary art[37].

It is noteworthy that the eagle is often pictured above a series of cubicula as is the case in the tomb of Ḥairan and in other tombs too. That raises the question, whether the tomb as such has a cosmic symbolical function and value in so far as it stands for the well-ordered cosmos, in which the successive generations and heaven and earth are symbolically pictured. The common Palmyrene designation of a tomb i.e. *bt ʿlm'* = house of *ʿlm'* has a double connotation, since *ʿlm'* has the meaning of "eternity" and of "universe"[38]. The anonymous god at Palmyra is sometimes called *mr' ʿlm'* = Lord of the Universe[39]. The notion is to be compared to Greek αἰών.

Nike's are very common symbols in Palmyrene funerary art. They are often represented carrying a medallion with a bust of a dead person, as is the case on a fresco in the already mentioned tomb of Ḥairan. On the door arch of a third century tomb a Nike is sculptured standing on a globe. Nike's standing on globes and carrying the busts of the dead in medallions are pictured on the frescoes in the famous tomb of the Three Brothers[40]. The cosmic symbolism of the globe should be stressed in this context. A marble statue of a Nike is attested in a Palmyrene funerary text from 241 A.D. This comes from the hypogaeum of Yarḥai and deals with the sale of a certain part of the tomb, namely all the cubicula in the right wall as far as the marble statue of Nike which stands in a niche at the other end of the tomb facing the entrance, and all the cubicula below this Nike[41]. Therefore everybody entering into the tomb will see the Nike, which has a central and high place. It is noteworthy that, although an Aramaic word occurs, which has the meaning of victory, namely *zkwt'*, the Palmyrene part of this bilingual inscription from 241 A.D. uses the transcription NYQ' of the Greek νείκης that occurs in the Greek part. Greek loan words in Palmyrene Aramaic are numerous like in other Aramaic dialects in use in the former Seleucid Empire, but most of them refer to the administration, social and political organisation, merchandise, art and architecture, and not to religious matters[42]. The inscription of 241 A.D. is the only epigraphical attestation of Nike in a Palmyrene text. Apart from νείκη on the keys of the funerary relief it is the sole instance of this technical term in Palmyrene religious vocabulary.

It seems, therefore, that the eagle and the Nike in Palmyrene funerary symbolism form a coherent symbolic unity that refers to the rôle of the god of heaven represented by the eagle in the process of creating and maintaining the cosmos, of which man is an integral part. It is a fundamental difference, whether the victory that is granted to the dead or that the dead gain, is considered a final victory that is only won after death in the after-life, or is an expression of the victorious power of the god of heaven, which cannot be annihilated even by human death.

In the first case a depreciation of human existence is implied, because man is saved from all trouble of earthly life after his death. R. du Mesnil du Buisson stated it as follows: "...la couronne ou la palme apportée par l'aigle ou par une Victoire représente le salut, la victoire par excellence après la mort. C'est le sens qu'il faut attribuer aux petites Victoires ailées, posées sur des globes, peintes dans un tombeau de Palmyre..."[43]. In the second case after-life is considered a continuation of man's existence, in which he or his vital element, his nefeš or soul, shares in the eternal life-giving victorious power of the god of heaven, who created the cosmos and supports it.

Even if we suppose that the human soul beholds the victorious god after its death in heaven, where it is united with the source of all life, it is still not justifiable to speak of a final salvation or a victory par excellence in the after-life. In this context it should be stressed that Palmyrene tombs show a very remarkable mixture of earthly scenes and symbolism of victory. In fact they express the idea of the invincible power of life, in which man enjoys everything that life offers him. That is the leading idea behind the very worldly banquet scenes as well as behind the glorious Nike's that raise the busts of the dead and the eagle who crowns them. There is no trace of a dualism between soul and body or between this world and the world to come. Planets and stars are not considered instruments of an evil power, but represent the order in the cosmos. Horoscopes and other astrological observations were current at Palmyra and Bêl's temple had an observatory[44]. A ceiling with a zodiac seems to represent such a horoscope and was in all likelihood in use in a tomb. That may be another proof that the fate of an individual was part of an all-embracing cosmic system, which supports life and consequently in a symbolic way was expressed in the very structure of a tomb, which symbolizes the eternal cosmos[45].

The same idea is expressed in the very designation of a tomb as *bt ʿlm'* = house of eternity. A tomb is on one hand a house in which the dead will remain to all eternity, and on the other the very place where the dominant symbolism tells us that the vital element of man, his soul, is united with the eternal life-giving god of heaven, who spans the *ʿlm'*, the eternal world. The clue to the enigmatic AIOΨ that is to be read on a key held by a male person on a funerary relief and already mentioned before, might to be found in this context. Could αἰοφ be a contraction of αἰών, eternity and ὄφις sight, vision?

The best explanation of the symbolic meaning of the keys in this context is, therefore, that they open the gates of heaven and give the soul entrance to Bêl-Zeus, the cosmocrator and life-giver: life returns to its origin. These keys of heaven are a well-known symbolic concept. In Babylonian religion Šamaš, the sun god, keeps them. Aion Kronos, the Deus Aeternus of Mithraism, is often represented with one or two keys, surely the keys of heaven, and Cautopates is bearer of the key of heaven too[46]. The idea of death as an entrance into an eternal existence is corroborated by the symbolism of the *dorsalia* on Palmyrene tomb reliefs, most of them of an early date. These take their characteristic form from the veil of a beduin tent and symbolize the passage from life to eternity. K. Parlasca suggested that they symbolize the gate of Hades, but taking into consideration the predominantly heavenly symbolism in Palmyrene tombs, the gate of heaven is more appropriate[47]. Cumont once described these *dorsalia* as "le vêtement glorieux dont l'âme sera enveloppée pour entrer au céleste séjour"[48], an explanation not based on archeological and iconographical evidence, but symptomatic of his consistent soteriological view of Syrian religion and funerary customs.

The most intriguing question remains, however, why these keys are inscribed with Greek texts and not with Palmyrene ones, apart from the common *bt ʿlm'*[49], although the concepts of after-life to which keys and texts refer are an integral part of Palmyrene religious world-view. One possible explanation can be sought in the hellenistic background of at least some aspects of the cult of Bêl. Bêl's triad is due to hellenistic astrological doctrines that were current in Syria and Mesopotamia from Seleucid times on. Berossus' work on Babylonian traditions is an example of that strain of oriental hellenism and its use of the Greek language. Since the concept of Nike is strongly rooted in the creation myth and Bêl's rôle as creative victor, it may be supposed that its origin is a hellenized version of the creation epic. That leaves the possibility of a more philosophical interpretation completely open. A Greek origin of the concept of Nike is another possibility, but less likely, since Greek influence on Palmyrene religion is only marginal if not completely non-existent. The Greek words ΔΙΟϹ ΝΕΙΚΗ express an element of autochthonous tradition.

It is, therefore, more than likely that the enigmatic Greek wordings on the keys of the other funerary sculpture also disguise elements of Palmyrene religion in Greek dress. The ending -ΕΛ of one of these words is an indication of that, since it may render Semitic EL, which occurs at Palmyra in the divine name 'LQWNR' = El, creator of the earth[50]. For the moment the remaining letters are still puzzling.

The results of our investigation based on new archeological and epigraphical evidence do not confirm Cumont's views of the nature of Syrian funerary symbolism and its eschatological soteriological character. The victory that forms the kernel of Palmyrene symbolism does not signify the notion of salvation in after-life, a final victory that overcomes the hard and miserable life on earth, but is the expression of a deep-rooted belief in the victorious power of the creating, ordering and protecting god, who once conquered chaos and does not abandon human life to the destruction of death. All elements of the iconographical repertory find their unity and coherence in that dominant idea, that man belongs to and is part of a bio-cosmic system and not a victim of his own existence or of dark and demonic divine powers.

It is, therefore, very dubious, whether a supposed general belief in salvation in after-life and all soteriological notions connected with it, which Cumont considered a universally accepted doctrine in Roman paganism, is due to the strong influence of Syrian cults and their ideas about after-life in the Roman Empire, if such a belief existed at all. Roman paganism especially in later times knew a multiplicity of notions concerning life and death and accordingly a whole range of ideas about the *salus* of man. These have various iconographical and conceptual notions in common, as e.g. the ascension of the soul through the spheres, but these notions ought to be interpreted against the background and in the context of their own cultural and religious traditions and not as expressions of a "dogme généralement accepté".

NOTES

[1] F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, 62; Cumont expounded his views in the chapter on L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs, *Études syriennes*, 35-118, and gave a summary in *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4th ed., Paris 1929, 106 ss; see also F. Cumont, After Life in Roman Paganism, Yale 1922, 91ff., esp. 108.

[2] Cumont, *Les religions orientales*, 116ss and *idem, La théologie solaire du paganisme romain, MAIBL* XII, IIe partie, Paris 1909, 447-479.

[3] F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949; 294ff.

[4] F. Cumont, *Les religions orientales*, 107: "La lumière doit être attendue ici de fouilles pratiquées dans les grands sanctuaires de Syrie et aussi d'une interprétation plux exacte des monuments figurés...".

[5] Cumont, *Études syriennes*, 53, 64s, an interpretation of some frescoes in the famous hypogaeum of the Three Brothers, cf. D. Schlumberger, *L'Orient hellénisé*. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne, Paris 1970, 88 and the color pictures on 92-94; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, 476.

[6] J. G. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris 1931, 180-201; cf. for a critical review H. Seyrig, La religion palmyrénienne d'après un livre récent, *Syria* 16, 1935, 393-402.

[7] H. Seyrig, Les tessères palmyréniennes et le banquet rituel, *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 51-58; *idem*, Les repas des morts et le "banquet funèbre" à Palmyre, *AAS* 1, 1951, 32-41 = *Antiquités syriennes* IV, 208-215; *cf.* M. Gawlikowski, *Monuments funéraires de Palmyre*, Warszawa 1970, 180s.; R. du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre*, Paris 1962, 543-548 holds an opposite view on insufficient grounds.

[8] Gawlikowski, *o.c.*, 181.

[9] quoted by R. Turcan, Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire, *ANRW* II, 16.2, Berlin 1978, 1703.

[10] Février, *La religion des Palmyréniens*, 190ss.

[11] Drijvers, Das Heiligtum der arabischen Göttin Allât im westlichen Stadtteil von Palmyra, *Antike Welt* 1976, Heft 3, 28-38.

[12] cf. the stylistic studies made by J. M. Rosenfield, *The dynastic Arts of the Kushans*, Los Angeles 1967, 173ff. and D. Schlumberger, Nachkommen der griechischen Kunst ausserhalb des Mittelmeerraums, *Der Hellenismus in Mittelasien*, ed. by F. Altheim - J. Rehork, WdF XCI, Darmstadt 1969, 376ff.

[13] *cf.* H. Ingholt, *Studier over Palmyrensk Skulptur*, København 1928, 84, PS 51.

[14] *e.g.* J. Cantineau, *Inventaire des inscriptions de Palmyre* IV, 1930, n. 9; *Inventaire* VII, 4, 5; *CIS* II 4116, 4119, 4197, 4130; Drijvers, *Old-Syriac (Edessean) Inscriptions*, Leiden 1972, nr's 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 54.

[15] J. B. Chabot, *Choix d'inscriptions de Palmyre*, Paris 1922, 120, nr. 34 and Pl. XXX, 3 = D. Simonsen, *Skulpturer og Indskrifter fra Palmyra i Ny Carlsberg Glyptotek*, København 1889, nr. D13 = *CIS* II, 4490 - Tab. XLI.

[16] Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* VIII, 8 = *Répertoire d'épigraphie sémitique* II, 735 a description of a relief of a young woman dating from the beginning of the third century = *CIS* II, 4572 - Tab. LXIII; *cf.* Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* V, 37ss; Février, *La religion de Palmyréniens* 191ss; H. Ingholt, *Studier over Palmyrensk Skulptur*, 61, 143, 149, *cf.* S. Ronzevalle, Monuments palmyréniens, *MFO* IV, 1910, 166.

[17] *CIS* II, Tomus III, Fasc. II, 4490.

[18] D. H. Müller, *Palmyrenische Inschriften*, 1898, nr. 32 = S. Ronzevalle, Monuments palmyréniens, *MFO* IV, 1910, nr. 24, 164-167 (Tab. VI) = M. Lidzbarski, *Ephemeris für sem. Epigraphik* III, 142 = *CIS* II, 4491 - Tab. LIX, LX.

[19] Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* VIII, 8 = *Répertoire d'épigraphie sémitique* II, 735 = *CIS* II, 4572 - Tab. LXIIIb.

[20] *Répertoire d'épigraphie sémitique* II, 1055 = *CIS* II, 4287 - Tab. XLVIII.

[21] *Répertoire d'épigraphie sémitique* I, 351 = *CIS* II, 4518 - Tab. XXXVIII; other busts of women wearing keys: *CIS* II, 4537, 4581. The Carlsberg Glyptotek in Copenhagen possesses some reliefs of women wearing keys: the already mentioned relief *CIS* II, 4490 - Tab. XLI and Chabot, *Choix d'inscriptions de Palmyre*, 120, nr 39 and Pl. XXX, 1 = *CIS* II, 4493 - Tab. XLI = Simonsen, *Skulpturer og Indskrifter fra Palmyra*, D20 and Simonsen, *Skulpturer og Indskrifter fra Palmyra*, D15 which is anepigraphic. (Pl. IV and V through courtesy of the Ny Carlsberg Glyptotek).

[22] the only known example is a stele from Sardes, *cf.* Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, 26s., 302, n. 1, 306s., H.-I. Marrou, Le symbolisme funéraire des Romains, *JS* 1944, 36; R. Turcan, Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire, 1704.

[23] *cf.* H. Seyrig, *Syria* 16, 1935, 394: "Sur la religion des Palmyréniens, les textes littéraires sont quasi muets, et les inscriptions sont laconiques. Aussi les reliefs et les tessères restent-ils la source principale de nos connaissances."; on Lucian's *De Dea Syria* see now R. A. Oden, *Studies in Lucian's De Syria Dea, HSM* 15, 1977.

[24] H. Seyrig, Bêl de Palmyre, *Syria* 48, 1971, 86s.; J. T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, Paris 1972, 50ss; J. Teixidor, *The Pagan God.* Popular Religion in the Greco-Roman Near East, Princeton 1977, 113ff.

[25] see in general R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955, 71ss; M. Gawlikowski, *Le temple palmyrénien.* Étude d'épigraphie et de topographie historique, 87ss.

[26] On Bêl en Nebo see Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa, EPRO* 81, Leiden 1979, 40-75; H. Seyrig, Bêl de Palmyre, *Syria* 48, 1971, 85-120; A. Bounni, Nabû palmyrénien, *Orientalia* 45, 1976, 46-52; P. Collart-J. Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* I, Rome 1969, 201-228. M. Gawlikowski, Allat et Baalshamîn, *Mélanges P. Collart*, Lausanne 1976, 197-203.

[27] Gawlikowski, *Le temple palmyrénien*, 26ss: Les tribus et leurs dieux; 80ss: La voie processionnelle; the excavations in the Western quarter of the city yielded more evidence for such processions.

[28] Drijvers, De Matre inter Leones sedente. Iconography and character of the Arab goddess Allât, *Hommages à Maarten J. Vermaseren* I, Leiden 1978, 331-351.

[29] Février, *La religion des Palmyréniens*, 56ss.; Seyrig, Bêl de Palmyre, 89; Collart-Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* I, 205ss; 211ss.

[30] J. Cantineau, *Inventaire des inscriptions de Palmyre* IX, 1933, 20, 26; *idem*, Textes palmyréniens provenant de la fouille du temple de Bêl, *Syria* 12, 1931, 119s; *cf.* Milik, *Dédicaces faites par des dieux*, 72, 221, 254s.; T. V. Buttrey, "Old Aurei" at Palmyra and the Coinage of Pescennius Niger, *Berytus* 14, 1961-63, 117-128.

[31] Chr. Dunant, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre III. Les inscriptions*, Rome 1971, 44A, L. 10-11 = *Inventaire des inscriptions de Palmyre* I, 2 = *CIS* II, 3959.

[32] Chr. Dunant, *Les inscriptions*, 45A, L. 19.

[33] Collart-Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre*, 203ss.; *cf.* Gawlikowski, *Recueil d'inscriptions palmyréniennes provenant de fouilles syriennes et polonaises récentes à Palmyre, MAIBL* XVI, Paris 1974, 130; *cf.* Seyrig, *Antiquités syriennes* I, 97ss.; Drijvers, Une main votive en bronze trouvée à Palmyre, dédiée à Baᶜalshamên, *Semitica* 27, 1977, 114ss; the arguments put forward by J. Teixidor, *The Pagan God*, 122ff and repeated in *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979 to identify the anonymous god with Yarhibôl the baal of the spring Efqa do not seem convincing.

[34] *cf.* the texts in J. Teixidor, *Inventaire des inscriptions de Palmyre* XI, 1965, 1-48; Gawlikowski, *Recueil d'inscriptions palmyréniennes*, 106-146.

[35] H. Seyrig-R. Amy-E. Will, *Le temple de Bel à Palmyre*, Paris 1975, 87s; Album 90, Pl. 44; *cf.* Seyrig, *Antiquités syriennes* II, 20-27, Pl. XX, Pl. XXIV, 1; D. Schlumberger,

L'Orient hellénisé, 85, 89; E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain.* Contribution à l'histoire de l'art de l'empire romain, Paris 1955, 234ss; P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur,* Leipzig 1923, 254ff; R. du Mesnil du Buisson, Le bas-relief du combat de Bêl contre Tiamat dans le temple de Bêl à Palmyre, *AAAS* 26, 1976, 83-111; Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa,* 57ff.

[36] Seyrig, Bêl de Palmyre, *Syria* 48, 1971, 85-120; Seyrig-Amy-Will, *Le temple de Bel à Palmyre,* 2 Vols, Paris 1975; the inscription at Vaison: *CIL* XII, 1277 = *IGRR* I, 14 = *IG* XIV 2482 = *Dessau* 4333 + add. p. clxxxii, *cf.* Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa,* 50ff. for a detailed discussion of this inscription; pictures of the northern thalamos and its ceiling in: Drijvers, *The Religion of Palmyra, Iconography of Religions* XV, 15, Leiden 1976, Pl. I, II.

[37] *cf.* H. Seyrig, Le culte du soleil en Syrie à l'époque romaine, *Syria* 48, 1971, 337-373, esp. 371ss: Le douteux aigle solaire; *cf.* Cumont, *Études syriennes,* 52ss. the frescoes in the hypogaeum of Ḥairan dating from 106/07 A.D.: H. Ingholt, *Acta Archaeologica* I, 1930, 191-196, *cf.* M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra,* London 1976, 84.

[38] *cf.* Ch.-F. Jean J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest,* Leiden 1965, *s.v.* ᶜlm 11.

[39] *e.g. CIS* II, 3912, 3986, 3989, *cf.* Gawlikowski, *Recueil des inscriptions,* 131.

[40] See the pictures in Schlumberger, *L'Orient hellénisé,* 92-94; the tomb of the Three Brothers was in use in 142/43 A.D., *cf.* Cantineau, *Syria* 1936, 355 and the inscriptions in *CIS* II, 4171-4186; *cf.* Colledge, *The Art of Palmyra,* 84-87 for an analysis of the frescoes. The third century door arch in Drijvers, *The Religion of Palmyra,* Pl. LXXIX, 2.

[41] Cantineau, Tadmorea, *Syria* 1938, 155s; Gawlikowski, *Monuments funéraires de Palmyre,* 215.

[42] J. Cantineau, *Grammaire du palmyrénien épigraphique,* Le Caire 1935, 154ss.

[43] R. du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre,* 406.

[44] P. Brykczyński, Astrologia w Palmyrze, *Studia Palmyreńskie* VI-VII, Warszawa 1975, 47-109.

[45] *cf.* Brykczyński, *art.cit.,* 68ss. Fig's 4-9.

[46] *cf. ThWNT* III, 744ff., *s.v.* κλείς; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* Paris 1949, 87; L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology, EPRO* 11, Leiden 1968, 41, 352ff.

[47] K. Parlasca, Probleme palmyrenischer Grabreliefs - Chronologie und Interpretation, *Palmyre, Bilan et Perspectives.* Colloque de Strasbourg (18-20 Octobre 1973), Strasbourg 1976, 41.

[48] Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire,* 476.

[49] *bt ᶜlm'* also occurs on tablets and bookrolls which male persons on funerary reliefs keep in their hands, see: *Répertoire d'épigraphie sémitique* 135, 149, 252, 256, 258, 276, 986, 1000, 1011, 1046, 1078, 1657 etc. and Février, *La religion des Palmyréniens,* 195. Do these tablets and scrolls contain e.g. a description of the journey to heaven or do they function as documents of admission into the *bt ᶜlm'*? It is, however, throughout possible that they symbolize the scribal activities of the dead during their lifetimes.

[50] For "LQWNR" see Levi della Vida, *RSO* 21, 1945-46, 247s; Cantineau, *Syria* 19, 1938, 78; Ingholt-Seyrig-Starcky, *Recueil des tessères de Palmyre,* Paris 1955, nr's 220-223 and p. 181; du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre,* 247ss; for "mystical" use of letters and lettercombinations see M. Guarducci, Dal gioco letterale alla crittografia mistica, *ANRW* 16, 2, 1736-1773.

DISCUSSIONE*

LINCOLN: Thank you for a most illustrating presentation. A very naive question: is there any evidence for a new years festival similar to the Babylonian *akitu* rite at Palmyra or are you simply assuming there is Babylonian influence, and is that the reason you refer to the 6th of Nisan and the creation myth?

DRIJVERS: No, the 6th of Nisan is attested in inscriptions at Palmyra and not once, but repeatedly, and the 6th of Nisan is called "The Good Day" ....

VERSNEL: Is there an explanation for the fact that nearly all persons pictured with a key or keys are women? If I remember well you mentioned only one man with this attribute.

DRIJVERS: Well, my list is not exhaustive. In fact, we know of four or five reliefs with women and one with a man, but that may be purely accidental. I did some research but lots of Palmyrene sculptures are still unpublished and I am pretty sure I will find more. The concept as such is not restricted to women, so you cannot interpret it as, let's say, the keys of a house-wife, which would symbolise her power over the household and so on. It's not intentionally that I didn't show you the slide of this relief of a man at Ny Carlsberg Glyptothek, Copenhagen, but I am waiting for better photographs...

BIANCHI: What do you think about the eventual funerary or eschatological feature in the activity of the *thiasoi* in Palmyra?

DRIJVERS: It's known that the *thiasoi* had a function in funerary rites, and in the entire funeral conception of that people: yet this has nothing to do with the special concept of after-life. It is more of the nature of a social phenomenon that people organise themselves in special groups. The *thiasoi* are often identified with certain clans or parts of tribes, who take care of the funeral of their relatives; that's all. And once it was believed that the famous Palmyrene *tesserae* [...] had to do with concepts of after-life. These *tesserae* gave admission to sacred meals, the banquets held in the temples; they have nothing to do with special funerary rites.

ROLL: Those reliefs with figures with the keys are certainly very important. Logically, keys, you can use them to go in or to go out. Now the question is: What do you think about one possibility, I mean, to use the keys to go into the *bait ᶜolam*, as you call it, or getting out of the tomb to go to the next world?

DRIJVERS: No, I believe they get in, because that's always the whole context of the tomb called *baith ᶜolam*. In fact, these bodies are mummified. They are raised, and I am pretty sure that Palmyrene tombs symbolise the universe. In fact, the ceilings are pictured as a starry heaven, so the tomb symbolises the universe, and the universe is created by Zeus. Life and death belong to the same cosmic well-ordered system. There is no clear barrier between life and death in the sense that only after life you gain a special victory, or that "on fait son salut..."

---

* The Author of the present article asked the Editors to state explicitly that the recorded text of these discussions, held in languages other than one's own, may sometimes prove stylistically imperfect. The Editors chose on their part not to alter the character of spoken language proper to these discussions.

BIANCHI: I have a little question for my part. If a tomb is a kind of cosmic symbol, then is it more than a tomb?

DRIJVERS: No, it's a tomb, and in fact, a tomb is the place where the living and the dead confront each other, or gather, and thus the living and the dead, both belong to the universe, the eternal world once created. Therefore it is a tomb and you cannot say more than that, as a tomb it symbolises the eternal creative cosmos. It's the same phenomenon you have in certain churches, a church symbolises, in certain aspects, the created world, but it is and always will be a church.

BIANCHI: Second question. Is there the possibility to link these archaeological materials with some literary text?

DRIJVERS: Well, what I did, I tried to interpret my archaeological evidence, (it is much more, I showed only a small part) to interpret archaeological and iconographical evidence within the context of Palmyra's culture. And for the knowledge of Palmyra's culture and religion we do not have literary sources. It is possible, of course, to relate these keys and the ΔΙΟΣ NEIKH, let's say, to the three thousand philosophers as Cumont used to do. But I started out from within the context of Palmyra's culture. I leave open the possibility, that for some people it could be otherwise. To be frank I don't believe that such a sharp division between belief of common folk and of an educated elite really excisted,a concept which, as you know, was the base of Cumont's theory). So I leave completely open that, for certain persons, it is quite possible to interpret these keys and a ΔΙΟΣ NIKH in a philosophical context. But to give an interpretation of these phenomena in Palmyra's culture, I start out with what we know of Palmyra's culture, and I don't start at the other end. As you know, the famous philosopher Longinus used to live at the court of the Queen Zenobia and was killed in 272 A.D. by Aurelianus. So we must suppose that at Palmyra and in other cities in the Syrian Desert, there was a great knowledge of Greek culture and philosophy. We know that of Edessa, of Antioch, and it certainly was the same at Palmyra, but to give an interpretation, I start with the context of Palmyra's culture.

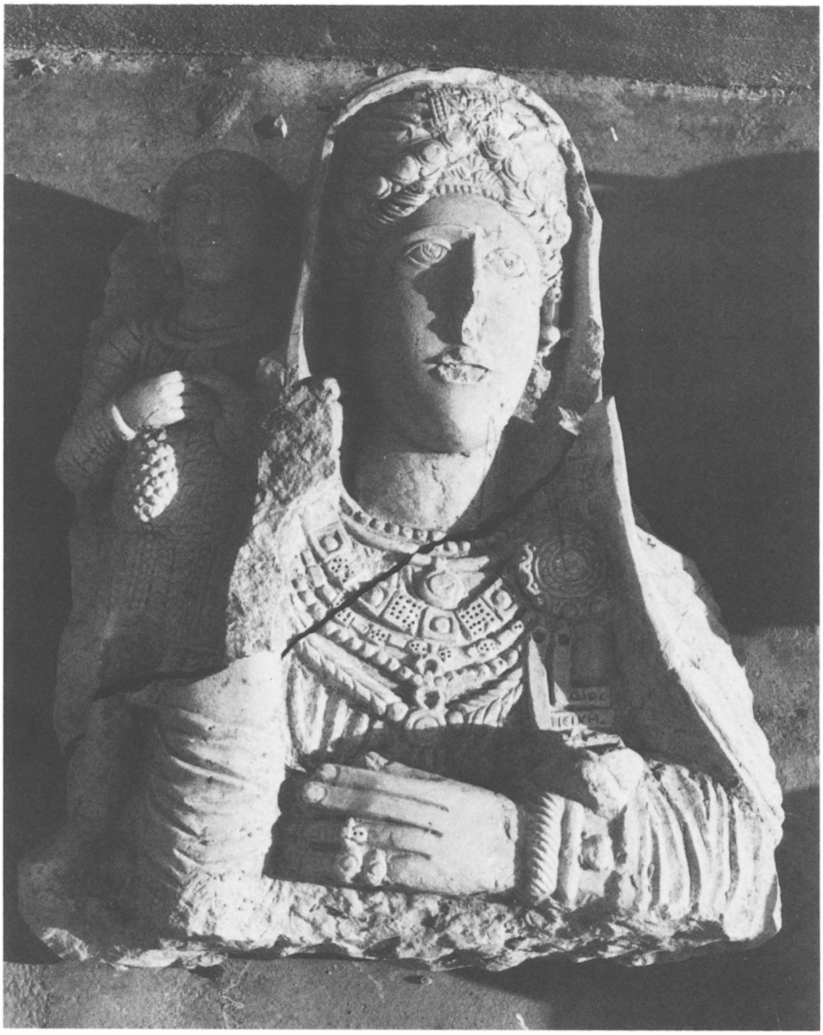
BIANCHI: Is there something in common between those eagles and solar symbolism, or even the Eagle of the *Song of the Pearl*?

DRIJVERS: Well, as far as I know in the whole of Syria, Northern Syria, in the Hauran, in Lebanon, in West Syria, the eagle always represents the heaven. The God of Heaven, not the Sun, always the heaven. There is one instance that's rather dubious, that's an eagle inscribed "Helios". Seyrig gave an interpretation of it; but, the eagle consequently represents the heaven. And it also is possible that the eagle, as the bird of Zeus-Jupiter, has a wider meaning.

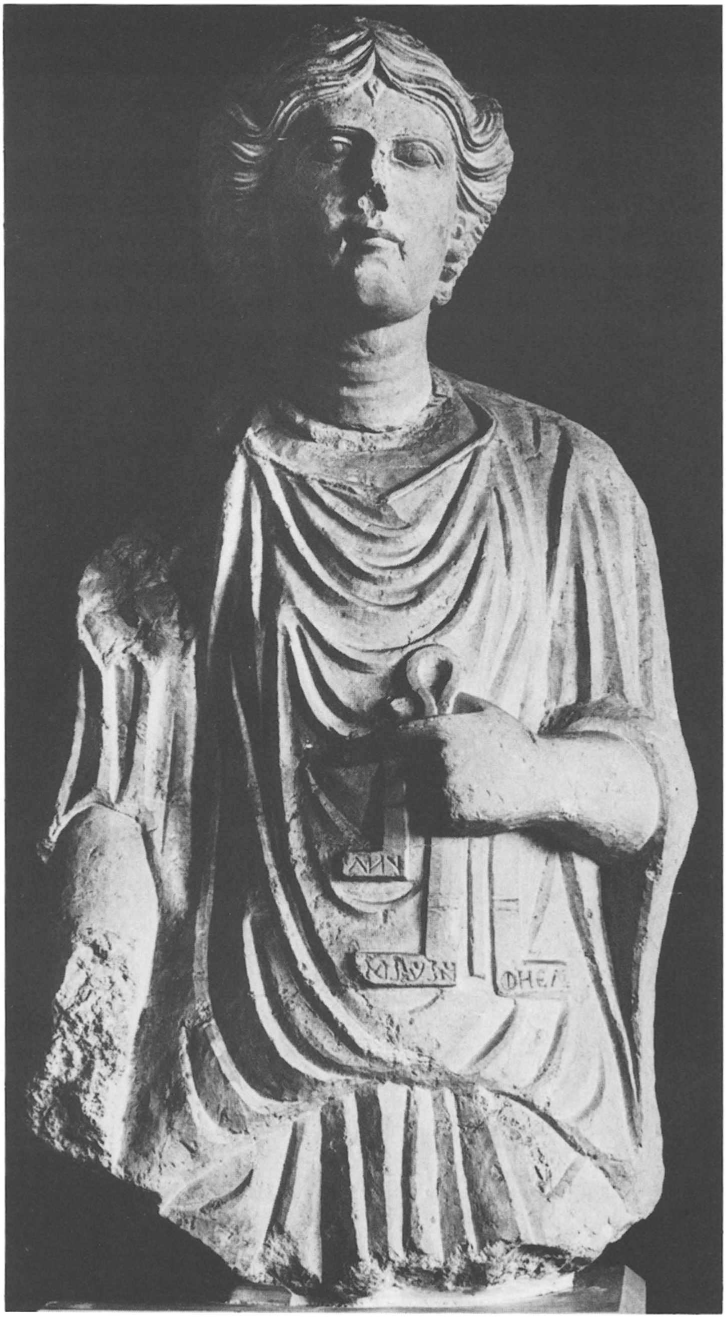
But the eagle of heaven, as a bird of the God of Heaven, is of an early date in Syria. It is not restricted to Hellenistic times, it occurs already much earlier, as Professor Xella and others can confirm.

BIANCHI: Some gnostic texts have taken this eagle in order to make of it the messenger of gnostic revelation as in the Song of the Pearl.

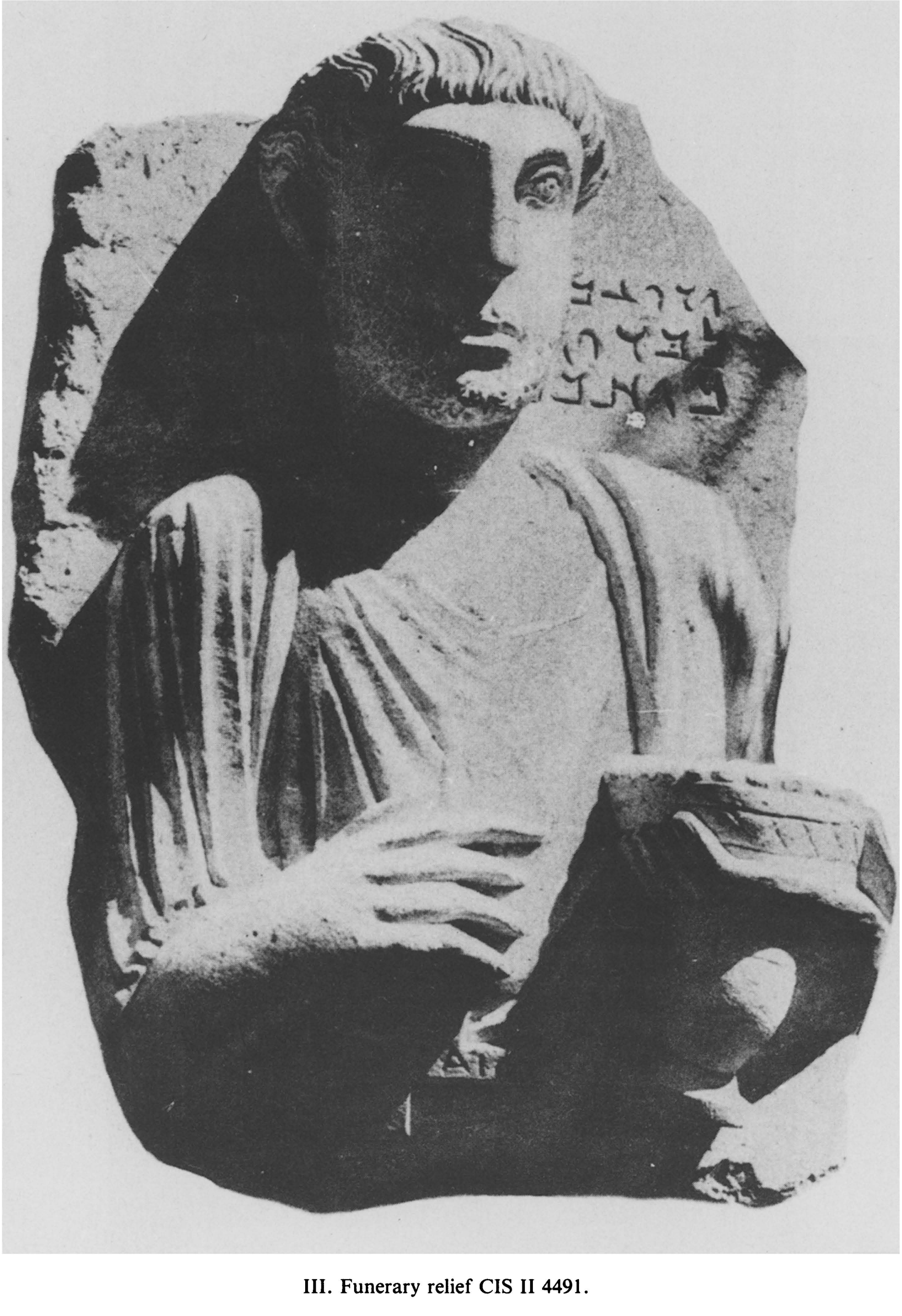
DRIJVERS: That's a possibility, the eagle flying up to heaven; to make it more complicated, in Palmyra we have the phenomenon of a messenger. The messenger of Baal is the famous god, Malakbel, of whom there is a famous altar in one of your Roman Museums. And it's possible that Malakbel, who is sometimes represented with a set square, had something to do with the transport of the soul to the upper heaven. That's a possibility, but there is no clear evidence for that.



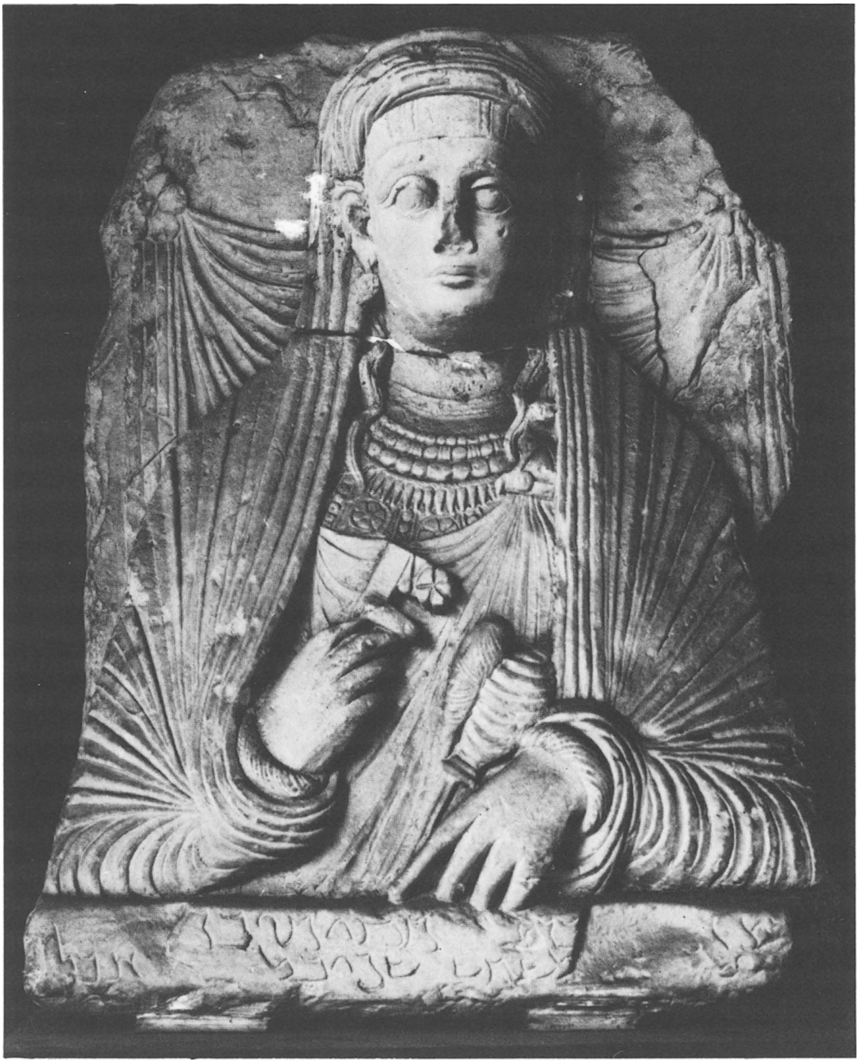
I. Funerary relief from the Polish-Dutch excavations in the Western Quarter of Palmyra, Inv. A 182/75. Photograph Drijvers.



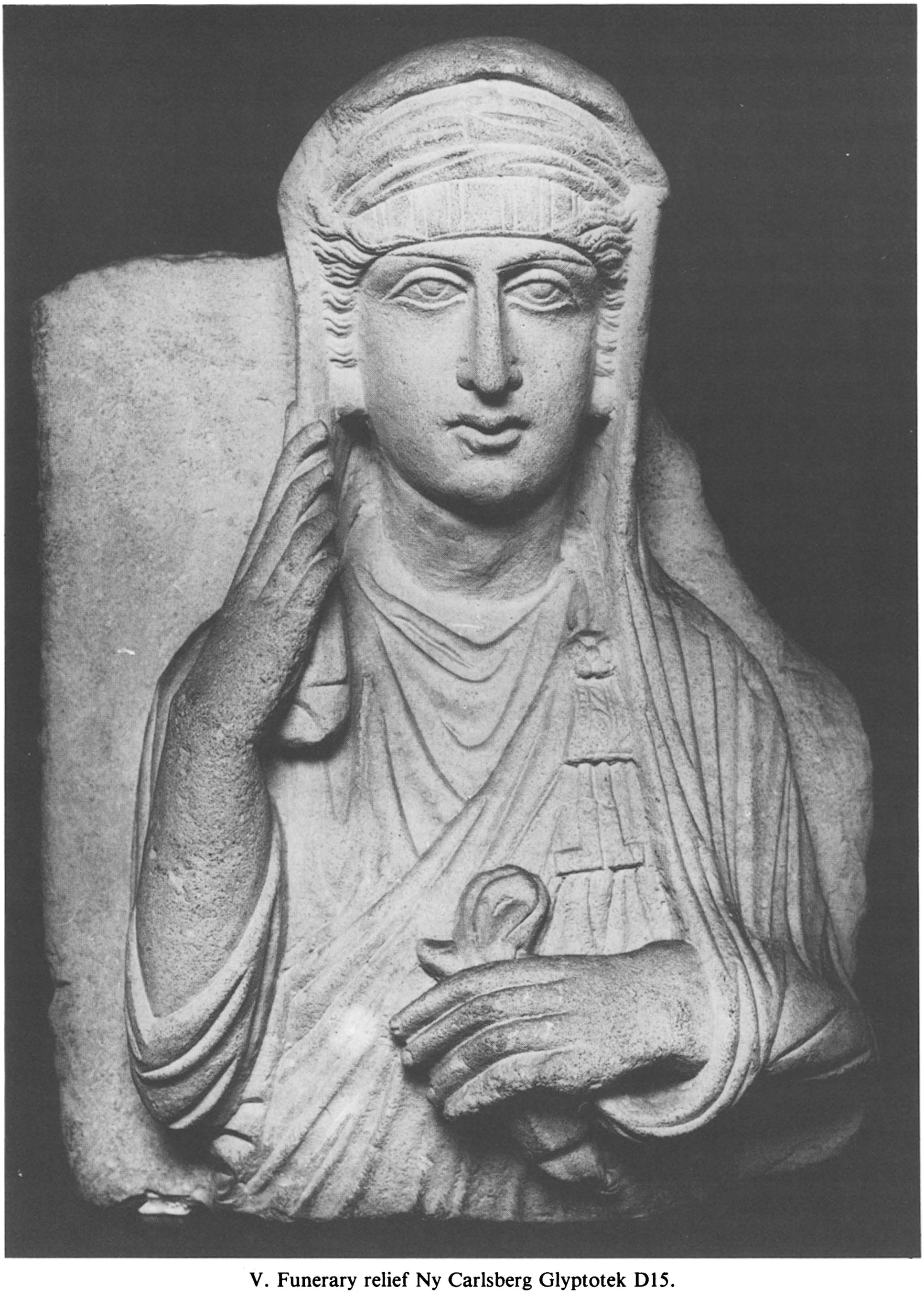
II. Funerary relief Ny Carlsberg Glyptotek D13.



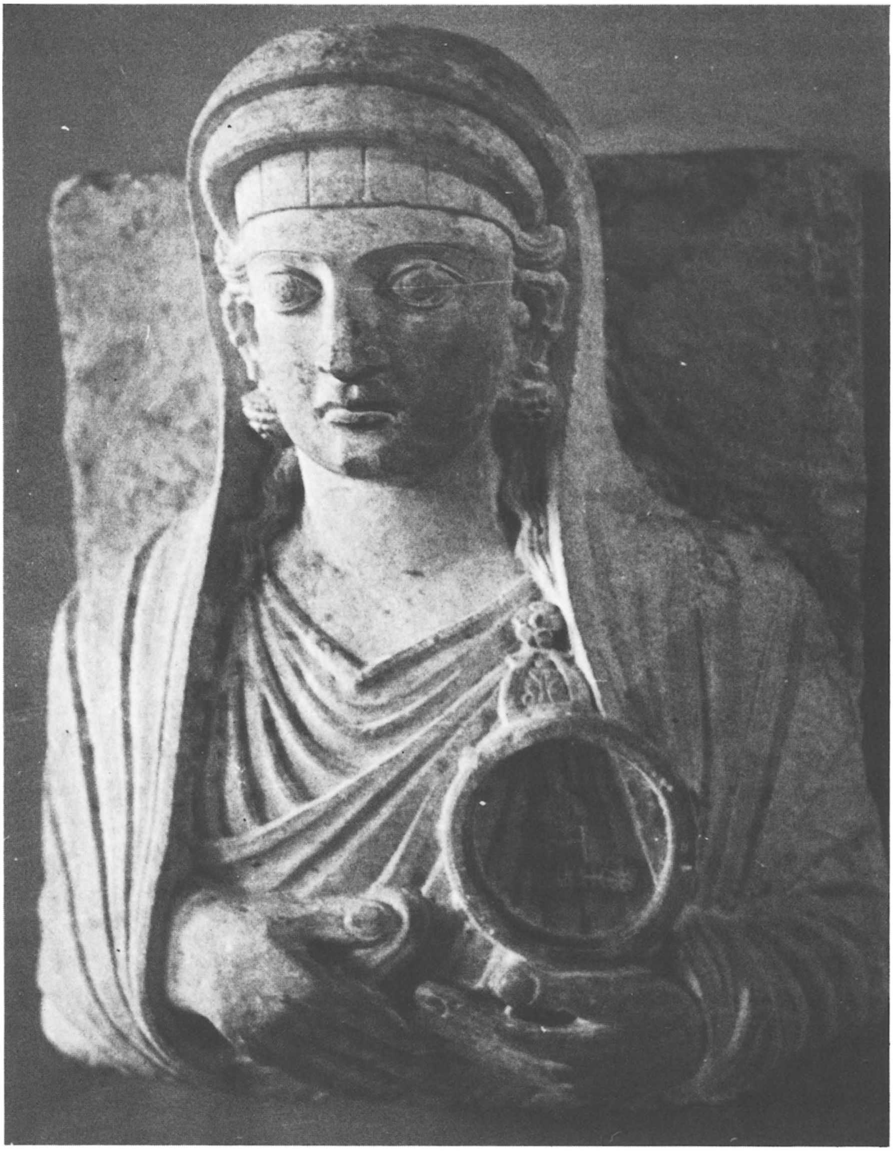
III. Funerary relief CIS II 4491.



IV. Funerary relief Ny Carlsberg Glyptotek D20.



V. Funerary relief Ny Carlsberg Glyptotek D15.



VI. Funerary relief on view in Palmyra Museum. Photograph through courtesy of Dr M. Gawlikowski.

ANDERS HULTGÅRD

FIGURES MESSIANIQUES D'ORIENT COMME SAUVEURS UNIVERSELS DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

L'influence religieuse qu'a exercée l'Orient sur le monde gréco-romain à l'époque hellénistique et romaine est généralement reconnue, même si l'on peut discuter sur l'étendue de cette influence. Ici, nous allons aborder un aspect particulier des religions du Proche-Orient et essayer de préciser son influence dans le monde gréco-romain.

On trouve dans l'antique Proche-Orient des croyances en un personnage attendu, suscité par Dieu, qui amènera le salut et le bonheur du pays et de la nation. Nous utilisons pour ce type de croyances le terme «messianisme» et l'expression «figure messianique» indique donc le personnage qui est au centre de ces croyances[1]. Messianisme et figures messianiques sont bien attestés, on le sait, dans le judaïsme, le christianisme et le zoroastrisme, mais la religion égyptienne et peut-être la religion assyro-babylonienne en témoignent également[2]. L'attente messianique s'est développée principalement à partir de l'idéologie royale mais d'autres éléments comme la légende prophétique et l'idéologie sacerdotale ont aussi contribué à former cette attente[3].

L'idéologie qui entoure les figures messianiques est marquée par le particularisme. Le sauveur attendu viendra à un peuple particulier ou à une communauté particulière. Le salut n'est souvent que la libération d'une domination étrangère. Les ennemis du peuple et de la communauté seront détruits. Le règne messianique qui suivra, porte presque exclusivement sur la propre nation (ou communauté). Si donc le particularisme est un trait dominant dans le messianisme oriental, il y a eu des tendances opposées et le particularisme rigide a pu subir des modifications considérables. Il nous faut ici analyser les conceptions messianiques, trouvées dans les religions du Proche-Orient antique, au point de vue de leurs tendances universalistes, et essayer de déterminer dans quelle mesure elles ont pu être propagées dans l'empire romain.

L'Egypte

Depuis le Moyen Empire on voit circuler des prophéties annonçant la venue d'un roi-sauveur qui mettra fin au chaos et qui inaugurera un temps de paix et de félicité pour l'Egypte[4]. On décrit largement les calamités de toute sorte qui frapperont le pays et on les met en contraste avec le règne bienheureux d'un nouveau souverain. Il s'agit cependant de prophéties *post eventum* qui servaient aussi de propagande politique[5]. Toutefois, il faut supposer qu'à partir de l'époque perse, ces prophéties fictives auraient pu se transformer en prédictions réelles d'un roi-sauveur à venir. Le témoignage le plus clair de l'essor d'un tel messianisme dans l'Egypte est l'*Oracle du Potier*[6]. Après la description des malheurs de l'Egypte, soumise à la domination des ennemis étrangers, l'avènement du roi-sauveur est introduit par les mots suivants:

> «Alors l'Egypte sera en abondance (αὐξηθήσεται) car celui qui est bienveillant et règne pendant 55 ans, viendra du Soleil, roi, dispensateur de bienfaits, institué par la très grande déesse. Il en sera ainsi que les survivants imploreront les morts de ressusciter pour qu'ils aient leur part des bienfaits»[7].

Ce qui reste du texte du papyrus décrit la période messianique qui pour les Egyptiens signifie le retour à l'ordre initial. Le Nil se remplira de nouveau, les saisons reprendront leurs cours normal et tout le pays refleurira.

Quoique l'Egypte soit au centre de la prophétie, il n'y a rien dans le texte qui s'oppose à une application universaliste de cette promesse messianique. L'adaptation de l'*Oracle* en grec indique que ses rédacteurs auraient dû envisager une propagation dans des cercles plus larges. L'arrière-plan historique et social de l'*Oracle du Potier* suggère que les destinataires était la multitude des indigènes et des Grecs égyptianisés[8].

Le judaïsme

La diversité des croyances messianiques du judaïsme antique doit être soulignée d'emblée[9]. On est en présence de conceptions différentes élaborées dans des groupes distincts et dans des conditions variées. Le messianisme juif est clairement enraciné dans l'ancienne idéologie royale mais son essor aux époques perse et hellénistique reste obscur[10]. L'oracle de *Zacharie* 9:9-10 prouve l'existence d'une attente messianique aux IVe ou IIIe siècles[11] et des allusions éparses montrent sa continuation pendant le IIe siècle av. J.-C.[12].

Le premier portrait messianique se trouve dans les *Psaumes de Salomon*. Ce recueil de psaumes anonymes exprime les idées et les sentiments d'un groupe de *ḥᵃḵāmīm*, scribes et sages, à Jérusalem vers le milieu du Ier siècle av. J.-C.[13] Le *Psaume de Salomon* 17:21-46 évoque l'image d'un messie qui écrasera la domination étrangère et chassera les païens et les pécheurs loin d'Israël. Il purifiera la ville sainte et rassemblera ensuite les juifs dispersés, et tout le peuple, sanctifié par Dieu, habitera en Palestine dans la paix et dans le bonheur. Dans ce royaume messianique, les étrangers et les païens n'auront pas de place:

> «et il (le messie) les répartira (les *benē Yiśrāʾel*) dans le pays selon leurs tribus, mais l'étranger (πάροιχος) et le gentil (ἀλλογενής) ne demeureront plus avec eux» (17:28).

Le règne du messie a cependant une portée universelle en ce sens qu'il mettra beaucoup de nations sous son joug et que les païens viendront des extrémités de la terre pour contempler la gloire de Dieu et du roi des juifs (17:30-31). Cette description du messie davidique ne se prête guère à une idéologie salvatrice destinée à atteindre également les non-juifs.

L'idéal messianique, évoqué par les *Psaumes de Salomon*, caractérise aussi beaucoup d'autres conceptions messianiques propagées par le judaïsme antique. Les esséniens de Qumran attendaient pendant une période de leur histoire trois figures eschatologiques, un prêtre «l'oint d'Aaron», un roi davidique «l'oint d'Israël» et un prophète (*1QS* IX: 11 et *4Q* Test)[14]. C'est seulement le second, le roi davidique, qui fait fonction de figure messianique au sens propre. Il apparaît en premier lieu comme un chef militaire qui délivrera Israël de ses ennemis et qui conquérira toutes les nations (*1QSb* V:23-28, *4Q pIs* a D). L'évolution qu'a fait le messianisme des esséniens pendant la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C. a nettement élargi les fonctions du messie sans amener pourtant une attitude différente envers les païens[15]. Les *Paraboles d'Hénoch* présentent l'un des grands portraits messianiques du judaïsme à l'époque romaine[16]. La figure messianique des *Paraboles*, appelé «Fils de l'homme», «Elu» et «Oint», est un sauveur pour la communauté des justes et saints, c'est à dire les juifs pieux. Le caractère universel de l'apparition du «Fils de l'homme» est évident, mais il est plutôt un *juge* du monde qu'un *sauveur* du monde. Il jugera et fera périr les rois et les puissants de toute la terre[17]. Un aspect universaliste se laisse entrevoir dans quelques passages mais il est entièrement au second plan dans les *Paraboles*[18].

L'apocalypse d'Esdras, nommée *IV Esdras*, qui provient d'un milieu de *ḥᵃḵāmīm* en Palestine ou en Mésopotamie, a été rédigée quelque temps après la destruction de Jérusalem en 70[19]. C'est cet événement qui fut l'incitation à rédiger l'apocalypse d'Esdras. On l'aperçoit aussi dans la conception du messie davidique évoquée en 11:36-12:3, 12:10-35 et en 13:1-13, 13:21-53. Rome y est le grand adversaire eschatologique qui sera brisée par le messie. La destruction de l'empire romain implique aussi un jugement de toutes les nations qui se sont rassemblées autour de Sion. Les nations ne seront pas sauvées dans ce jugement (13:37 s. et 49). Le messie davidique du *IV Esdras* apparaît seulement comme le sauveur d'Israël. Les païens, dans la mesure où ils survivent, ne sont pas mentionnés dans le règne messianique[20].

Vues dans leur ensemble, les croyances messianiques trouvées dans les Targoums et dans la littérature rabbinique ne modifient pas l'image du messie davidique comme un sauveur exclusif, libérant le peuple élu mais soumettant ou détruisant les nations[21]. Les interprétations des Targoums émanent de périodes et de communautés différentes et les opinions des rabbins ne sont pas cohérentes. C'est pourquoi on trouve, ici et là, des affirmations de tendance universaliste qui ne peuvent cependant infléchir la domination du particularisme[22].

Les textes proprement liturgiques, récités dans les synagogues, sont restrictifs à l'égard du messianisme. C'est ainsi que la *ᶜAmidāh* ou *Šᵉmōnēh ᶜEsreh* dont le fonds remonte au temps vers le début de notre ère, ne contient qu'une allusion à l'attente messianique:

> «Seigneur notre Dieu, aie pitié de nous et d'Israël ton peuple
> et de Jérusalem ta ville et de Sion la demeure de ton *kābōd*
> et de ton sanctuaire et de ton habitation
> et du royaume de la maison de David, ton messie»[23].
> (prière XIV, abstraction faite de l'eulogie)

Les conceptions messianiques que nous venons d'examiner, proviennent de milieux juifs de langue sémitique en Palestine, Syrie ou Mésopotamie. Ces conceptions se préoccupent entièrement d'Israël, sa délivrance et sa félicité futures. Sauf pour l'idée selon laquelle le messie subjuguera (ou même fera périr) les nations, le sort des païens ne retient que des mentions accidentelles.

On rencontre cependant dans le judaïsme antique des milieux où le problème du salut des païens semble avoir été abordé de façon plus réfléchie. Comment apparaît donc dans ces milieux la figure messianique?

Envisageons d'abord les *Oracles Sibyllins* dont les livres III et V émanent de communautés juives de la diaspora égyptienne[24]. Les figures messianiques jouent dans ces documents un rôle subordonné. Le salut final y est l'œuvre de Dieu et la conversion des païens à la *tōrāh* est une fonction attribuée à la collectivité juive. Les passages où il est fait mention d'une figure messianique sont très courts mais révèlent que l'apparition du messie a une portée universelle. Le «prince pur» de la Troisième Sibylle 49-50 vient pour subjuguer les royaumes de toute la terre[25]. Le roi, envoyé du soleil, que décrit le même livre aux vv. 652-656, fera cesser les guerres par la terre entière «en tuant les uns et concluant avec les autres des pactes loyaux»[26]. Cela vise probablement les souverains et les puissants de la terre, mais ce qui est dit sur la disparition des guerres funestes concerne naturellement la multitude des païens. La venue du messie implique donc une paix universelle quoiqu'elle ne semble pas être définitive[27]. L'intérêt particulier de cette figure messianique réside dans l'influence qu'elle a subi de l'idéologie royale d'Egypte. Cela indique une attitude plus ouverte au milieu ambiant de la part de la communauté juive qui a produit cet oracle quelque temps pendant le Ier siècle av. J.-C.

La Cinquième Sibylle dont le fonds est constitué par des oracles datant de la fin du Ier siècle de notre ère[29], parle en 108-110 d'un roi envoyé par Dieu (κέν τις θεόθεν βασιλεύς) qui fera périr tous les souverains puissants ainsi que leurs hommes les plus vaillants. Après, le jugement de Dieu suivra. Plus instructif que ce passage succinct est 414 ss. où apparaît une figure messianique qui dépasse les limites du particularisme. Un homme bienheureux (ἀνὴρ μακαρίτης) viendra du ciel, un sceptre à la main. Il régnera sur tous les hommes avec justice (πάντων ἐκράτησε καλῶς) et rebâtira Jérusalem et son temple. Les villes étrangères, sièges de la corruption et des vices, seront détruites par le feu. Une tour énorme sera construite à Jérusalem, visible à tous les hommes, qui fera resplendir le *kābōd* de Dieu sur toute la terre. Tout cela sera effectué par le messie mais le texte indique clairement qu'en réalité, c'est Dieu qui agit. Le caractère universaliste de ce portrait messianique ressort par plusieurs traits. La distinction entre juifs et païens n'est pas mise en relief. L'auteur emploie des termes très généraux: «les mortels», «tout le monde». La description du règne messianique souligne surtout l'absence de certains péchés comme l'adultère et la pédérastie (παίδων Κύπρις). Cela indique que les païens auront une place dans le royaume eschatologique car précisément ces péchés caractérisent, selon la propagande juive, la morale des nations[30].

L'*Apocalypse syriaque de Baruch*, rédigée vers la fin du Ier siècle de notre ère[31], présente une tendance universaliste qui la distingue nettement de son apocalypse sœur, *IV Esdras*[32]. On le voit déjà par le préambule où la dispersion des juifs est expliquée théologiquement. En I:4 Dieu s'adresse à Baruch en ces termes:

> «et je disperserai mon peuple parmi les nations pour ceci qu'il fasse du bien aux nations»[33].

La conversion des païens à la *tōrāh* de Dieu est donc une tâche importante pour la diaspora et cette attitude apparaît aussi dans la conception messianique professée par le milieu juif derrière l'*Apocalypse syriaque de Baruch*. La description du royaume messianique est introduite par un «manifeste» sur le sort des païens:

> «et le temps de mon messie viendra et il convoquera toutes les nations et il en sauvera certaines mais il en tuera d'autres. Voici donc ce qui arrivera aux nations qui devront être sauvées par lui. Chaque nation qui n'aura pas «connu» Israël et qui n'aura pas foulé aux pieds la race de Jacob, c'est elle qu'il sauvera».
>
> (LXXII:2b-4)[34]

Comme il est explicitement dit dans la suite du texte (v. 5), ce sont donc seulement ceux qui ont opprimé ou attaqué Israël que frappera le châtiment. Pour les autres païens, comme pour les juifs, un règne de plénitude et de bonheur s'ouvre sous l'égide du messie. Le tableau évoqué en LXXIII:1-LXXIV:2 de ce règne messianique confirme par son caractère universel que le messie de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* est en fait un sauveur du monde[35].

La version grecque de la Bible, dite la Septante, fait dans certains passages des précisions messianiques dont l'une exprime clairement une tendance universaliste. Il est dit en *Genèse* 49:10 sur le prince attendu de Juda qu'il sera «l'espoir des nations»: καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. Le texte hébreu n'est pas messianique mais les targoums le sont. Cependant, ils présentent ici le messie comme celui qui subjuguera ou fera périr les nations[36].

Les *Testaments des Douze Patriarches*, composition qui représente un milieu de *ḥᵃkāmīm* lévitiques de la Palestine[37], soulignent l'universalité du salut. L'ouvrage primitif, rédigé pendant la première moitié du Ier siècle av. J.-C., décrit à première vue le messie dans la ligne traditionnelle. Il libérera Israël de ses ennemis qui seront détruits (*Test. Joseph* 19:8). Le *šālōm* eschatologique sera réalisé pour Israël (*Test.Nephtali* 8:2 *Test.Gad* 8:1 et *Test.Joseph* 19:11). Toutefois, si l'on regarde les textes de plus près, l'auteur n'omet pas entièrement les païens. *Test.Juda* 24:4-6, qui est le plus précis sur ce point, décrit l'apparition du messie davidique et envisage au verset 6 sa fonction par rapport aux nations:

> «et en lui (Juda) montera une verge de justice pour les nations pour juger et pour sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur»[38].

On doit interpréter ce passage dans le sens que le messie jugera et punira les nations ennemis et impies, mais qu'il sauvera les païens qui reconnaîtront le seul Dieu et ses commandements essentiels[39]. La teneur primitive du texte en *Test.Nephtali* 8:2-3 fait apparaître le messie comme celui qui «rassemblera des justes parmi les nations» (ἐπισυνάξει δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν.)[40]

Les croyances messianiques se sont développées au cours du Ier siècle av. J.-C. dans le milieu qui nous a transmis les *Testaments*. Cette évolution a amené une rédaction de l'ouvrage primitif et une nouvelle figure messianique apparaît qui implique une majoration du rôle du messie[41]. Ce qui frappe dans le portrait de ce prêtre-sauveur, c'est l'universalisme. Son apparition, décrite par un symbolisme astral, a une portée universelle:

> «et son astre se lèvera dans le ciel comme celui d'un roi
> illuminant une lumière de connaissance comme le soleil en plein jour,
> et il grandira sur le monde jusqu'à son plein éclat.
> Ainsi il brillera comme le soleil sur la terre
> et il enlèvera toutes les ténèbres de dessous le ciel
> et ce sera la paix sur toute la terre».
>
> (*Test. Lévi* 18:3-4)

Le règne du prêtre-sauveur amène le progrès spirituel des païens et leur conversion à la *tōrāh* de Dieu:

> «et pendant son sacerdoce les païens abonderont en connaissance sur la terre
> et ils seront illuminés par la grâce du Seigneur».
>
> (*Test. Lévi* 18:9a)
>
> «et il convertira les cœurs incroyants au Seigneur»
> et il donnera à ceux qui l'invoquent une paix éternelle».
>
> (*Text. Dan* 5:11)

On trouve dans le portrait du prêtre-sauveur certains traits qui le distinguent des autres figures messianiques juives de l'époque hellénistique et romaine[42]. Nous venons d'indiquer l'accent mis sur l'universalisme, le symbolisme astral et la paix universelle. L'opposition entre Israël et les nations n'est pas marquée et dans le paradis eschatologique, inauguré par le prêtre-sauveur, la distinction entre juifs et païens s'effacera (*Test. Lévi* 18:10-11 *Test. Dan* 5:12). Il fera justice à toute la terre (*Test. Juda* 24:1 *Test. Nephtali* 4:5). Par sa victoire sur toutes les puissances du Mal, le prêtre-sauveur apparaît aussi comme un sauveur du monde (*Test. Lévi* 18:4 et 12 *Test. Dan* 5:11). Ce sont là des traits qui donnent une apparence particulière au portrait de cette figure messianique. Or, si l'on passe les traits distinctifs du prêtre-sauveur de sa formulation juive à celle du culte des souverains hellénistiques et romains, on trouve une correspondance surprenante. Il semble que les rédacteurs des *Testa-*

ments des Douze Patriarches aient repris et accentué pour le prêtre-sauveur des thèmes qui étaient présents aussi dans l'idéologie des souverains hellénistiques et romains. Le milieu d'où émane le portrait du prêtre-sauveur a voulu répandre, dans le monde ambiant et parmi les juifs, ce portrait messianique pour faire pièce au culte des souverains[43].

Il est donc clair que certains milieux juifs, aussi bien en Palestine que dans la diaspora, ont professé des conceptions messianiques où une tendance universaliste est nettement présente. Le moyen essentiel pour propager ces conceptions fut la synagogue. Par cette institution, répandue dans toute l'oikoumene on pouvait atteindre aussi les non-juifs[44]. Il y avait, on le sait, des groupes considérables de païens, les «adorant Dieu», qui se rassemblaient autour des communautés juives et qui avaient accès également au culte et à l'enseignement donné dans la synagogue[45].

Les textes dans lesquels sont consignés un messianisme ouvert au salut des païens, semblent tous avoir été récités ou étudiés dans les synagogues. La lecture dans le culte synagogual du Pentateuque entier était un usage établi à l'époque hellénistique et romaine[46]. La *tōrāh*, dans la version de la Septante, fut étudiée régulièrement aussi dans les synagogues de la diaspora grecque[47]. *Genèse* 49:10 présentant le messie comme «l'espoir des nations» ne pouvait échapper à être connu dans des milieux plus larges. Les *Testaments des Douze Patriarches* portent l'empreinte de la synagogue et dans leur version grecque ils furent certainement répandus en dehors de la Palestine. La mise au jour des espérances messianiques des *Testaments* témoigne d'une intention de propager ces espérances aussi dans des milieux non-juifs. Bien qu'elle soit composée en Palestine, l'*Apocalypse de Baruch* était destinée également à la diaspora[48]. La forme littéraire de cet ouvrage, une section apocalyptique suivie d'une «lettre», indique que l'*Apocalypse de Baruch* fonctionnait comme un «Sendschreiben» et était lue en entier dans les synagogues[49].

Les *Oracles Sibyllins* circulaient sans doute indépendemment du culte et de l'enseignement de la synagogue comme littérature de propagande[49a]. Les destinataires ne furent pas seulement les païens comme le genre et la langue pourraient indiquer. Les juifs aussi trouvaient dans ces oracles la confirmation de leur mission et de leur élection.

L'Iran

Ce qui frappe c'est le nombre des figures messianiques. En premier lieu, il faut mentionner la doctrine des trois sauveurs futurs, fils posthumes de Zoroastre. Cette doctrine porte les traces d'une élaboration successive faite dans les milieux sacerdotaux du zoroastrisme[50]. En toute analyse, on doit partir du système apocalyptique qui se trouve dans les écrits pahlavis. Quoiqu'ils soient rédigés à l'époque post-sassanide, il faut tenir compte du fait que, dans le domaine cosmologique et eschatologique, le contenu de ces écrits remonte pour l'essentiel à la période avant l'essor de l'empire des Sassanides, c'est à dire avant le III^e^ siècle de notre ère.

Le caractère universel de l'apparition des sauveurs zoroastriens est nettement souligné déjà dans le document le plus ancien, *Yašt* 19:89-96. Ce passage nous présente le sauveur final, le *saošyant* par excellence, *Astvatərəta* qui surgit du lac Kansava brandissant son arme victorieuse. La victoire sur les puissances du Mal n'est qu'un aspect de l'œuvre salvifique du Saošyant. Par son regard, il rendra aussi le monde entier impérissable. La portée universelle de cette transfiguration ressort des termes généraux employés. Ainsi le Saošyant rénovera «toute la création» (*vīspam ahūm*) et «toutes les créatures» (*vispa dāman*) et «tout le monde corporel» (*vīspam astvaintīm gaeθam*). C'est également le *Yašt* 19:89 qui rattache à l'apparition du *Saošyant* la résurrection des morts, conception qui dans les textes pahlavis est au centre des fonctions du Saošyant. Le progrès du Bien qui marque l'apparition des deux autres sauveurs s'étend aussi sur le monde entier. C'est ainsi que, sous le règne du premier sauveur à venir, *Uxšyatərəta* (pahl. *Hušētar*), la détresse et la sécheresse diminueront alors que la générosité et la paix accroîtront dans le monde entier (*hamāk gēhān*)[51]. Les deux aspects fondamentaux de l'apparition salvatrice du *Saošyant* dans l'*Avesta* (*Yašt* 19), l'extermination des puissances du Mal et la rénovation du monde, se retrouvent dans la description des écrits pahlavis des trois sauveurs (Hušētar, Hušētarmah, Sōšans). Cependant, les textes pahlavis font en outre apparaître l'idée d'une conversion des hommes à la religion d'Ahura Mazda lors de l'avènement des sauveurs attendus. *Bahman Yašt* rattache cette idée à l'image du soleil venant illuminer les régions obscures de la terre:

> «Mithra aux vastes pâturages criera à Hušētar, le fils de Zoroastre: Hušētar, restaurateur de la vraie religion, crie au soleil aux chevaux rapides: vas-y, car il fait ténébreux dans les régions d'Arzah, Vurūbarišn et Vurūjarišn et dans la moitié de la terre Xvanirah. Et Hušētar, le fils de Zoroastre, criera au soleil aux chevaux rapides: vas-y. Le brillant soleil aux chevaux rapides y ira et tous les hommes croiront en la bonne religion des Mazdéens[52].

Selon *Dēnkart* VII, 11:6 l'avènement du Saošyant amène que

> «tous les hommes apparaîtront comme une seule communauté dans la religion d'Ohrmazd»[53].

Ainsi donc, une tendance universaliste est rattachée de façon particulière à la doctrine des trois sauveurs à venir. Leur apparition a également une portée cosmique. La ligne nationale du messianisme iranien se trouve liée aux autres figures messianiques. Dans le système final de l'apocalyptique zoroastrienne, l'avènement du premier sauveur, *Hušētar*, sera précédé par l'apparition de deux personnages messianiques, *Vahrām i Varčāvand* et *Pešyōtan*. Les traditions relatives à ces figures ont été actualisées aux alentours de la chute de l'empire sassanide mais l'attente de leur venue remonte bien plus haut. L'œuvre salvifique de *Pešyōtan* sera de repousser les ennemis de l'Iran et de restaurer la religion et la royauté du pays[54]. *Vahrām i Varčāvand* de la famille des Kayanides assume à peu près les mêmes fonctions que Pešyōtan[55]. On est sans doute en présence de deux traditions indépendantes qui représentent à l'origine des milieux différents mais qui ont été plus tard adaptées dans le système final. Aux héros nationaux, tueurs de dragon, appartient *Kersāsp* qui sera ressuscité par Dieu avant l'avènement du Saošyant. Il tuera et libérera Iran du monstre *Dahāk* qui ravage le pays[56].

L'attente des trois sauveurs, fils de Zoroastre, est par son essence une doctrine universaliste. L'idée selon laquelle l'apparition du *Saošyant* (ou *Hušētar*) amènera la conversion des peuples à la religion mazdéenne a dû être formée dans le contact des Iraniens avec les différentes communautés religieuses de l'antique Proche-Orient. Cependant, est-ce qu'il y a des indications qui peuvent montrer que le messianisme iranien, notamment dans sa forme universaliste, ait été répandu dans le monde gréco-romain?

Certaines conceptions messianiques du judaïsme témoignent d'une influence iranienne. Les communautés chrétiennes de langue syriaque connaissent les sauveurs à venir propagés par le zoroastrisme. Il faut aussi renvoyer au fait que le nom du premier sauveur, Uxšyatərəta est connu par des auteurs hellénistiques sous la forme 'Οξυάρτης ce qui permet de fixer l'apparition du nom grec de ce sauveur déjà au IV^e^ siècle av. J.-C.[57].

Le témoignage le plus clair d'une *propagation* de conceptions messianiques d'origine iranienne dans l'empire Romain sont les *Oracles d'Hystaspe*[58]. La doctrine sotériologique des *Oracles* accorde une grande importance à une figure messianique appelée le «grand roi» ou le «chef de l'armée sainte» (*rex magnus* et *dux sanctae militiae*). Cette figure sera envoyée par Dieu pour sauver et libérer les justes et les «partisans de la vérité» qui ont été assiégés par le chef du Mal et la multitude des méchants. Après sa victoire, le «grand roi» jugera et fera périr les tyrans et les oppresseurs de la terre. Les *Oracles* décrivent ensuite le repos et le bonheur du monde après que la malice et l'impiété ont été écrasées. Le personnage messianique des *Oracles d'Hystaspes* réunit en soi la ligne universaliste de la doctrine des *saošyant* et la ligne nationale d'un *Pešyōtan*. Le titre *rex magnus* suggère que l'idéologie royale d'Iran ait aussi contribué à former la conception messianique des *Oracles*. Les attestations nombreuses des *Oracles d'Hystaspe*, aussi bien en grec qu'en latin, montrent leur popularité dans le monde gréco-romain pendant les premiers siècles de notre ère[59].

Conclusion

Il est clair que certaines conceptions messianiques formées dans les parties orientales de l'empire romain ou dans ses alentours, avaient un caractère universaliste. Nous avons aussi essayé de montrer que ces conceptions ont été propagées, en dehors de leur terrain d'origine, dans le monde gréco-romain. On n'aurait pas tort de croire que ce messianisme oriental, prêchant l'avènement d'un règne de bonheur et de justice pour tous, ait attiré surtout les masses de l'empire, les groupes moins favorisés de la société et les diverses minorités ethniques cherchant à se dégager de la domination romaine. La discussion sur les éléments sotériologiques de provenance orientale doit, selon nous, tenir compte aussi des figures messianiques répandues par l'Orient dans l'empire romain.

NOTES

[1] Nous proposons qu'on emploie «messianisme» et «figure messianique» comme des termes généraux dans le domaine de l'histoire des religions. Le terme «messie» par contre doit être réservé à la tradition juive et chrétienne. Vu l'usage assez répandu d'égaler «messianisme» à «eschatologie», il faut souligner qu'il n'y a messianisme que là où apparaît une figure messianique.

[2] La question d'un messianisme dans la religion assyro-babylonienne doit être réconsidérée à la lumière des découvertes à Uruk-Warka. Ce sont des textes apparentés à ceux qu'on appelle «prophéties akkadiennes», interprétées généralement comme des *vaticinia ex eventu*. Dans les textes trouvés à Uruk-Warka on rencontre cependant des formulations qui peuvent indiquer une attente messianique. Il n'est pas possible, à l'état actuel de la documentation, de se prononcer avec certitude sur l'interprétation de ces textes. Pour les problèmes que pose cette littérature «prophéties akkadiennes» et pour des références bibliographiques; voir P. Höffken: «Heilzeitherrschererwartung im babylonischen

Raum», dans *Die Welt des Orients* 9, 1977, p. 57ss., J.-G. Heintz: «Note sur les origines de l'apocalyptique judaïque à la lumière des prophécies akkadiennes» dans *L'Apocalyptique, études d'histoire des religions* 3, Paris 1977, p. 71-87.

[3] C'est ainsi que le portrait des sauveurs attendus dans le zoroastrisme s'inspire de la légende de Zoroastre en même temps qu'il présente des traits sacerdotaux. Certaines figures messianiques du judaïsme ont un arrière-plan sacerdotal: le prêtre-sauveur des *Testaments des Douze Patriarches* et le personnage de Mélkisedeq des esséniens de Qumran ainsi que «l'oint d'Aaron et d'Israël» de la même communauté.

[4] L'exemple le plus connu est la «prophétie de Néferty»; sur ce texte voir A. Erman: *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923 p. 130-148. D'autres prophéties analogues sont rassemblées et commentées par A. von Gall: ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, Heidelberg 1926, p. 48-82.

[5] Cf. G. Posener: *Littérature et politique sous la XIIe dynastie*, Paris 1956, p. 40s. et F. Dunand: «L'Oracle du Potier et la formation de l'apocalyptique en Egypte», dans *L'Apocalyptique, études d'histoire des religions* 3, Paris 1977, p. 47.

[6] Une édition récente se trouve dans L. Koenen: «Die Prophezeiungen des Töpfers», *ZPE*, 1968, p. 195-209. Pour les questions de date et de composition, voir C. H. Roberts: «The Oracle of the Potter», *The Oxyrhynchus Papyri* 22, 1954, p. 89-99 et L. Koenen op. cit., 1968, p. 178-194. Le caractère de prophétie réelle en ce qui concerne l'avènement du roi-sauveur est souligné par L. Koenen: «The Prophecies of a Potter, a prophecy of world renewal becomes an apocalypse», dans *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, p. 249-254 et par F. Dunand, op. cit., p. 47.

[7] *Pap.Rainer* 38-43 et *Pap.Oxyrhynchus* 63-71.

[8] Sur cet arrière-plan, voir C. H. Roberts, op. cit. et F. Dunand, op. cit., p. 65-67.

[9] L'interprétation conventionnelle du messianisme juif y voit deux lignes: le messianisme national, représenté par le messie davidique, et le messianisme transcendant, représenté lui par la figure du «Fils de l'homme». Les partisans les plus connus de cette conception «classique» sont W. Bousset-H. Gressmann: «*Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*», Tübingen 1926, p. 213-289 et S. Mowinckel: *He That Cometh*, Oxford 1956, p. 280-450. Cependant, les deux lignes se confondent et il est plus correct de parler de nombre de figures messianiques de caractère différent. P. Volz: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934 — autre ouvrage classique — tient compte de la diversité des figures messianiques (p. 173-203). Voir aussi A. Hultgård: *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I Uppsala 1977, p. 300-326.

[10] Certains textes pré-exiliques comme *Isaïe* 9:1-7, 11:1-10 et *Michée* 5:1-4 montrent que l'idéologie royale est déjà en train de se transformer en messianisme. Ce n'est cependant que pendant le premier temps post-exilique (Ve-IIIe siècles) que cette transformation est accomplie, mais le manque de sources pour cette période ne permet pas d'en préciser les modalités.

[11] Cet oracle décrit l'avènement d'un roi victorieux qui exercera une domination universelle. Il fera cesser les guerres et institutera un état de paix et d'entente entre Israël et les nations (*wᵉdibber šālōm laggōyīm*).

[12] Le «livre des Songes» (*1 Hénoch* 83-90) rédigé non loin après le *livre de Daniel*, fait allusion au messie par la mention d'un taureau blanc qui se transforme en un grand bœuf (araméen: *rēmā*) auquel les bêtes sauvages (les nations) se soumettent (90:37-38). Le *livre des Jubilés* 31:18-20 contient une bénédiction conférée à Juda par Isaac où l'attente d'un messie davidique est implicite; voir à ce sujet Hultgård, op. cit., p. 70-72. La mention de «l'oint d'Aaron» et «l'oint d'Israël» dans le *Rouleau de la Règle* IX:11 doit être située également dans le IIe siècle av. J.-C.

[13] La datation et l'arrière-plan historique des *Psaumes de Salomon* ne font pas l'objet de divergences notables parmi les critiques. Par contre, on discute sur le milieu d'origine. Depuis J. Wellhausen: *Die Pharisäer und die Sadducäer*, 1874 on attribue en général les

Psaumes de Salomon à un groupe de pharisiens; cf. surtout J. Viteau: *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911, p. 86s. et l'ouvrage le plus récent sur *Ps.Sal.* celui de J. Schüpphaus: *Die Psalmen Salomos, ein Zeugnis jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*, Leiden 1977, p. 131-137. Il est cependant prudent de ne pas ranger les *Ps.Sal.* sous la production littéraire du parti pharisien. Mieux vaut déterminer le milieu d'origine à partir du caractère formel des *Psaumes de Salomon* comme l'a fait L. Jansen: *Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr «Sitz im Leben»*, Oslo 1937. Cf. aussi J. O'Dell: «The religious background of the Psalms of Solomon», dans *RQ* 3, 1961, A. Jaubert: *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963, p. 254s., et A. Hultgård, op. cit., p. 121, 135 et 303.

[14] Voir A. Hultgård, op. cit., p. 304s. pour un résumé de ces croyances.

[15] Pour cette évolution, voir J. Starcky: «Les quatre étapes du messianisme à Qumran», dans *RB* 70, 1963, p. 493-496, A. Dupont-Sommer: *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, 3 éd., Paris 1968, p. 149 et A. Caquot: «Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kocheba», dans *Histoire des Religions*, éd. H.-C. Puech, Paris 1972, p. 173. C'est dans cette ligne d'évolution que se situe le personnage mystérieux de Mélkisedeq qui apparaît dans quelques fragments trouvés à Qumran. L'édition la plus complète est celle de J. T. Milik: «Milki-sedeq et Milkireša dans les écrits anciens juifs et chrétiens», dans *JJS* 23, 1972, p. 95-144. Pour Melkisedeq comme figure messianique, voir J. Carmignac: «Le document de Qumran sur Mélkisedeq» dans *RQ* 7, 1970, p. 343-378 et A. Hultgård, op. cit., p. 306-309. Il y a dans ce texte sur Mélkisedeq des notions qui se prêtent pour une interprétation universaliste, mais le caractère lacuneux des fragments ne permet pas de savoir si les esséniens de Qumran ont fait cette interprétation.

[16] Cet écrit, primitivement indépendant, se trouve dans les chap. 37-71 du livre éthiopien d'Hénoch (*1 Hénoch*). L'origine juive ne saurait être mise en doute, mais on n'est pas d'accord sur sa datation. Nous avons proposé la première moitié du I^er^ siècle ap. J.-C., voir Hultgård, op. cit., p. 311s. Récemment, une discussion vive s'est produite quant à l'origine et la date des *Paraboles*, incitée par l'hypothèse de J. T. Milik: *The Books of Henoch*, Oxford 1976, p. 89-98 selon laquelle les *Paraboles* seraient d'origine chrétienne et rédigées à la fin du III^e^ siècle de notre ère. Voir les études de J. Greenfield-M. Stone: «The Enochic Pentateuch and the date of the Similitudes», dans *HTR* 70, 1977, p. 51-65, M. A. Knibb: «The Date of the Parables of Enoch», dans *NTS* 25, 1979, p. 345-359 et Ch. Mearns: «Dating the Similitudes of Enoch», *NTS* 25, 1979, p. 360-369. Tous ces critiques sont d'accord sur l'origine juive des *Paraboles* et concordent pour une date au I^er^ siècle de notre ère (Greenfield-Stone: «some time during the first century C.E.», Knibb penche pour la fin de ce siècle et Mearns situe les *Paraboles* dans «the late 40s A.D.»).

[17] Voir *1 Hénoch* 46:4-6, 56:5-8, 62:2-12 et 63:1-12.

[18] C'est d'abord *1 Hénoch* 48:4-5 où il est dit du Fils de l'homme qu'il sera «une lumière pour les nations» (tirée d'*Isaïe* 49:6) et que les habitants de la terre se prosterneront devant lui. Dans le contexte des *Paraboles*, cette affirmation signifie que l'apparition resplendissante du messie sera révélée pour tous les peuples de la terre qui se soumettront à lui; cf. Hultgård, op. cit., p. 317. Ensuite *1 Hénoch* 50:1-3 qui montre le contraste entre la gloire des justes et le malheur des pécheurs. Dieu montrera cette gloire «aux autres» pour qu'ils se repentent et soient sauvés. L'expression «les autres» peut viser les juifs ordinaires aussi bien que les païens. Le texte constate cependant que ce groupe n'aura pas part aux bénéfices des justes (v. 3).

[19] Cf. le résumé dans J. Charlesworth: *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula 1976, p. 111-116.

[20] *IV Esdras* 3:36 admet qu'il y a des individus parmi les nations qui sont justes, mais le problème de leur sort eschatologique n'est pas abordé. Voici le texte de ce passage: «*Homines quidem per nomina invenies servasse mandata tua, gentes autem non invenies*» (la version syriaque suppose le même texte).

[21] L'interprétation de la *Genèse* 49:10 est typique pour l'attitude des Targoums en ce qui concerne le rôle des nations à l'ère messianique. Le «roi messie» aura la domination sur toutes les nations ou tous les royaumes (T. Onqelos, T. Fragmentaire et T. Neofiti). Selon le T. Pseudo-Jonathan, le messie les fera périr. Cf. aussi les mêmes Targoums à *Nombres* 24:17 et le Targoum des prophètes à *Ezéchiel* 17:24 et à *Jérémie* 30:9. Pour ce qui est de la littérature rabbinique, on n'apprend pas beaucoup sur les fonctions du messie. En général, les rabbins se contentent de faire mention de sa venue ou des «jours du messie» sans fournir des détails; cf. aussi P. Volz, op. cit., p. 176.

[22] Le Targoum des prophètes interprète *Isaïe* 42:1 dans un sens messianique par l'addition «le messie» (*mšyḥʾ*; cf. aussi Targoum *Is.* 52:13) après les mots «voici mon serviteur». On lui assigne la fonction de révéler la *tōrāh* de Dieu aux nations (*dyny lᶜmmyn ygly*). Un ton universaliste se trouve en Talmud Babli *Pesachim* 118b. On y rapporte que les habitants de l'Egypte voudront présenter un don au messie mais celui-ci refuse de l'accepter. Mais Dieu ordonne au messie de recevoir le don des Egyptiens avec la motivation suivante: «car ils ont accueilli mes enfants dans l'hospitalité.»

[23] C'est le texte le plus primitif établi à partir de la recension palestinienne et de Saadya Gaon; cf. I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt am Main 1931, réimpr. Hildesheim 1967, p. 53.

[24] Cf. V. Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris 1970, p. 227-229 et J. J. Collins: *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1972, p. 47-55 et 94s.

[25] Voici le texte grec de ce passage:

ἥξει δ'ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
εἰς αἰῶνας ἅπαντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο

Nous utilisons le texte établi par J. Geffcken: *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902.

[26] Voici le texte grec des versets 652-654:

καὶ τότ'ἀπ'ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα
ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο
οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ'ὅρκια πιστὰ τελέσσας.

[27] L'oracle qui suit en 660-697 décrit la guerre eschatologique et le Jugement de Dieu. Le royaume du messie en 652-655 n'est donc qu'un interrègne.

[28] L'idée selon laquelle le roi-sauveur viendra «du Soleil» s'inspire clairement de l'idéologie royale d'Egypte dans laquelle le roi apparaît comme le fils de Rê, dieu du soleil; cf. J. Collins, op. cit., p. 40-44 et A. Hultgård, op. cit., p. 333-336.

[29] Cf. J. Collins, op. cit., p. 75. On peut aussi envisager une rédaction sous le règne d'Hadrien, voir M. Simon «Sur quelques aspects des Oracles Sibyllins juifs», à paraître dans les actes de l'International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala 1979.

[30] Voir *III Sibylle* 36-40, 595-600 et 762-766.

[31] La datation faite par P. Bogaert: *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, vol. I, Paris 1969, p. 291-295 nous paraît assurée.

[32] Cf. aussi P. Bogaert, op. cit., vol. I, p. 409-413.

[33] Voici le texte syriaque: *wmbdr 'n' lh lhn' ᶜm' bynt ᶜmm' dlᶜmm' nṭ'b*. Nous utilisons l'édition la plus récente, celle de S. Dedering: «Apocalypse of Baruch» dans *The Old Testament in Syriac*, part IV, Leiden 1973.

[34] Voici le texte syriaque des vv. 2b-4: *wn't' zbnh dmšyḥy wnqr' lklhwn ᶜmm' wmnhwn n'ḥ' wmnhwn nqtwl; hlyn hkyl 'tyn ᶜl ᶜmm' 'ylyn dᶜtydyn dnḥwnmnh; kl ᶜm' dl' ydᶜ l'ysryl wdl' dš lzr'h dy'qwb hwyw dnḥ'*. L'emploi de *yd'* «connaître» paraît étrange dans ce contexte. On a proposé d'y voir une confusion de la part du traducteur entre une forme du verbe ἐφίσταμαι «être au dessus de» et une forme de ἐπίσταμαι «savoir»; voir P. Bogaert op. cit. vol. II p. 127s. Quoi qu'il en soit, il faut comprendre *yd'* ici dans un sens négatif.

[35] On le voit d'abord par l'emploi du terme général «les hommes» (*bnynšʾ*) aux vv. 2, 5 et 6 et par l'absence d'une distinction entre Israël et les païens. De plus, il est dit au v. 2 que «la joie se répandra sur toute la terre» (*wthlk ḥdwt' bklh 'rᶜʾ*).

[36] Voir ci-dessus note 21.

[37] Pour les questions de date et de milieu d'origine, voir A. Hultgård op. cit. p. 12, 49 et 135s. et le même ouvrage vol. II chap. III qui est sous presse.

[38] Voici le texte grec de *Test.Juda* 24:6 selon notre édition à paraître: (A. Hultgård, op. cit., vol. II, chap. IV):

> καὶ ἐν αὐτῷ ἀναβήσεται ῥάβδος δικαιοσύνης τοῖς ἔθνεσι
> κρῖναι καὶ σῶσαι πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους κύριον.

[39] Voir à ce sujet A. Hultgård, op. cit., p. 228.

[40] Voir A. Hultgård, op. cit., p. 76 et 227.

[41] Pour cette rédaction et pour la figure du prêtre-sauveur, voir A. Hultgård, op. cit., p. 268-300.

[42] Cf. A. Hultgård, op. cit., p. 325s.

[43] Voir A. Hultgård, op. cit., p. 368s.

[44] Cf. M. Simon-A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris 1968, p. 75.

[45] Cf. en dernier lieu B. Lifshitz: Du nouveau sur les «Sympathisants», *Journal for the study of Judaism* 1, 1970, p. 82 et F. Siegert: «Gottesfürchtige und Sympathisanten», le même journal vol. 4, 1973, p. 163s.

[46] Cf. I. Elbogen, op. cit., p. 159.

[47] Cf. p.ex. le prologue du *Siracide* qui parle d'une lecture (ἀνάγνωσις) de la *tōrāh*, des prophètes et d'autres livres religieux.

[48] Cela ressort du texte lui-même, voir chap. LXXVI: 15-17.

[49a] Cf. aussi M. Simon, op. cit. en note 29.

[49] Voir *Apoc.Baruch* LXXXVI: 1 «lors donc que vous aurez reçu la lettre, lisez-la dans vos synagogues avec diligence». Cf. aussi C. Andresen: «Zum Formular frühchristlicher Gemeindebriefe», *ZNW* 56, 1965, p. 237-243.

[50] Cf. les études récentes de M. Boyce: *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Leiden/Köln 1975, p. 291-293 et H. Kippenberg, «Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen», *Studia Iranica* 7, 1978, p. 56-63.

[51] *Bundahišn* XXXIII: 29; cf. aussi *Dēnkart* VII: 8:55-60 et 9, 5-6, *Pahl. Rivāyat* XLVIII:17.

[52] *Bahman Yašt* IX:5-7: *Mihr i frāxv-gaviyōt vāng kūnēt ō Hušētar i zartuštān kū Hušētar i dēn rāst vīrāstār vāng kun ō xvaršēt i arvand āsp kū bē rav čē tārīk hast pat kišvar i Arzah, Vurūbarišn ut Vurūjarišn ut nēm-ē xvanirah bāmīk. Ut vāng kūnēt Hušētar i zartuštān ō xvaršēt arvand āsp kū bē rav. Bē ravēt xvaršēt arvand āsp i varčāvand ud hamāk martomān pat vēh dēn i mazdēsnān bē virōyēnd.*

[53] *Ut visp martōm apar hamēh i pat hān i Ohrmazd dēn ēstēnd.*

[54] *Dēnkart* VII, 8:45-50 *Pahl. Rivāyat* XLIX:18 *Bahman Yašt* VII:19-26, 36-39, VIII:6-7 et IX:8-9 *Bundahišn* XXXIII:28.

[55] *Bahman Yašt* VII:4-14 et VIII:1-5, *Bundahišn* XXXIII:27.

[56] *Pahl.Rivāyat* XLVIII:34-36 *Bahman Yašt* IX:20-22 *Bundahišn* XXXIII:35.

[57] Cf. à ce sujet G. Messina: «Il Saušyant- nella tradizione iranica e la sua attesa», *Orientalia* I, 1932, p. 170s.

[58] Remarquons que ces «*Oracles d'Hystaspe*» ne sont conservés que dans des extraits choisis et récrits par Lactance. L'origine iranienne des matériaux rassemblés dans ces Oracles ne peut cependant être mise en doute et leur rédaction primitive doit être située au II^e^ ou au I^er^ siècle av. J.-C. Pour ces questions, voir G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968, p. 228 et surtout J. R. Hinnells, «The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world, a study of the oracle of Hystaspes», *Man and his salvation. Studies in memory of S. G. F. Brandon*, Manchester 1973, p. 125-148.

[59] Les attestations sont rassemblées dans J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés II*, 2 impréss., Paris 1973, p. 359-376.

DISCUSSIONE

DRIJVERS: I have a question and a remark. My first question deals with the Testaments of the Twelve Patriarchs. You say in your paper that the messianic doctrine of these Testaments forms the counterpart to the cult of the Seleucidian Kings, royal cults and Imperial cults in the Roman Empire. I should like to know if there is any evidence in the Testaments of the Twelve Patriarchs? Did they really object to pagan traditions and to pagan opinions in regard to the cult of the kings and emperors? I have read these Testaments on repeated occasions and never did I encounter such evidence in them. This is my question.

My remark deals with Iranian influence upon traditions regarding certain saviours among Syriac-speaking Christians. If in this you rely on Franz Cumont—and I confess to my admiration of Cumont's work and hesitate to discountenance it—it has to be said that any reliance on his *Les mages hellénisés* is bound to result in wrong ideas. There are in fact two strains of tradition. The first, the older one, dates from before Nestorian Christianity. That strain regarded the three Magi in the light of a kind of *Praeparatio Evangelica* which was by no means confined to Iranian ideas but extended to Greek and Roman conceptions as well.

Later on, in the literature of the Nestorian Church, and specifically that of the Syriac Nestorian Church, all traditions in respect to the Magi reject Messianic implications as, for example, the famous Chronicle of Zuqnin and other Syriac chronicles, New Testament commentaries, and so on. Gregorius of Beltan and other writers consistently deal with the three Magi in the light of Iranian ideas.

In sum, the problem of Iranian influence on Christian expectations and Christian concepts of the Saviour, especially in the Syriac-speaking area, is much more complex than is usually believed.

HULTGÅRD: I have gathered more extensively the evidence of that you asked for in my book on the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, and I can say that I have elaborated the particulars of this Messianic figure, the saviour priest, and compared it with other Messianic pictures in ancient Judaism. The result is that there are some distinctive features, precisely in this figure, which I have compared with the ideology of the Hellenistic and Roman ruler cult, and there is in fact a certain correspondence between the Jewish saviour priest and that ideology. Concerning your remark: I have not stated in the paper that there was an influence from Iranian saviour imagery on the Syriac-speaking Christianity, but only that they knew some of the Zoroastrian saviour figures, like the Saošyant and Pešyōtan. I have not gone into the whole complex problem about the influence of Iranian religion on the Syriac-speaking Christian communities. I agree completely with you on this point that it is a very complex question.

SIMON: J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt la communication de M. Hultgård, tout spécialement, bien sûr, en ce qui concerne le judaïsme et j'ai noté au passage combien il était intéressant de voir la figure d'un Messie, qu'il soit ou non désigné sous ce nom, apparaître dans des écrits juifs d'inspiration incontestablement universaliste. Ce qui implique, bien entendu — et vous l'avez très nettement souligné — un changement dans le rôle traditionnellement dévolu à ce

Messie, qui n'est plus désormais le vengeur d'Israël, mais qui devient — c'est votre propre expression — le sauveur du monde.

L'image traditionnelle, je dis bien la traditionnelle, qui n'est pas la seule — du Messie guerrier, vengeur d'Israël, était évidemment peu adaptable à une mentalité prosélitique et cela peut contribuer à expliquer le peu de place qu'occupent dans l'œuvre de Philon, par exemple, les spéculations de caractère précisément messianique.

Les ouvrages que vous avez cités — et je pense en particulier aux *Oracles Sibyllins* — sont, me semble-t-il, à la charnière entre les deux conceptions. Je parle des *Oracles Sibyllins* puisque, comme vous vous en souvenez, j'ai traité de cette question au colloque d'Upsal. On voit là très bien le glissement s'opérer, d'une haine généralisée vis-à-vis des païens, vers une haine concentrée sur la seule puissance romaine, les autres pays, les pays ou les cités subjugués par Rome étant exclus de ce traitement défavorable que l'auteur des *Oracles* réserve à l'autorité romaine.

Je voudrais, à ce propos, vous poser une question sur la relation que vous établissez — ou que vous n'établissez pas — entre les deux figures qui apparaissent respectivement dans la Vème Sibylle v. 108 et dans cette même Vème Sibylle, v. 414 ss. S'agit-il, à votre avis, d'une seule et même figure ou de deux figures différentes? — il est difficile de le dire étant donné le caractère même de ces écrits. Et même, ne peut-on pas dire que le premier, celui qui est mentionné très brièvement en 108, est une espèce d'antéchrist?

Vous avez traduit, je crois, par (...page 5) «Il fera périr tous les souverains puissants ainsi que leurs hommes les plus vaillants». C'est une traduction possible; ce n'est pas la seule. Kurfess, dont j'ai la traduction sous les yeux, traduit ainsi: «Doch wird gesendet von Gott gegen ihm ein mächtiger König der alle mächtigen Herrscher und trefflichen Männer vernichtet». Je me demande si le terme de *aristous* n'a pas une acception élogieuse et si, dans ce cas, cette figure, bien qu'envoyée par Dieu — mais après tout, toutes les calamités sont envoyées par Dieu — n'est pas précisément une espèce d'antéchrist qui vient mettre le comble au mal en détruisant non seulement les rois puissants, les souverains puissants, mais aussi, du fait de ce *aristous*, peut-être «les hommes les meilleurs».

Tandis que, dans le cas de la seconde, c'est incontestablement une figure messianique. Une figure messianique qui est devenue, en effet, le sauveur des nations en même temps que d'Israël.

HULTGÅRD: Merci pour vos remarques. Il est difficile, quand on travaille avec les *Oracles Sibyllins*, de savoir où il y juxtaposition et où il y a une répétition ou une addition; mais je pense que, premièrement, il y a une figure messianique et non pas une figure d'antéchrist dans le premier passage. Parce que ma traduction «...leurs hommes les plus vaillants» se réfère à ces souverains puissants; peut-être ce sont le cercle des *philoi* entourant un souverain hellénistique, ou les conseillers d'un empereur romain. Je crois donc que ce doit être, dans le premier passage, une figure avec une nuance positive.

SIMON: C'est très possible. Je posais simplement la question, n'est-ce pas.

Et, pour finir, je voudrais vous dire combien j'ai été heureux de voir que vous concluez — page 9 — que les *Oracles Sibyllins* circulaient sans doute, indépendamment du culte et de l'enseignement, comme une littérature de propagande. C'est la thèse que j'ai soutenue, contredit d'ailleurs, vous vous souvenez peut-être, par Martin Hengel, au colloque d'Upsal. J'ai soutenu que les destinataires prioritaires de ces oracles c'étaient les païens, ce que Hengel contestait.

HULTGÅRD: Je vais noter cette remarque et je n'ai pas eu le temps de mettre toutes les notes que j'ai voulu faire dans cette communication.

CAROZZI: Je remercie avant tout le collègue Hultgård de sa communication et je voudrais lui faire noter le problème d'une possible présence du messiansime dans la tradition hermétique. Dans le premier paragraphe de votre communication, vous avez parlé de l'Egypte et de l'*Oracle du potier*: je trouve une ressemblance possible avec les chapitres 24-26 de l'Apocalypse d'*Asclepius*. Et faisant aussi une comparaison avec des parties du traité XXIII du *Corpus Hermeticum*, c'est-à-dire la *Kore Kosmou* (§§ 61, 62, 64), je peux trouver aussi la présence d'une figure qui peut avoir un caractère messianique, c'est ce que l'on appelle la ἑτέρα ἀπόρροια, presentée comme personnage divin dans l'économie de la *Kore Kosmou*. Je me demande s'il est possible de voir dans ces deux perspectives la présence d'une typologie du messianisme ou du Messie, arrivée en Egypte à travers une tradition juive.

HULTGÅRD: Avant de répondre à votre question, je dois évidemment étudier ces textes de plus près; alors je ne peux pas dire maintenant s'il y a une figure messianique; mais il est possible qu'on trouve dans les écrits hermétiques des réminiscences d'une idéologie égyptienne qui peut se cristalliser aussi dans l'attente d'une figure messianique.

Mais je crois que cette idéologie messianique d'Egypte est le produit de l'Egypte et non pas le produit, le résultat d'une influence étrangère. Et je peux faire remarquer que dans la discussion sur l'*Oracle du potier* on a affirmé, depuis Reitzenstein et la *Religionsgeschichtliche Schule*, que l'*Oracle du potier* n'etait, en fait, qu'une apocalypse iranienne et ce n'est pas du tout le cas, parce que c'est clairement l'ancienne idéologie d'Egypte qui, dans des conditions de crise, s'est transformée en une attente réelle d'une figure messianique, d'un roi sauveur.

RIES: Dans votre contribution éclairante, vous avez insisté sur l'importance de l'idéologie royale. Je voudrais vous poser plusieurs questions. Peut-être avez-vous des réponses ou du moins des éléments de réponses à ces questions.

1. Est-ce que l'idéologie royale, plus spécialement l'idéologie royale iranienne aurait eu une influence sur la rédaction de la doctrine du royaume du bien dans le gnosticisme et le manichéisme?

2. Est-ce que l'idéologie royale si répandue dans le Proche-Orient aurait servi aux gnostiques dans leur présentation du Roi de la Grandeur?

3. Est-ce que ce premier sauveur iranien serait le personnage que l'on retrouve dans les *Kephalaia* coptes de Médînet Mâdi sous le nom d'Aurentes? En effet, on s'interroge toujours sur l'identité de cet Aurentes, cité aux côtés de Zarathustra.

HULTGÅRD: Merci pour vos remarques. Je ne peux pas me prononcer maintenant sur la question de savoir s'il y a une influence de l'idéologie royale iranienne sur certaines conceptions du manichéisme. Mais, étant donné que le manichéisme est une religion fortement empreinte par des éléments iraniens, on peut naturellement avancer cette hypothèse. Mais ça exigera une étude approfondie.

Et il faut souligner que l'idéologie royale d'Iran était répandue aussi dans le monde gréco-romain. Il y a un texte, chez Plutarque, qui est très important, à mon avis, où un iranien explique à un grec le caractère de la royauté iranienne en disant que «le roi iranien est *eikòn tou theoû toû tà pánta sózontos*», «l'image du Dieu qui sauve l'univers».

Cela montre donc que l'idéologie royale d'Iran était connue, et était propagée dans le monde gréco-romain; on peut donc supposer qu'il y a eu des influences aussi sur le gnosticisme, mais je ne peux pas vous donner plus de précisions.

En ce qui concerne votre troisième question, sur le personnage énigmatique *Aurentes*, on peut essayer diverses possibilités d'interprétation. *Aurentes* rappelle le nom Orontes porté par deux satrapes ou rois arméniens, nom qui dérive de av. *aurvant*, «vaillant». Il faut examiner si *aurvant* est donné comme épithète aux sauveurs iraniens. Il est cependant difficile de se prononcer en définitive sur cette question.

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

APOCALYPSE JUIVE ET APOCALYPSE IRANIENNE

Les rapports entre sotériologie iranienne et sotériologie judéo-chrétienne ont été maintes fois discutés. Le rôle de l'Iran dans la formation des croyances occidentales reste diversement évalué. Je voudrais montrer que, sur un point précis, une influence s'est certainement exercée — non pas d'est en ouest, mais en sens inverse.

Le *Livre de Daniel*, ou du moins ses chapitres 7 à 12 peuvent être considérés comme le premier et le plus grand ouvrage d'apocalyptique juive. Ils racontent les actes et reproduisent les prédictions du prophète Daniel, censé avoir vécu dans la seconde moitié du 6^e s. av. J.-C. En fait, comme le reconnut dès le 3^e siècle de notre ère le néo-platonicien Porphyre, le livre fut compilé en 166 av. J.-C. pour consoler et encourager les Juifs de Judée et de Jérusalem que persécutait Antiochus IV.

Daniel était un serviteur juif à la cour de Nabuchodonosor, roi de Babylone. Le roi rêva d'une grande statue dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses de bronze, les jambes de fer, les pieds partie de fer et partie d'argile. Daniel interpréta cela comme une succession d'empires. De même, le roi rêva d'un arbre élevé qu'il vit abattu mais non entièrement détruit, la souche et les racines subsistant. Daniel y vit un symbole du roi lui-même, de sa défaite à venir et de sa restauration. Sous le successeur de Nabuchodonosor, Daniel eut en rêve la vision de quatre grandes bêtes qu'on lui interpréta comme représentant quatre royaumes successifs — Babylone, Médie, Perse, Macédoine — le quatrième plus terrible que les autres jusqu'à ce qu'il soit détruit et que le pouvoir passe aux saints du Très-Haut. Daniel servit alors sous Darius le Mède (sic) et Cyrus le Perse, et prophétisa pour eux.

Ce livre est l'un des quelques-uns, dans la Bible (avec Esther et Tobie), spécialement reliés à l'Iran. Ceci pose la question de savoir de quel pays sa forme littéraire est originaire. Avant de répondre, il faut passer en revue tous les ouvrages, juifs, égyptiens et iraniens, appartenant à ce genre.

Parmi les ouvrages juifs, les suivants datent, comme Daniel, du 2^d siècle av. J.-C.: la plus grande partie du Livre d'Enoch, les Testaments des Douze Patriarches, et les Jubilés; au siècle suivant appartiennent les

Psaumes de Salomon et des parties des Livres Sibyllins (Prologue et Livre III, 97-818); du I^{er} s. de notre ère sont l'Assomption de Moïse, l'Enoch slave, le quatrième des Livres Sibyllins, Esra IV, Baruch (les deux apocalypses), l'Ascension d'Isaïe, l'Apocalypse d'Abraham, celle de Moïse et l'Apocryphe d'Ezékiel; du 2^{d} siècle sont le cinquième des Livres Sibyllins, les noyaux juifs du Testament d'Abraham et de l'Apocalypse de Sophonie.

Les *Chrēseis Hystaspou*, Oracles ou Apocalypse d'Hystaspe (Vištāsp), furent partiellement christianisées par l'auteur latin du 4^{e} siècle Lactance qui en a conservé des extraits dans ses *Institutiones divinae* et dans son *Epitome divinarum Institutionum.* L'histoire du monde s'y déroule en six millénaires dominés par le mal et auxquels succédera, comme le septième jour aux six de la création, le millénaire du Christ. Après quoi le démon prendra pour la dernière fois l'ascendant, puis viendront la résurrection et la nouvelle création.

La première catastrophe annonçant la fin du monde sera la chute de Rome, lieu commun des apocalypses juives et chrétiennes, notamment de l'Apocalypse par laquelle se termine le Nouveau Testament. Nous apprenons de l'Apologia de Justin (environ 150) que les autorités romaines avaient interdit les *Chreseis* sous peine de mort: allusion probable aux sévères mesures prises par Auguste contre de tels écrits quand il eut assumé le pontificat suprême. Les soi-disant révélations d'Hystaspe avaient mérité un tel traitement en annonçant la destruction de Rome. Le règne d'Auguste fournirait donc un *terminus ante quem* pour la composition de l'ouvrage. D'autre part, une telle prédiction ne peut être, selon Cumont, 1938, p. 218, antérieure à la défaite de Mithridate et à la conquête de la Syrie par Pompée en 64 av. J.-C.

De plus, le règne de Rome, selon Hystaspe, sera suivi de celui de l'Orient, notion par laquelle l'Orient subjugué nourrissait l'espoir d'une revanche.

En Egypte se trouvent les Prophéties de Nefer-Rehu, les Admonestations d'Ipu-wer, les Prophéties de l'Agneau sous le roi Bokchoris (718) dans un papyrus démotique et l'Oracle du Potier en grec (dans un ms. du 3^{e} s. de notre ère et un fragment du 2^{d}).

En Iran, il y a trois ouvrages apocalyptiques:

1. Le *Bahman Yasht* ou *Zand i Vohuman Yasn*, version pahlavie du Yasht à Vohu Manah, basée sur un livre perdu de l'Avesta, le *Sutkar Nask*, donne l'histoire du monde depuis le temps de Zoroastre, sous forme de visions communiquées à celui-ci par Vohu Manah. Deux versions du texte paraissent avoir été juxtaposées. Dans la plus courte,

Zoroastre a la vision d'un arbre a quatre branches; dans la plus longue version, basée sur le commentaire pahlavi du Nask, il y a sept branches. Elles sont faites respectivement d'or, d'argent, (de bronze, de cuivre, de plomb), d'acier et d'un mélange de fer, et elles représentent les règnes de Vištāsp, (d'Ardashir l'Achéménide), d'Ardashir le Sassanide, (de Vologèse l'Arsacide), de Varhrān V, de Xosrow à l'âme immortelle et la fin du millénaire de Zoroastre. La version longue continue par la description de désastres et d'abominations marquant la fin de ce millénaire (censée encore à venir quand cet ouvrage fut écrit): le règne des *devs* échevelés, l'Iran sous la domination des Turcs, des Arabes, des Byzantins, «hommes à la ceinture de cuir». Ushētar, fils de Zoroastre, avec Varhrān le splendide (appelé ici son fils) et Vandit-xim, en même temps que Chihrmiyān-Peshotan, fils de Vishtāsp, et avec l'aide d'Ohrmazd, des Amshaspands, de Mihr (Mithra) etc., feront la guerre, restaureront la religion et rouvriront un âge d'or. Les derniers millénaires sont mentionnés brièvement: sous Ushētarmāh, le héros ressuscité Sām tuera à nouveau le dragon Až Dahāk; finalement, Sošyans amènera la résurrection et le «Corps final».

La version longue est évidemment un développement tardif de la courte. Il y a aussi, insérée entre les deux, une glose sur l'âge (d'acier) de Xosrow et ce qui l'a précédé: l'activité de Mazdak.

2. Une variante de la version courte est donnée dans le *Denkart* IX, chapitre 8, comme résumé de la 7^{e} section du Sutkar Nask. Ici, l'âge d'acier est «la période durant laquelle naquit l'organisateur de la vertu, Aturpat fils de Maraspand», c'est-à-dire le règne de Shapur II (309-379). Ceci est clairement la plus ancienne version de toutes.

3. L'*Āyātkār i Žāmāspik*, texte conservé en partie en pahlavi, en partie en pāzand ou en parsi, est la relation de seize questions posées par le roi Vishtāsp au sage Žāmāsp et des réponses de celui-ci. Elles concernent la création par la voix d'Ohrmazd, les premières créatures célestes et terrestres, les premiers rois et habitants des diverses régions du monde et une prédiction de ce qui allait suivre: la succession des rois depuis le temps de Vishtāsp, la venue d'un homme de Patashxvargar, Kay Varhrān, qui livrera bataille en prélude à l'arrivée de Peshotan et d'Ushētar; et finalement l'avènement d'Ushētar, d'Ushētarmāh et de Sošyans. Cette prédiction, chapitres 16 et 17, est parallèle à la version longue du Bahman Yasht, chapitres 4 et suiv.

Quelles étaient les conditions historiques de la production de ce genre d'ouvrages?

En Egypte, les Prédictions de Nefer-Rehu sont un *vaticinium post eventum* et dépeignent, dans les temps malheureux précédant la venue du Sauveur, la confusion qui régnait avant la fondation de la 12^e^ dynastie par Amenemhet I (2000-1970).

Les Admonestations d'Ipu-wer sont des discours prophétiques adressés à Amenemhet avant qu'il réussisse à restaurer le trône du Pharaon.

Les Prophéties de l'Agneau portent aussi le titre de «Malédiction sur l'Egypte depuis la 6^e^ année du roi Bokchoris» (718-712). Bokchoris était, selon les Grecs, un roi particulièrement sage et il est possible que, sous son règne, ait vécu un homme du genre de Nefer-Rehu, peut-être surnommé «l'Agneau».

Au temps d'Alexandre, un sage potier était vénéré, qui avait vécu sous Amenhotep III. Pour justifier son culte, des prophéties lui furent attribuées au sujet de la terrible période perse et des temps bienheureux qui commenceraient à l'arrivée d'Alexandre. «Il n'est pas impossible», selon August von Gall, «que l'auteur de l'Oracle du Potier ait été en contact avec des milieux juifs, desquels il peut avoir appris la venue d'un temps de salut, et spécialement d'une transformation de la nature.» Réciproquement, le modèle de tels ouvrages égyptiens peut très bien avoir inspiré aux Juifs, quand ils subirent défaite et persécution religieuse, spécialement sous Antiochus IV, l'idée de composer un ouvrage similaire, le *Livre de Daniel.* Mais l'Egypte ne fournit qu'un des modèles, car la Grèce connaissait aussi le genre. Et il y avait aussi des collections de prédictions akkadiennes annonçant, par exemple, qu'un prince régnerait treize ans, que sous son règne les Elamites attaqueraient et détruiraient les sanctuaires des grands dieu d'Akkad, etc. Mais ces prophéties restaient décousues et n'offraient pas une vue de l'histoire jusqu'à l'époque de l'éditeur. En fait, comme l'a montré Bickerman, 1967, le style vaticinant de Daniel était grec. Depuis les *Perses* d'Eschyle, des poètes grecs, à la suite de sages grecs, usaient librement du procédé consistant à redire le passé comme si c'était l'avenir. Voilà pour l'origine du genre.

Quant au contenu, les quatre métaux de Daniel semblent basés sur la conception classique de la division de l'histoire, attestée pour la première fois dans Hésiode, en âges d'or, d'argent, de bronze et de fer. Mais la notion de quatre monarchies, suivies d'une qui serait divine et finale, semble avoir son origine en Perse. «At any rate», écrit J. W. Swain, 1940, «the succession Assyria-Media-Persia certainly was a Persian view of things: Babylonians would have said Assyria-Chaldea-Persia and Egyptians would have had still another sequence... Herodotus' wide view of the world enabled him to put this succession in its place as a phase of local history; but Ctesias, repeating what he had heard at the Persian court, magnified it into world-history and attributed to the whole line of rulers from Ninus to his own day a reality of world-power equal to the pretensions of his employer, the King of Kings. When Alexander overthrew the Persian empire, it was easy to add a fourth name to this list of world-empires».

Les Romains succédèrent aux Grecs comme oppresseurs haïs des Juifs, de sorte que dans la plupart des ouvrages apocalyptiques le grand ennemi est Rome, même quand, comme dans l'Apocalypse de Jean, elle est déguisée sous le nom de Babylone.

L'auteur des *Chrēseis Hystaspou* était un Juif ou un Chrétien qui s'efforçait de prouver, tant à ses coreligionnaires qu'aux Zoroastriens, que ceux-ci avaient pressenti la venue d'un Messie. Il utilisa des matériaux juifs et des matériaux iraniens. Aux premiers appartiennent, par exemple, les 7 millénaires de l'histoire, idée basée sur les 6 jours de la création et illustrée dans *Sanhedrin* 97a. A l'Iran fut évidemment emprunté le nom de Hystaspe (Vištāspa), mais il n'est nullement certain qu'un ouvrage apocalyptique ait déjà existé sous ce nom en Iran. Il était de pratique courante dans le monde de langue grecque de mettre n'importe quel ouvrage d'astrologie, de magie, etc. sous l'autorité de Zoroastre, d'Ostanès ou de quelque autre prétendu mage. «Über den Verfasser wissen wir nichts», écrit Widengren, 1965, p. 200, «sondern können nur vermuten, dass er entweder ein Grieche war, der die iranischen Weissagungen genau kannte, ode ein Iranier mit griechischer Bildung. Ja, uns ist nicht einmal bekannt, ob diese Apokalypse, sei es in poetischer oder in prosaischer Gestalt, eine originale Schöpfung oder bloss die Übersetzung eines iranischen apokalyptischen Werkes war. Es lässt sich also nur sagen, dass man entweder eine iranische, unter den Namen Vištaspas umlaufende Apokalypse ins Griechische übertragen oder vielleicht mit Hilfe iranischer Überlieferungen eine griechische Apokalypse zusammengestellt hat».

Le premier témoignage approximativement datable d'un ouvrage iranier d'apocalypse est le Sutkar Nask, qui parle d'Aturpāt, fils de Māraspand et qui n'est donc pas antérieur à la fin du règne de Shapur II. On peut dire par conséquent que l'auteur des *Chrēseis* suivit la tradition des livres égyptiens et grecs de prophéties, tradition que lui avaient transmise le Livre de Daniel et les nombreux ouvrages similaires qui avaient suivi. Cela ne l'empêchait pas, bien entendu, d'utiliser beaucoup de matériaux iraniens. Les *Chrēseis Hystaspou* offrent avec le *Vohuman*

Yasn quelques parallèles très exacts: pendant un temps, de nombreuses guerres ravagent le monde; les années, les mois, les jours raccourcissent; les montagnes sont aplanies; un dixième seulement de la race humaine et des plantes survivent; c'est le temps de toutes les iniquités; les justes prendont refuge dans les montagnes, où ils seront assiégés par l'ennemi, mais d'où un sauveur viendra les délivrer. Lactance appelle ce sauveur *rex magnus de caelo*. Les *Livres Sibyllins* le définissent comme un roi envoyé par le soleil. De même, l'*Oracle du Potier* parle d'un roi venu du soleil. A l'arrivée de ce grand roi, continue Lactance, un feu divin jugera les hommes: il brûlera les méchants, mais les bons, par la force de leur innocence, ne sentiront rien. Selon les Livres Sibyllins, le feu n'est pas seulement l'instrument du jugement des hommes, mais aussi celui de la destruction du monde. Ces deux aspects du feu se retrouvent dans les textes pahlavis, mais le premier y prédomine.

Dans la description des félicités dernières, Lactance rapporte que les vivants cesseront de tuer pour vivre. En Iran, selon les ouvrages pahlavis (*Bundahišn* 34, 12), l'homme s'abstiendra progressivement, à l'arrivée de chacun des sauveurs successifs, de viande et d'autres aliments.

L'*Oracle du Potier*, comme le *Vohuman Yasn*, décrit les ennemis comme «porteurs de ceinture» (*zōnophoroi*), terme que le texte pahlavi applique aux Turcs.

Bien des parallèles de ce genre sont énumérés par Widengren, 1965, p. 201 sq., qui cependant ne pose pas toujours la question de savoir dans quel sens s'est fait l'emprunt.

Les Iraniens semblent avoir adopté le genre apocalyptique judéo-chrétien et en avoir adapté le modèle à leur propre situation sous quelque règne désastreux après celui de Shapur II, ensuite quelque temps après le règne de Xosrow I^er^, puis après l'invasion des Arabes. Dans un cas, celui de l'*Ayātkar i Zāmāspik*, ils empruntèrent l'idée d'un sage faisant des révélations à son roi. Ailleurs, c'est la vision d'un arbre et la notion des quatre métaux qu'ils adoptèrent, y ajoutant ce détail précis que le quatrième âge n'était pas entièrement de fer mais «mêlé de fer» (*Denkart* IX, 8, 5; *Vohuman Yasn* I, 11), ce qui rappelle dans *Daniel* 3, 33 la grande statue dont les jambes étaient de fer mais «dont les pieds étaient partie de fer, partie d'argile». Le parallèle a été vu par Eduard Meyer, 1921, p. 189 sq., et par W. Bousset, 1926, p. 508 n., mais aucun de ces deux savants n'a observé que l'expression «mêlé de fer» n'a de sens qu'appliquée au colosse. Comme l'a vu Bickerman, 1967, p. 168, «similarly, in the story of Bel and Daniel (which has been preserved in Greek) the idol was of bronze without and clay within. These details were no arbitrary inventions. To cast a metal statue a clay core was needed. The clay was then removed. But in order to stabilize very massive hollow metal pieces or their appurtenances, such as the feet of Nebuchadnezzar's colossus, on completion the clay cores were sometimes retained». Ce détail doit avoir été étourdiment transféré par les auteurs du Denkart et du Vohuman Yasn (ou par leurs prédécesseurs) à la vision de l'arbre, où il est hors de place, trahissant ainsi que Daniel était leur modèle, non l'inverse.

Dictionnaire de la Bible, Supplément I, Paris 1978, col. 326 sq.
F. Cumont, «La fin du monde selon les mages occidentaux», Revue de l'Histoire des religions, 1931, p. 39 sq.
J. Bidez et F. Cumont, Les Mages hellénisés, Bruxelles 1938, I, p. 213 sq.
August von Gall, Basileia tou Theou, Heidelberg 1926, p. 48 sq.
E. Benveniste, «Une apocalypse pehlevie: le Zamasp Namak», Revue de l'Histoire des religions, 1932, p. 337 sq.
J. Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, Bombay 1973, p. 47 sq.
A. T. Anklesaria (editor), Zand i Vohuman Yasn, Bombay 1919.
E. West (translator), Denkart, Oxford 1892, p. 180.
G. Messina, Libro apocalittico persiano Ayatkar i Zamaspik, Roma 1939.
Idem, I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro, Roma 1933, p. 74 sq.
E. Bickerman, Four strange Books of the Bible, Jonah, Daniel, Koheleth, Esther, New York 1967, p. 68, 116, 127.
E. N. Adler, «Ages of the world» (Jewish), Enc. Rel. Ethics, 1908, I p. 204.
J. W. Swain, «The theory of the four monarchies», Classical Philology, XXXV, 1940, p. 7.
D. Winston, «The Iranian component of the Bible, Apocrypha, and Qumran», History of Religions, 5, 1965, p. 189.
G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, p. 199 sq.
W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3^e^ édition 1926, p. 508 sq.
Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, II, 1921, p. 189 sq.
B. T. Anklesaria (editor), Zand-Akasih, Iranian or Greater Bundahishn, Bombay 1956, p. 282 sq.

DISCUSSIONE

BIANCHI: Je ne suis pas très spécialiste pour certains aspects des questions que vous avez traitées, mais pour ma part je suis impressionné de votre conclusion et je crois qu'elle est vraiment, en même temps, sensationnelle et bien fondée.

Je pose une question. Si on peut dire que l'origine relative du texte du Dēnkart est à chercher dans le texte juif, on peut se demander quelle est la situation par rapport à l'origine absolue, pour ainsi dire, d'une idée qui comporte quatre âges liés à quatre métaux et quelle est donc la place à faire, dans la reconstruction de ce motif, et à Hésiode et — non pour les métaux, mais pour l'idée des quatre âges, et cetera — à l'Inde. Je me demande si on ne pourrait pas imaginer qu'une origine des quatre métaux ou quand même des quatre âges liée à une théorie cosmique pour ce qui est de l'Inde et à une théorie de stratification des âges de l'humanité sur terre pour ce qui est de la Grèce, ne serait-elle pas un élément prioritaire par rapport à l'interprétation historique de ce même thème, en Israël, commandée par des raisons évidentes, celles de l'histoire sacrée. Et que par sympathie à l'égard de cette même notion — l'histoire sacrée — ce texte juif ait pu être accepté par le monde iranien.

Donc, on pourrait distinguer les quatre âges du point de vue cosmique et du point de vue de l'histoire cosmique de l'humanité, puis l'application à l'histoire en Israël, et puis, par sympathie, l'extension à l'histoire, encore une fois, en Iran.

DUCHESNE-GUILLEMIN: Oui, vous nous faites remonter encore beaucoup plus haut et aux origines mêmes de ce mythe des quatre âges, qui est assez énigmatique. Je crois, comme je l'ai indiqué, qu'il s'agit d'une propagande de marchands de fer, pour faire valoir l'invention nouvelle du fer. Cela nous met à environ mille ans avant J.-C.

Mais les rapports avec les Yugas de l'Inde, je ne les vois pas. Vous venez de faire allusion à la fusion de cette conception avec des conceptions historiques, en disant que ça se faisait en Israël. Je vous rappelle que la série des quatre empires est iranienne. Donc, je n'ai pas voulu systématiquement rabaisser le rôle de l'Iran dans tout ceci, n'est-ce pas, mais il s'agit de préciser tout de même, quand c'est possible, dans quel sens a pu se faire l'emprunt.

Je crois que, ma dernière remarque, vous l'acceptez aussi. Vous l'avez dit et je vous remercie beaucoup.

RIES: Je voudrais dire au président de notre société nationale d'histoire des religions, combien sa communication est intéressante du point de vue du manichéisme. A ce sujet, je n'ai pas en mémoire les détails précis sur les spéculations de Mani à propos des quatre royaumes. Je puis cependant dire que vous avez touché un point très important: l'influence de l'apocalyptique iranienne sur la rédaction de certains textes manichéens.

HULTGÅRD: Je vous remercie pour cette contribution intéressante. On a coutume, depuis la *Religionsgeschichtliche Schule*, de voir une influence iranienne partout dans le judaïsme, mais vous avez eu le mérite de renverser la relation sur un point. Il faut toujours être prudent en jugeant des rapports entre l'Iran et le judaïsme. En ce qui concerne ce point précis, je trouve que votre argument est très suggestif, mais on se demande aussi quelle portée cet argument peut avoir pour l'origine de l'apocalyptique iranienne, et, plus précisément, de textes comme le *Bahman Yašt* et le *Dēnkart*. Vous avez certainement raison de voir dans la version actuelle de cette théorie sur les quatre ou les sept âges un produit de l'époque sassanide, mais derrière le texte on trouve une couche plus ancienne et le problème est de savoir de quel temps date cette couche plus ancienne.

DUCHESNE-GUILLEMIN: Oui, mais cette version pré-sassanide, disons, est tout à fait conjecturale. Nous ne savons pas du tout si la rédaction d'ouvrages de ce genre est antérieure aux contacts avec la littérature juive. Ce serait vraiment *to beg the question* de dire que tout cela existait auparavant et qu'en Iran seulement ce détail révélateur a été ajouté après. Nous n'avons aucun témoignage datable d'une apocalyptique iranienne antérieure à cette date sassanide.

HULTGÅRD: Je trouve que notre différence dépend partiellement de la définition du genre apocalyptique, parce qu'on a déjà le témoignage de Plutarque se référant à Théopompe, ce qui nous fait remonter au IVème siècle av. J.-Chr., et là on a tout le système apocalyptique.

DUCHESNE-GUILLEMIN: Non, pardon. Vous parlez d'un système sotériologique, n'est-ce pas? Une apocalypse, c'est une histoire du monde présentée comme ayant été révélée par un sage, du type Daniel. Il faut s'entendre sur les définitions, n'est-ce pas.

Alors, le genre apocalyptique pénètre en Iran sous l'influence et par reflet du genre apocalyptique juif. Je considère que l'apocalypse commence, si vous voulez, avec le livre de Daniel, avec des précédents que j'ai indiqués, soit grecs soit égyptiens, mais il faut bien distinguer apocalyptique et sotériologie. Je ne nie absolument pas que la sotériologie soit une vieille histoire iranienne.

Nous sommes d'accord: c'est une question de termes.

HULTGÅRD: Oui, parce que je définis l'apocalyptique iranienne autrement.

LINCOLN: Est-ce qu'il y a d'autres détails dans le symbolisme apocalyptique juif et iranien, dans lesquels vous trouvez l'influence de l'Occident sur l'Iran? Je pense au thème du millénaire, par exemple.

DUCHESNE-GUILLEMIN: Je crois que les millénaires sont une affaire iranienne, mais indépendamment. Si nous avons le nombre 7 il faut penser à la tradition occidentale, juive ou grecque; tandis que si nous avons 6, 9 ou 12, c'est iranien. Je crois que c'est indépendant. Ils savaient tous compter jusqu'à mille, n'est-ce pas, et multiplier par deux ou trois ou six.

JULIEN RIES

SOTÉRIOLOGIE MANICHÉENNE ET PAGANISME ROMAIN

Franz Cumont considérait le manichéisme comme un mithriacisme rénové. Formé en Orient par un mélange de mythes babyloniens, de doctrines dualistes mazdéennes et d'éléments helléniques, la religion de Mani aurait recueilli dans l'empire romain, durant le IVe siècle, l'héritage du mithriacisme mourant. «Tous les mystes que la polémique de l'Église contre le paganisme avait ébranlés sans les convertir, furent séduits par une foi conciliante, qui permettait de réunir, dans une même adoration, Zoroastre et le Christ. La large diffusion qu'avaient obtenue les croyances mazdéennes teintées de chaldéisme, avait préparé les esprits à accueillir l'hérésie; celle-ci trouva les voies aplanies et c'est là que réside le secret de son expansion soudaine»[1]. Cumont voyait les doctrines mithriaques, rénovées par le manichéisme, se continuer jusqu'au milieu du moyen âge: «L'œuvre de conversion où il avait échoué fut reprise par le manichéisme, héritier de ses doctrines cardinales et le dualisme iranien, propagé par les Pauliciens et les Cathares, continue jusqu'au moyen âge à provoquer des luttes sanglantes depuis l'Euphrate jusqu'à l'Atlantique»[2]. Dans l'idée de Cumont, c'est moins dans l'adhésion aux dogmes dualistes créés par la pensée iranienne que dans la morale efficace, axée sur la justice et sur la sainteté qu'il faut chercher l'influence du manichéisme sur la société romaine. Une nuance importante s'ajoute à cette constatation: l'attraction du dualisme aurait surtout résidé dans son idéal de lutte; le croyant engageait le combat contre le mal[3].

Ces considérations de Cumont nous invitent à procéder à l'examen de la sotériologie manichéenne dans le cadre de l'Empire romain. A la mort de son fondateur en 277, l'Église de Mani connaissait déjà une grande expansion dans les provinces d'Asie et d'Afrique. La propagande manichéenne y était très intense. Bientôt elle fut considérée comme dangereuse pour l'ordre public. Notre propos d'aujourd'hui est l'examen d'un document officiel de cette époque, à savoir l'édit de Dioclétien contre les manichéens[4].

I. L'ÉDIT DE DIOCLÉTIEN ET LE MANICHÉISME

1. *La tétrarchie: théologie impériale et réforme des mœurs*

Au terme d'une première période de direction collégiale des affaires, Dioclétien et Maximien associent deux hommes au gouvernement de l'Empire: Constance Chlore et Galère. Les deux premiers sont des Augustes, les deux associés portent le nom de Césars. Maximien est chargé de l'Occident. Dioclétien reste à la direction de l'Orient et mène la lutte contre le roi des Perses, Narsès. Nous sommes en 293. En fait, à la tête de ce gouvernement qui prend le nom de tétrarchie, se trouve Dioclétien qui va entamer une véritable refonte militaire et administrative de l'Empire. Sans doute, les décisions sont prises au nom des quatre tétrarques. Cependant l'influence de Dioclétien devient rapidement prépondérante. Soucieux de donner plus de valeur à l'autorité impériale, il en souligne le caractère divin et met notamment en usage le *Dominus noster* pour s'adresser au tétrarque. En présence des Augustes et des Césars, on reste debout. Dioclétien se considère comme le représentant sur terre du dieu Jupiter et il tente de réintroduire dans le loyalisme politique, une part de mysticisme et de foi[5]. Sa tentative de reconstitution de l'unité religieuse du monde romain se situe au terme de nombreux efforts accomplis dans ce sens au cours du IIIe siècle. Comme vient de le montrer clairement R. Turcan, avant Dioclétien, plusieurs princes «ont compris ou senti que l'intégrité de l'*orbis Romanus*, que l'unité de l'Empire requérait un fondement religieux et que ce fondement devait avoir partie liée avec le fondement même d'un pouvoir impérial sacralisé»[6]. Des attributs divins sont conférés aux empereurs, les dédicaces pour le salut de l'empereur se multiplient, le fondement religieux de l'Empire romain est régulièrement souligné. Les deux Augustes se considéraient comme porteurs de qualités divines, en provenance de Jupiter pour Dioclétien, en provenance de Hercule pour Maximien. A ce point de vue, les panégyriques prononcés en présence des empereurs à l'occasion des fêtes sont très significatifs. Nous y découvrons une théologie impériale qui se réfère aux deux divinités et attache une grande importance à la religion traditionnelle romaine.

Un second aspect de la réforme de Dioclétien a été souligné récemment. Il s'agit de l'insistance sur la restauration des mœurs et de la modification dans la législation sur le mariage[7]. Dioclétien n'hésite pas à déclarer que les dieux resteront favorables au nom romain comme ils le furent dans le passé, si tous les habitants de l'Empire mènent une vie pieuse, religieuse, paisible et chaste. Toutes les lois romaines d'antan sont à maintenir avec grand respect, autant que la religion des aïeux[8].

Théologie impériale et réforme des mœurs constituent deux éléments essentiels du contexte dans lequel prend place l'édit contre les manichéens. Dioclétien est convaincu que sa tâche est d'accomplir l'œuvre des dieux. Dès lors, il s'agit de restaurer et de maintenir avec fermeté l'ouvrage des aïeux. L'insistance de Dioclétien sur la religion des pères ainsi que sur les lois et les coutumes du peuple romain me semble importante dans l'analyse de son opposition aux manichéens.

2. *Date et portée de l'édit de Dioclétien*

Il y a quelques décennies, W. Seston semblait avoir élucidé définitivement les circonstances qui ont amené la publication de l'édit[9]. Après avoir montré que la crise monétaire d'une part et que la fiscalité romaine d'autre part, avaient provoqué en Égypte un profond mécontentement, surtout à partir de l'année 287, Seston a recherché et déterminé les diverses opérations préparatoires à la révolte égyptienne de 296. Il a notamment insisté sur le rôle joué par les manichéens. Dans la vallée du Nil, ces derniers disposaient de communautés nombreuses et florissantes. Devenu maître de la Perse par un coup de force, Narsès reprit la politique d'expansion vers l'Ouest et prépara une offensive contre Rome. Dans un but politique, il se réconcilia avec les manichéens et, par le chef arabe Amro de Hira, il transmit des messages aux manichéens d'Égypte, les invitant à soutenir les conjurés. Le chef de la rébellion, Achilleus, s'attaqua à l'armée de Dioclétien venue d'Antioche, mais il fut défait au cours de deux batailles livrées près de Péluse. Les conjurés se retirèrent à Alexandrie qui se rendit après un siège de huit mois. Dioclétien s'y installa en mars 297 et y publia trois édits. Le premier fixait les nouveaux barêmes de perception des impôts. Le deuxième proscrivait l'alchimie et ordonnait de brûler les livres des anciens Égyptiens où étaient consignées les recettes qui permettaient de fabriquer de l'argent et de l'or. Selon Seston, le 31 mars 297, en réponse à un rapport du proconsul Julianus d'Afrique sur la doctrine, sur les mœurs et sur les activités des manichéens, Dioclétien publiait son édit par lequel il ordonnait la destruction de la secte. Comme on le voit, les recherches de Seston ont fortement insisté sur l'aspect politique de la persécution impériale. A son avis, l'insurrection d'Égypte avait clairement révélé dans les manichéens des agents de la Perse ennemie. C'est alors que les enquêteurs impériaux alertés dénoncèrent leurs communautés, leur hiérarchie, leurs doctrines ainsi que leur haine du monde. Pour mettre fin aux hésitations de la recherche antérieure et sur la base des arguments historiques et politiques, Seston fixait au 31 mars 297 la date de promulgation de l'édit contre les manichéens.

Dans une étude récente et très fouillée, F. Decret est revenu sur le problème de la datation du document[10]. Sur la foi des manuscrits en notre possession, il retient comme certains le lieu (Alexandrie) et le jour (31 mars) de la promulgation de l'édit. Mais il conteste l'année 297 retenue par Seston. Selon Decret, la date à retenir est l'année 302. Après avoir discuté les divers arguments invoqués par les partisans de 297 et qui, à ses yeux, ne sont pas convaincants, le professeur de Lyon s'attache plus spécialement à certains faits ainsi qu'à certaines précisions contenues dans le document. Dioclétien fut alerté par une lettre de Julianus qui était en fonction en Afrique Proconsulaire, probablement de juillet 301 à juillet 302[11]. C'est donc par le gouverneur d'une province d'Occident que les tétrarques furent informés de l'activité des manichéens dans l'Empire. Par ailleurs, Dioclétien mentionne l'habileté et la précision du proconsul dans la relation des faits. Decret pense que les mesures promulguées à la suite du rapport de Julianus, visaient d'abord l'Afrique mais — comme ce fut le cas de la procédure utilisée par Trajan contre les chrétiens en 111-112 et par Hadrien en 125 — elles faisaient jurisprudence pour toutes les provinces de l'Empire. Dès lors, l'édit de Dioclétien permet de voir l'attitude de Rome à l'égard du manichéisme au moment où celui-ci entame sa croisade dans l'Empire. Dans pareille optique, certains passages de l'édit deviennent plus clairs et nous permettent de parler d'un affrontement du paganisme romain et de la sotériologie manichéenne.

3. *Les motivations de Dioclétien*

Dans l'exposé des motifs qui vont amener la formulation des peines édictées contre la secte, Dioclétien oppose d'abord à la religion nouvelle, la providence des dieux immortels interprétée par la sagesse des ancêtres. En face des sectes nouvelles et inconnues et de leurs erreurs, il campe les traditions religieuses antiques. Au sujet de cette religion nouvelle, Dioclétien prend position en théologien: elle répand des erreurs, elle s'oppose à la religion des anciens, elle est l'œuvre d'esprits pervers, elle rejette des données de provenance divine. Les mots utilisés pour décrire les traditions religieuses romaines sont très précis: «*dii immortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt quae bona et vera sunt; divinitus concessa sunt quondam nobis*». De plus, ces religions antiques, *veterioribus religionibus*, ont été mises à l'épreuve et établies solidement par un grand nombre d'hommes honnêtes vraiment experts et de très grande sagesse. Dioclétien insiste plusieurs fois sur la valeur et sur la permanence des traditions religieuses antiques et affirme le devoir de fidélité à cette tradition.

Il insiste ensuite sur l'attitude que les citoyens de l'Empire doivent adopter à l'égard de ces traditions. Il n'est pas permis de s'y opposer: *quibus nec obviam ire nec resistere fas est.* Ces mots visent la conformité de la conduite des hommes aux dispositions religieuses traditionnelles. Dioclétien va plus loin: *neque reprehendi a nova vetus religio deberet.* Il n'est pas question de réfuter l'ancienne religion, ce dont est accusée la religion nouvelle. Dioclétien qualifie de *maximi criminis* le fait de *retractare*, de remettre en cause, ce que les anciens ont établi, ont défini et qui a acquis *statum* et *cursum*. Pareil exposé des motifs, fondé sur la théologie de la tradition religieuse romaine, situe clairement l'attitude intellectuelle de l'Empereur. Celle-ci est d'ailleurs confirmée par le vocabulaire utilisé dans la description de la nouvelle religion. Il s'agit de doctrines totalement vaines, voire ignobles (*turpissima*) et qui sont propagées par des hommes extrêmement malhonnêtes (*nequissimorum*).

Après cette motivation théologique, Dioclétien aborde l'objet précis du rapport de Julianus. Il s'agit des manichéens. L'empereur avance un motif politique: cette religion vient de Perse, un pays ennemi de Rome. A cet argument politique auquel il ne s'attarde pas, le tétrarque ajoute un argument social: les propagateurs de cette religion ont récemment commis des crimes nombreux, *multa facinora*. Parmi ces crimes, il y a les troubles provoqués chez des peuples paisibles. Peut-être avons-nous ici une allusion à la révolte d'Égypte. Dioclétien mentionne les *detrimenta* très importants causés aux cités. Puis il présente le spectre du danger que les manichéens constituent pour la nation romaine raisonnable et paisible: l'introduction de mœurs exécrables et de lois iniques de la Perse: *execrandas consuetudines et scaevas leges Persarum*. En quelque sorte, Dioclétien oppose aux habitudes de la nation romaine marquée par la sagesse et par une vie quotidienne paisible, le bouleversement provoqué par cette religion iranienne qui se présente comme un prodige permanent: *veluti nova (et) inopinata prodigia in hunc mundum*. Dioclétien redoute la contagion de ces doctrines dans lesquelles il voit un véritable danger pour tout l'Empire.

Ainsi, à la motivation théologique du début de l'édit succède une motivation qui se présente à la fois comme politique et comme sociale. Sous la plume du rédacteur de l'édit, nous décelons une série de griefs contre les manichéens. Un grief politique est exposé clairement: l'origine iranienne de la religion. A ce grief s'en ajoute un second: des troubles provoqués chez des populations paisibles. Ces deux éléments semblent favorables à la thèse de Seston: l'aide apportée par les manichéens d'Égypte au rebelle Achilleus, opérant pour le compte du roi de Perse Narsès en guerre contre Rome. W. Seston a insisté sur le fait de l'origine de la religion nouvelle, *de Persica adversaria nobis gente progressa.* Cependant, il y aurait peut-être lieu de nuancer la motivation politique. Car Dioclétien fait mention de deux éléments: les troubles provoqués au milieu de peuples paisibles et, comme nous venons de le voir, le danger que présentent les mœurs et les lois des Perses. Si le premier élément peut constituer une allusion directe aux événements d'Égypte, le second a trait à l'organisation de la vie sociale. Dioclétien semble redouter davantage l'introduction dans l'Empire d'un mode de vie dangereux. Cette prédominance de l'argument social par rapport à l'argument politique trouverait un appui dans l'attitude de Dioclétien à l'égard du culte de Mithra, lui aussi originaire de Perse mais reçu par Dioclétien. En effet, en 307, quelques années après l'édit contre les manichéens, les tétrarques réunis à Carnuntum sur le Danube y restaurent un temple de Mithra et y font graver une inscription en l'honneur du dieu auquel ils donnent le titre: *fautor imperii.* Cumont n'hésite pas à écrire: «Dioclétien, dont la cour avec sa hiérarchie compliquée, ses prostrations devant le maître et sa foule d'eunuques, était de l'aveu des contemporains une imitation de celle des Sassanides, fut naturellement enclin à adopter des doctrines d'origine perse qui flattaient ses instincts despotiques»[12].

Sans nul doute les faits portés à la connaissance de Dioclétien sont graves et méritent un châtiment. Cependant, par les motivations religieuses du début, et peut-être davantage à la lumière des faits récents, l'empereur insiste fortement sur le vrai danger que les manichéens font courir à l'Empire: l'introduction de coutumes exécrables et de prescriptions iniques d'origine iranienne, considérées comme un péril pour des gens qui veulent vivre selon les lois de la nature, ce qui est le cas du peuple romain guidé par la raison et par l'harmonie sociale. Manifestement, Dioclétien établit un parallèle entre les mœurs des manichéens et les mœurs des autres citoyens. Plus que le passé, c'est l'avenir qui lui paraît préoccupant. De la part des manichéens, il redoute leurs poisons malveillants, *venenis malevolis*, qu'ils répandront dans tout l'Empire. Sur cette dernière motivation, Dioclétien va axer la répression: les manichéens sont des empoisonneurs publics: *veluti venenis de suis malevolis inficere.* Le tétrarque complète cette notion par celle de «maléfices» et débouche ainsi sur le code pénal romain. Le droit criminel était très dur pour les *malefici*, magiciens ou sorciers et pour les empoisonneurs: on les assimilait aux homicides. Comme le fait remarquer Fr. Decret, «la procédure appliquée par Dioclétien à l'encontre des manichéens n'innovait rien. Elle ne faisait que reprendre une législation répressive qui remontait vraisemblablement aux temps de la République et était en vigueur sous Tibère»[13].

La confrontation des conclusions tirées à partir de la critique externe et de la critique interne, semble nous permettre de prendre une orientation assez précise. Sans nul doute, les arguments politiques particulièrement mis en lumière par W. Seston, gardent leur valeur, car ils trouvent un appui dans le texte de l'édit: origine iranienne du manichéisme, troubles provoqués par des adeptes dans diverses cités, dommages causés aux populations. Cependant en parlant de la Perse, la nation ennemie de Rome, Dioclétien semble se montrer préoccupé par le danger que représente pour l'avenir, l'expansion du manichéisme: le bouleversement social et religieux de l'Empire romain par l'introduction de mœurs, de coutumes et de doctrines venues de Perse.

Dès lors, les motivations politiques donnent un relief tout particulier aux motivations religieuses et sociales de l'Empereur: l'apparition de doctrines étranges et perverses qui sapent les traditions religieuses de Rome et risquent d'ébranler les fondements de la société humaine. Ces motifs religieux et sociaux qui semblent constituer l'élément central des préoccupations de l'empereur, reçoivent un nouvel éclairage dans le contexte de la tétrarchie avec sa théologie impériale et sa tentative de réforme morale de la société romaine. Aussi, une recherche des aspects de la sotériologie manichéenne visés par Dioclétien, s'avère fort intéressante.

II. Aspects de la sotériologie Manichéenne visés par Dioclétien

La brève analyse des motivations théologiques et sociales de l'Empereur qui se prépare à édicter des peines très sévères contre les manichéens, est susceptible de nous montrer comment leur sotériologie s'est heurtée très tôt au paganisme romain. Un siècle plus tard, nous assisterons au duel doctrinal qui opposera l'Église chrétienne à l'Église de Mani.

1. *Une Église structurée*

Dès les premières lignes de l'édit, apparaît le danger que les manichéens représentent pour l'Empire. Leur Église est organisée et structurée; elle a ses chefs et ses *Écritures*. Aussi, la première mesure pénale vise les *principes*, les chefs des communautés, ainsi que les auteurs des écrits et leurs livres: *auctores cum abominandis scripturis.* Par ordre impérial, Julianus est chargé de les exterminer sur le bûcher. La mesure édictée et le ton de cet ordre sont en proportion du danger que court la paix sociale.

La lecture attentive de ce passage de l'édit nous induit à penser que Julianus, dans son rapport sur les activités de la secte, a parlé de la propagande intense à laquelle elle se livrait: *ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur.* On se trouve en présence d'une diffusion bien organisée et qui semble couronnée de succès. Les adhésions à la secte tendent à se multiplier. L'édit tient à frapper durement cette Église qui, par une propagande habile, s'efforce de miner les religions reconnues par l'Empire. Ainsi, vingt ans après la mort de Mani, le manichéisme est bien présent dans les provinces africaines de Rome. Un siècle avant Augustin, l'Église de Mani est à l'œuvre dans les régions méditerranéennes dont elle a fait son terrain d'opérations pour l'activité missionnaire en Occident. Avant de constituer un danger pour le christianisme, elle menace la paix sociale et religieuse de l'Empire. Nous comprenons pourquoi le bras séculier frappe si durement, ordonnant de livrer sans tarder au feu les chefs, les auteurs de livres et leurs écrits: «*dès lors, afin d'arriver à arracher jusque dans ses racines, ce fléau de perversion en notre époque heureuse, que ta dévotion veille à se conformer sans attendre aux ordres et aux décisions de notre tranquillité*». Nous avons la nette impression de nous trouver en face d'une réponse claire et directe au rapport du proconsul sur les activités subversives des missionnaires manichéens.

2. *Une doctrine de salut dangereuse pour la société*

Les deux premiers mots de l'édit, *otia maxima*, n'ont pas manqué de retenir l'attention de la recherche récente. W. Seston les comprend dans le sens d'une paix profonde dont l'empereur se félicite mais que les manichéens, libres de leurs mouvements, ont mise à profit pour répandre leurs erreurs et devenir les agents de la Perse ennemie[14]. Fr. Decret traduit tout autrement le début de l'édit: «*L'excès de loisirs incite parfois des hommes, en dépit de leur condition commune, à passer les bornes de la nature humaine*»[15]. Il y voit une allusion, soit aux dignitaires romains qui dans leur désœuvrement s'étaient laissés entraîner dans la secte, soit aux élus de la secte, ces parfaits, qui, nourris par les auditeurs, vivaient sans le moindre souci matériel et pouvaient se livrer à la propagande.

La seconde interprétation de Fr. Decret semble plus proche du contexte dans lequel il est question de la propagande à laquelle se livrent ceux qui vivent dans pareille inaction. En épinglant cette situation de totale oisiveté, Dioclétien se réfère sans doute aux conditions de vie de la communauté manichéenne, qu'il connaît grâce au document de Julianus. La présence des deux mots *otia maxima* au début du texte de l'édit, me semble significative. En résumant par cette formule lapidaire la vie de la communauté manichéenne, le législateur prend déjà position. Cet état d'oisiveté semble avoir frappé l'observateur romain. Pareille façon de vivre n'est pas conforme aux habitudes des citoyens de l'Empire. Ainsi, c'est le *signaculum manuum* qui, le premier, a attiré les regards sur les communautés manichéennes. Un siècle plus tard, Augustin donnera une description détaillée de cette attitude antisociale et des raisons qui la fondent: refus de tuer les animaux; refus d'abattre des arbres; refus de cueillir des fruits ou d'arracher des légumes sauf en vue de préparer les repas rédempteurs des élus[16]. Il s'agit de respecter la doctrine sur le salut de l'âme du monde, ces parcelles de lumière prisonnières de la matière. Augustin s'attardera aussi aux doctrines relatives aux animaux, créés par le prince des ténèbres et par les archontes du mal: «Les princes célestes, dites-vous, qui dans le royaume des ténèbres ont été pris et enchaînés, ont été placés par le créateur du monde en ces lieux terrestres où chacun d'eux possède des animaux issus de son espèce et de sa race»[17]. Au terme d'une série de considérations sur l'absurdité des doctrines dualistes relatives à l'abattage des animaux, à la cueillette des fruits et des légumes, à l'abattage des arbres, Augustin s'attaque vigoureusement aux théories manichéennes sur l'interdiction de cultiver la terre, à leur opposition à l'agriculture: «Vous osez dire qu'un usurier est plus innocent qu'un agriculteur»[18]. A leurs yeux en effet, ce dernier est un pécheur: il commet sans cesse le crime de lésion de l'âme du monde.

Dioclétien mesure les conséquences de doctrines qu'il appelle *inanissima et turpissima*: le refus du travail, de ce travail qui constitue la ressource économique et sociale fondamentale de l'Empire. Ne vise-t-il pas la contagion facile de l'oisiveté érigée en vertu et en méthode de salut quand il dit: *ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur?* Ainsi, avant d'aborder les motifs strictement religieux fondés sur la valeur des religions traditionnelles, Dioclétien voit le danger que le manichéisme constitue pour la paix sociale et pour la prospérité des provinces romaines[19].

Les textes manichéens récemment découverts font mieux saisir l'importance de ces éléments dans la doctrine manichéenne du salut: la croix de lumière, l'âme du monde, la rédemption des parcelles lumineuses prisonnières de la matière, les précautions à prendre dans la marche et dans toute activité[20]. Les *Kephalaia* ont consacré plusieurs commentaires au sceau des mains, qui impose le respect de la croix de lumière et exige de nombreuses précautions de la part de celui qui marche ou qui travaille[21]. Il s'agit de veiller à ne pas blesser l'âme du monde constituée par les éléments lumineux arrachés par les ténèbres au royaume de la lumière et retenue prisonnière dans les corps, dans les plantes, dans les arbres. Cette doctrine du salut imposait aux élus manichéens trois grandes obligations: le végétarisme alimentaire, le respect de toute végétation, l'obligation de parcourir le monde afin de répandre la doctrine. Mani s'est efforcé de concilier ces trois préceptes. Il a notamment élaboré une théorie sur la marche missionnaire, montrant que l'âme du monde est comparable à un malade que le médecin doit nécessairement faire souffrir en vue de le guérir[22]. Le Fondateur a aussi légiféré dans le domaine de l'alimentation. C'est aux catéchumènes que les élus demandent des légumes et des fruits destinés à leur subsistance. Mais comment procéder à la récolte de ces légumes et de ces fruits sans provoquer une lésion de l'âme du monde? Mani distingue entre la destruction des arbres et des plantes et leur utilisation missionnaire en vertu du précepte de l'aumône qui parle de guérison et de salut. Ainsi, ce sont les exigences missionnaires qui président aux commandements et donnent son véritable sens à la morale manichéenne[23]. Augustin n'a pas hésité à parler d'une morale de cuisiniers et de confiseurs[24].

3. *Les doctrines cosmogoniques et leurs conséquences sociales*

Grâce aux livres que le proconsul avait eu la bonne fortune de consulter, un autre aspect de la religion de Mani a été porté à la connaissance de Dioclétien: le mythe cosmogonique fondateur de la morale individuelle, familiale et sociale des adeptes. Cet aspect semble visé par une série de mots et d'expressions qui sortent de la plume d'un législateur déconcerté par le caractère surprenant des doctrines. L'édit parle de sectes nouvelles et étranges, *novellas et inauditas sectas*, qui ont la prétention de s'opposer aux doctrines anciennes que les Romains considèrent comme venues de la part des dieux: *divinitus concessa*. Parlant des manichéens, il attire l'attention sur le fait que ces choses venues de Perse ont l'apparence non seulement de nouveautés, mais se présentent comme des prodiges dont on n'avait jamais entendu parler: *nova* (et) *inopinata prodigia*. Poussant plus loin ses considérations, Dioclétien traite les manichéens d'empoisonneurs et en vient à parler des maléfices, ce qui va fonder le délit et entraîner les peines prévues par la loi romaine.

Fr. Decret a retenu les maléfices comme prétexte de la persécution brutale qui va s'abattre sur les propagateurs et les dirigeants de la nouvelle religion. Le délit est grave. «Les accusations de magie et de sorcellerie comptaient parmi les plus redoutables et les criminels convaincus de se livrer à des *maleficia* étaient traités comme des homicides et des empoisonneurs (*venefici*). Le simple fait d'être en possession de livres de magie constituait déjà un délit: on brûlait ces ouvrages et leurs détenteurs étaient punis de mort ou déportés»[25]. Cette législation était déjà en vigueur sous Tibère. Decret pense que le rapport du proconsul d'Afrique permettait d'établir un lien entre les pratiques de la secte et celles des auteurs du *crimen publicum et capitale* de maléfices. Selon notre auteur, pareille accusation pouvait découler des aspects secrets de la doctrine et de la vie des communautés d'une part et d'autre part des considérations relatives aux astres que Julianus avait pu lire dans les traités manichéens et qui permettaient d'assimiler les manichéens aux astrologues et alchimistes contre lesquels Dioclétien venait de porter un acte de condamnation. Decret ajoute que l'origine persane de la doctrine contribuait à l'assimiler aux mages, ces *Chaldaei* dont le nom était synonyme de *malefici*.

Ces considérations sont très pertinentes. A mon avis cependant, elles n'épuisent pas le dossier des griefs religieux de Dioclétien. L'édit vise notamment l'aspect étrange du manichéisme avec ses nouveautés inouïes et ses *inopinata prodigia*. Ne s'agit-il pas de la cosmogonie manichéenne, aux développements insolites, avec ce luxe de détails du mythe du combat des ténèbres contre la lumière? Le rédacteur du texte de l'édit semble opposer à ces doctrines étranges, les données concrètes et traditionnelles de la religion romaine. Dès lors, au lieu de penser simplement à l'astrologie orientale nous pouvons deviner la réaction d'étonnement et de colère de Dioclétien en face de la cosmogonie manichéenne: spéculations sur les deux royaumes, sur les trois temps, émanation des sauveurs qui interviennent dans la libération de la lumière, création du monde à partir de la matière et des avortons, interventions des puissances lumineuses dans la libération des parcelles retenues prisonnières. Quand Dioclétien parle de la secte manichéenne en la qualifiant une dernière fois d'*inauditam et turpem atque per omnia infamem*, ne visait-il pas certaines de ces spéculations dualistes qui attribuaient la création aux archontes et la naissance de la race humaine à leur semence et à leurs avortons[26]? Et quand il oppose aux mœurs exécrables venues de Perse la *gens Romana modesta et tranquilla*, ne pense-t-il pas au refus de la procréation prôné par les manichéens sur base de leur cosmogonie, alors que par sa législation sur le mariage, il veut rendre une vigueur nouvelle à la société romaine?

CONCLUSIONS

L'étude de l'édit de Dioclétien contre les manichéens, à la lumière des recherches récentes sur la théologie impériale, sur la tétrarchie et sur le manichéisme africain, nous permet de mieux connaître la situation de l'Église de Mani dans les provinces africaines de l'Empire durant les premières décennies qui ont suivi la mort du Prophète de Babylone. Dès la fin du IIIe siècle, des communautés nombreuses y sont installées. Elles ont leurs chefs et leurs *Ecritures*. Elles se livrent à une propagande religieuse intense, tellement efficace qu'elle inquiète la pouvoir politique.

La participation des manichéens d'Égypte à la révolte fomentée par Achilleus, en vue de soulever le peuple contre Rome lors de la guerre que Dioclétien menait contre le roi de Perse Narsès, ne semble pas être une raison suffisante pour expliquer la rigueur des peines édictées contre les manichéens. Les motivations de l'empereur sont plus profondes. Elles prennent racine dans les domaines religieux et social. L'édit reproche notamment à la secte de bousculer la religion des aïeux et de saper les traditions sociales, fondements de la société romaine. Ainsi le document prend place dans la ligne des efforts de la tétrarchie, en vue de redresser l'Empire après la crise du IIIe siècle.

Le vocabulaire utilisé par Dioclétien dans la description de la secte, répond à l'enquête faite par le proconsul Julianus qui a examiné les livres et les activités de l'Église de Mani. Les termes employés dans l'édit nous permettent ainsi de voir quelles doctrines manichéennes furent considérées comme dangereuses pour la religion et pour la société romaines. Dioclétien semble viser en premier lieu l'oisiveté, ce refus du travail basé sur la doctrine dualiste des deux principes et dont l'application pratique se concrétisait dans le *signaculum manuum*. Par ailleurs, les doctrines cosmogoniques du mythe manichéen débouchant sur l'attitude pratique du refus de la procréation et sur les mœurs particulières des manichéens, furent considérées comme funestes et perverses. Alors que le mithriacisme était accepté dans l'Empire, le manichéisme et sa sotériologie dualiste en furent exclus de manière radicale.

NOTES

[1] F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 3e éd. Bruxelles, 1913, p. 219.

[2] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4e éd. 1963, p. 131.

[3] F. Cumont, *Les religions* ... p. 143 et 146-147.

[4] Ed. princeps par Pierre Pithou, *Collatio legum mosaicarum et romanarum*, Paris, 1572, XV, 3, 1. Le texte a été publié dans Krueger-Mommsen, *Collectio librorum juris antejustiniani*, 2e éd., Berlin, 1890, III, p. 187. Edition dans K. Stade, *Der Politiker Diokletian und die letzte grosse Christenverfolgung*, Frankfurt/M., 1926, p. 86-87. Texte de l'édit aussi dans A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin, 1954, p. 82-84.

[5] Voir E. Albertini, *Dioclétien. La refonte de l'Empire (285-305).* dans *L'Empire Romain*, coll. Peuples et Civilisations, IV, Paris, 4e éd., 1970, p. 320-346.

[6] R. Turcan, *Le culte impérial au IIIe siècle*, dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 16, 2, Berlin, 1978, p. 996-1084, p. 1064.

[7] J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, *The Diocletianic Revival*, p. 235-252.

[8] A ce sujet, voir aussi *The Cambridge Ancient History*, vol. XII, *The Imperial Crisis and Recovery*, Cambridge, 1971, ainsi que W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris, 1946.

[9] W. Seston, *De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les manichéens*, dans *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, 1940, p. 345-354. W. Seston, *Achilleus et la révolte de l'Égypte sous Dioclétien, d'après les papyrus et l'«Histoire Auguste»*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, 55, Rome, 1938, p. 184-200. Voir aussi W. Seston, *Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme*, dans *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, Paris, 1939, I, p. 227-234. La date 297 est aussi adoptée par Ensslin, *Diocletianus*, R. E. de Pauly-Wissowa.

[10] F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles), Etude historique et doctrinale*, 2 vol., Paris, 1978. Voir spécialement vol. I, p. 162-177.

[11] F. Decret, *L'Afrique* ..., II, 112-113.

[12] F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 3e éd. Bruxelles, 1913, p. 220. Voir aussi R. Turcan, *Le culte impérial*, op. cit. p. 1061-1069.

[13] F. Decret, *L'Afrique manichéenne*, p. 169. Voir aussi G. Crontz, *La lutte contre l'hérésie en Occident jusqu'au IXe siècle*, Paris, 1933 et Taubenschlag, *Maleficium* dans R. E. Pauly-Wissova, XIV, 1, 870-875.

[14] W. Seston, *Mélanges Ernout* ... p. 351.

[15] F. Decret, *L'Afrique manichéenne*, I, 167.

[16] Augustin, *De moribus manichaeorum*, XVII, 54-63; B.A. Paris, 1, 1949, p. 339-350.

[17] *De moribus manichaeorum*, XVII, 60; op. cit. p. 343.

[18] *De moribus*, XVII, 62; op. cit. p. 347.

[19] E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*, Gand, 1909, p. 34-50. P. Brown, *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire, Journ. of Roman Studies*, 1969, p. 92-103. L. J. van der Lof, *Mani as Danger from Persia in the Roman Empire*, dans *Augustiniana*, Louvain, 1974, p. 75-84.

[20] C. Schmidt, *Kephalaia I*, Stuttgart, 1940. A. Böhlig, *Kephalaia* II Stuttgart, 1966. A. Henrichs-L. Koenen, *Der Kölner Mani-Kodex*, dans Z.P.E., 19, Bonn, 1975, p. 1-85.

[21] *Kephalaia* 79, 80, 81, 84, 85, 87, 93 - Voir J. Ries, *Commandements de la justice et vie missionnaire dans l'Eglise de Mani*, dans M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden, 1977, p. 93-106.

[22] *Keph.*, 85, 208, 13-19; *Keph.* 81, 196, 17-25; *Keph.*, 85-209, 25-31; 210, 1-32; 211, 1-3.

[23] *Keph.* 85, 211, 7-8 et 25-26; 213, 6-12.

[24] *De moribus*, XIII, 29; XVI, 51 et XVI, 41.

[25] F. Decret, *L'Afrique manichéenne*, 1, p. 169-170, II, p. 118-119.

[26] F. Cumont, *La cosmogonie manichéenne*, Bruxelles 1908.

EDIT DE DIOCLÉTIEN CONTRE LES MANICHÉENS

«Impp. Diocletianus et Maximianus A.A. (et Constantius) et Maximianus nobilissimi (C.C.) Juliano proconsuli Africae:

Otia maxima interdum homines in communione condicionis naturae humanae modum excedere hortantur et quaedam genera inanissima ac turpissima doctrinae superstitionis inducere suadent, ut sui erroris arbitrio pertrahere et alio multos videantur, Juliane carissime, sed dii immortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et vera sunt ut multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio et tractatu inlibata probarentur et statuerentur, quibus nec obviam ire nec resistere fas est, neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident.

Unde pertinaciam pravae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est: hi enim qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt ut pro arbitrio suo pravo excludant quae divinitus concessa sunt quondam nobis, de quibus sollertia tua serenitati nostrae retulit, Manichaei, audivimus eos nuperrime veluti nova progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere, populos namque quietos perturbare nec non et civitatibus maxima detrimenta inserere et verendum est, ne forte ut fieri adsolet accedenti tempore conentur (per) execrandas consuetudines et scaevas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenis de suis malevolis inficere. Et quia omnia quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum, genera maleficiorum statutis evidentissime sunt exquisita et inventa commenta, ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus.

Jubemus namque auctores quidem ac principes, una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subjici, ita ut flammeis ignibus exurantur. Consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus. Si qui sane etiam honorati aut cuiuslibet dignitatis vel majores personae ad adhuc inauditam et turpem atque per omnia infamam sectam vel ad doctrinam Persarum se transtulerint, eorum patrimonia fisco nostro adsociari facies, ipsos quoque Phaenensibus vel Proconnensibus mettalis dari. Ut igitur stirpitus amputari lues haec nequitiae de saeculo beatissimo nostro possit, devotio tua iussis ac statutis tranquillitatis nostrae maturet obsecundare». Dat. prid. k. April Alexandriae.

- — Ed. Princeps de ce texte, Pierre Pithou, *Collatio legum mosaicarum et romanarum*, Paris, 1572.
- — Nous donnons ici le texte de P. Krueger et Th. Mommsen, dans *Collectio Librorum Juris antejustiniani*, III, Berlin, 1980, p. 187-188.

DISCUSSIONE

DRIJVERS: Thanks a lot for your interesting paper. Allow me to make an observation and to put to you a question. I should like to draw your attention to

the Persian king Narses who is mentioned in the Syriac Doctrine of Addai. The Syriac Doctrine has a strong anti-Manichaean tendency and King Narses is introduced as an adherent of Manichaeism within a very particular historical setting. I can't cite a text by heart but, if you look into the Syriac text, you will find the passage referred to; possibly it will furnish another learned note to this already learned paper.

My question pertains to your second conclusion where, in fact, you draw a rather sharp division between a religious and social motivation and a political one and my question is: Is it indeed legitimate to draw such sharp lines of division in terms of religious, social and political motivation? Are not all such aspects part of the whole? Is not a social motivation part of a political one, a religious motivation part of a social one, and vice versa?

We are always inclined to isolate a religious phenomenon because religion is commonly assigned a higher rank in the hierarchy of values; but I would suggest that your sharp division between a religious and social motivation and a political one tends to somewhat overemphasize the evidence found in the decree.

RIES: Je remercie notre collègue Drijvers pour les renseignements au sujet de Narsès. Je suis d'accord avec lui pour dire qu'il ne faut pas opposer les motivations ni trop les séparer. La pensée de Dioclétien forme un tout. Cela apparaît clairement à la lecture du texte. Cependant, à la lecture du texte, on voit aussi l'ampleur que prend aux yeux de Dioclétien le double problème religieux et social.

Il y a une présence du problème politique. Il s'agit en effet de la nation ennemie, des Perses. Dans le texte de l'édit, vous n'avez que deux références à ce fait, alors que vous trouvez de nombreux éléments, formulés de façon précise, qui visent le manichéisme du point de vue social d'une part, notamment son action dans l'Empire, du point de vue religieux et théologique d'autre part. Dioclétien porte un jugement sur les doctrines. Le problème de la société romaine préoccupe l'empereur au premier chef. L'édit est un document juridique et dès lors se présente comme homogène. Mais dans notre recherche, nous avons à distinguer les motivations et leur formulation.

BERGMAN: Je suis très reconnaissant de cet exposé mais je partage aussi l'avis de M. Drijvers que les arguments religieux et sociaux sont bien entremêlés. On peut faire une distinction pour la clarté, comme vous l'avez fait, mais alors il est très important de relire après cela le document et noter que les formules religieuses entrent exactement dans un contexte qui porte sur les conséquences sociales.

Il faut aussi souligner la grande importance des deux premiers mot *Otia maxima* — qui ont sans doute pu servir de titre au décret de même qu'on cite les encycliques pontificales par leurs premiers mots. Or, il est intéressant de noter une certaine inconséquence, et même double, dans ce contexte. Cette inactivité ou même passivité n'est pas, dans la suite, la cause primaire de l'accusation. De plus, si l'on dit que ces manichéens sont caractérisés par *otia maxima*, le peuple romain, comme vous l'avez bien souligné, est lui-même décrit comme une *gentem tranquillam*, ce qui est loin de donner le contraste marqué qu'on attendrait.

RIES: Je vous remercie pour ces remarques. De fait, nous avons à tenir compte de l'implication sociale que la religion a aux yeux de Dioclétien. Le point de départ de l'empereur est, je pense, le problème religieux: il se trouve en présence de doctrines. Mais dans ses décisions, il vise la société: il s'agit d'éliminer des gens dangereux pour l'Empire. Ainsi, lorsqu'on considère d'une part la théologie impériale et d'autre part la réforme du mariage introduite par Dioclétien à cette époque, on comprend mieux son opposition à ces doctrines dangereuses pour la société impériale.

FLAMANT: Juste une petite question d'ordre historique. C'est Decret qui a changé la date de 297 en 302. Il est évident que cela change beaucoup de choses, puisque 302 c'est le début de la grande persécution. La persécution contre les manichéens devient dans ces conditions contemporaine de la persécution contre les chrétiens. Et il faudra, à ce moment-là, relier les deux choses. Tandis que 297 nous renvoie à la guerre contre les Perses. Je relève que Decret semble faire reposer son argumentation sur la présence du proconsul de juillet 301 à juillet 302. Donc il s'appuie sur la thèse de L. Poinssot selon qui les proconsuls entraient en charge le premier juillet et partaient le premier juillet. Or j'ai eu à étudier cette question et j'ai pu montrer de façon très simple — en prenant la liste des proconsuls de Pallu de Lessert — que, au IVème siècle, cette règle n'a pas été retenue une fois sur deux, que donc cette fameuse règle de l'entrée en charge du proconsul n'était valable que sous le Haut Empire. C'est pour ça que je vous pose la question: Y a-t-il d'autres arguments en faveur de ce changement de date qui me paraît vraiment capital?

RIES: C'est donc un des deux arguments. Je vous remercie d'apporter votre lumière à ce sujet. Il y a un autre argument. D'après la documentation que Decret utilise, il n'est guère possible de maintenir, pour ce voyage de Dioclétien à Alexandrie, la date de 297.

Decret ne développe guère son argumentation. Il serait peut-être intéressant qu'on reprenne cette étude.

FLAMANT: Je pense quand même qu'il est très important de savoir si c'est 297 ou 302.

RIES: Je pense que c'est très important. Si l'édit que nous avons, se situe au moment de la guerre contre les Perses, l'argument politique a un poids bien plus grand que si l'édit a été pris cinq ans plus tard, au moment où Dioclétien est en train de faire sa réforme religieuse et sociale. Si l'édit est de 297, je crois que l'argument politique a plus d'importance. Dans ce cas-là, les différentes raisons qui ont été invoquées par Seston restent bien valables.

PARTE VI

SOTERIOLOGIA, MISTICA E MISTERI: GIUDAISMO, CRISTIANESIMO E GNOSTICISMO

MARCEL SIMON

CONCEPTIONS ET SYMBOLES SOTÉRIOLOGIQUES CHEZ LES JUIFS DE LA DIASPORA

Le judaïsme n'est pas, on l'a mainte fois noté, une religion de salut au sens le plus précis du terme. On le définit volontiers, selon l'expression anglaise, comme «a this worldly religion», plus préoccupée d'une vie quotidienne conforme à la volonté divine que d'immortalité bienheureuse. S'il s'intéresse cependant à l'avenir, c'est d'abord à l'avenir national et terrestre du peuple élu, plutôt qu'au destin individuel dans l'au-delà. Il ne connaît pas, cela va de soi, à la différence des cultes à mystères, de dieu spécialisé, si l'on peut-dire, dans l'accomplissement du salut. Il ne connaît pas davantage, à la différence du christianisme, de sauveur divin incarné. La rigueur de son monothéisme et la distance qu'il établit entre Dieu et l'homme lui interdisent l'une et l'autre de ces conceptions. L'artisan unique du salut, de quelque façon que l'on entende ce mot, ne peut être que le Dieu unique, pour qui l'œuvre salvatrice n'est qu'une tâche parmi d'autres. Dieu est sauveur comme il est créateur et législateur; ou plus exactement, il est sauveur en tant qu'il est législateur, puisque la pratique exacte de la Loi ou, antérieurement à sa promulgation, l'obéissance à la volonté divine non-écrite est l'instrument exclusif du salut.

L'idée de salut n'est pas, en effet, absente de l'Ancien Testament, mais elle ne s'applique guère, dans son acception initiale, qu'à l'existence terrestre et à l'action de Dieu intervenant dans le monde et dans les affaires humaines[1]. Le salut, dans cette perspective, c'est échapper à quelque mal physique, au danger, aux mains d'un ennemi, à la mort corporelle. Noé est sauvé du déluge, Lot de la destruction, le peuple hébreu de l'esclavage en Egypte. Le fruit de ce salut, qui est une libération, c'est «la vie»; entendons, le plus souvent, au stade le plus ancien de la pensée israélite, la vie d'ici-bas: «Vous garderez tous les commandements que je vous ordonne aujourd'hui de mettre en pratique, afin que vous viviez, que vous multipliiez et que vous entriez dans le pays que Yahvé a promis par serment à vos pères et que vous le possédiez» (*Deuter.* 8, 1). Il est significatif que tel texte néotestamentaire, faisant référence à Noé, parle de σωτηρία (*Hébr.* 11, 7). La *Prima Petri* (3, 21), en un parallèle hardi, voit dans le baptême l'ἀντίτυπον du déluge, ce qui lui permet de dire que Noé et les siens furent sauvés non pas *de* l'eau, mais *par* l'eau: διεσώθησαν δι'ὕδατος.

Cependant, la sotériologie juive s'est peu à peu nuancée, diversifiée et enrichie. Encore à la période hellénistique et romaine, qui seule nous intéresse ici, le «salut» attendu c'est sans doute d'abord, au moins pour la plupart des Juifs palestiniens, dans la perspective du messianisme, la fin du joug étranger sur la Terre Sainte: le Messie, même sous ses traits les plus traditionnels, est bien, en un sens, un sauveur[2]. Mais le salut est aussi plus que cela, puisque le Royaume messianique ne doit être que transitoire, acheminement vers autre chose, qui viendra élargir et parachever l'œuvre divine du salut. La résurrection, soit de tous les défunts — et dans ce cas elle débouche sur le jugement universel —, soit des justes seulement, est la voie d'accès à la vie éternelle, dont le Royaume n'est en quelque sorte que l'antichambre. Ce dont elle sauve les élus, c'est la triste existence dans le *schéol*, la damnation, la mort totale[3].

Les deux notions de messianisme et d'eschatologie, l'une et l'autre liées à la sotériologie, sont comme imbriquées. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, les conceptions pharisiennes sont devenues, après la ruine du Temple, celles de tout le judaïsme rabbinique. Les treize Articles de Maïmonide affirment la foi en une rétribution dans ce monde et dans l'au-delà, la foi dans la venue du Messie, la foi en la résurrection des morts (art. 11-13). Ce qui, durablement, distingue la sotériologie juive, c'est l'accent mis sur la collectivité: le destin de l'individu s'inscrit, par le canal du Royaume et de la résurrection qui, générale ou limitée, est toujours un phénomène collectif, dans celui du peuple élu et des justes d'entre les nations, qui sont appelés à partager le destin d'Israël.

La chronologie, toutefois, n'est pas seule en cause. Si la pensée du judaïsme a évolué dans le temps, elle a également revêtu des nuances différentes dans l'espace. On a parfois exagéré, à cet égard, le contraste entre Palestine et Diaspora. Il ne faut pas non plus, tombant d'un excès dans l'autre, le sous-estimer. Transplantés dans un milieu naturellement païen, les Juifs ne pouvaient pas réagir vis-à-vis des Gentils, qui étaient ici chez eux, exactement comme ils réagissaient envers les occupants impies de la terre d'Israël. La virulence du nationalisme juif se trouvait, mis à part quelques moments de crise, assez normalement atténuée; l'espérance messianique s'atténuait elle aussi, et par le fait même: il n'y en a que peu de traces, chez Philon[4]; il est par ailleurs significatif que la Diaspora dans son ensemble ne paraisse pas s'être sentie réellement concernée par l'insurrection messianique de Bar Cochba[5]. Dans ce climat apaisé de relations avec la Gentilité, les Juifs, tout en essayant, souvent avec succès, de faire rayonner leur foi sur le milieu ambiant, subissaient à leur tour l'influence de ce milieu. Leurs conceptions sotériologiques en particulier en ont été affectées.

* * *

Le problème peut se formuler, en simplifiant, de la façon suivante. Dans quelle mesure les notions palestiniennes ont-elles aussi pris pied dans la Diaspora? Plus précisément, le schéma: mort corporelle, séjour dans le *schéol*, résurrection — universelle ou non, c'est-à-dire suivie ou non du jugement —, vie éternelle, qui paraît avoir été, avec quelques fluctuations ou quelques nuances d'un milieu à l'autre, assez communément reçu en Palestine vers le début de l'ère chrétienne, a-t-il été accepté également en dehors de ses frontières? Est-ce bien du *schéol* et de la condamnation ultime, lors des grandes assises du tribunal divin, que les fidèles, ici, espèrent être sauvés? Ou au contraire, s'inspirant des philosophies spiritualistes du paganisme, le judaïsme dispersé a-t-il infléchi sa sotériologie dans une direction assez différente? Place-t-il le tournant décisif, dans la destinée humaine, au même moment ou au même endroit que la tradition de pensée palestinienne? A la limite n'est-ce pas, parfois, la mort corporelle elle-même qui, affranchissant l'âme de la tyrannie de la matière, et conçue comme donnant accès directement à la béatitude, devient ainsi l'instrument ou l'occasion du salut dans une perspective nettement individualiste et très teintée de dualisme? Immortalité de l'âme ou résurrection des morts: le dilemme a été posé, de façon certainement trop abrupte et trop catégorique, par un ouvrage récent, qui estime que seule la seconde de ces deux notions est conforme à l'authentique tradition biblique[6]. Il ne saurait, à mon sens, être retenu sous cette forme radicale. Il souligne du moins que le judaïsme — et après lui le christianisme naissant — a été sollicité par deux lignes de pensée différentes, que l'on peut considérer, *grosso modo* et en schématisant quelque peu, comme caractérisant l'une la Diaspora, l'autre la Palestine.

Pour essayer de préciser davantage les choses et d'éclairer les conceptions et les symboles sotériologiques de la Diaspora juive, nous disposons d'une documentation littéraire d'une part, épigraphique et archéologique d'autre part.

Du côté des textes littéraires, on pense naturellement, et avant tout, à Philon. E. R. Goodenough, que l'on rencontre à chaque pas lorsqu'on s'occupe du judaïsme antique, et en particulier de celui de la Diaspora, écrit à ce propos, après avoir nommé les principaux exégètes récents de la pensée philonienne: «Nous sommes en désaccord sur les détails, mais nous sommes d'accord pour penser que la déviation fondamentale de Philon par rapport au judaïsme «normatif» réside dans le fait qu'il a assumé l'idée païenne de salut, à savoir que l'esprit doit être libéré de la chair pour pouvoir retourner à sa source spirituelle en Dieu»[7]. On sait que, partant déjà de cette constatation, l'auteur avait développé, dans un ouvrage antérieur, la thèse que Philon aurait délibérément, à l'image des mystères païens et en réaction contre eux, présenté le judaïsme lui-même en forme de mystère, comme le mystère parfait, le seul vraiment digne de ce nom: y être initié, que l'on soit Juif ou prosélyte, offrait la voie unique d'accès au salut[8].

Il y a, à coup sûr, dans la pensée de Philon, des hésitations, voire des contradictions. Elles tiennent à la difficulté qu'il y a à concilier la tradition biblique et celle de la philosophie grecque[9]. Considérée d'ensemble cependant, son anthropologie et par conséquent sa sotériologie sont fondamentalement dualistes. Philon désigne volontiers les grandes figures de l'histoire vétéro-testamentaire comme des sauveurs, parce qu'ils sont comme imprégnés de la sagesse divine et en deviennent comme les hérauts. C'est vrai tout particulièrement d'Abraham, et plus encore de Moïse, qualifié de Logos législateur[10]. Il fait sortir le peuple juif de l'Egypte, «cette maison corporelle»[11], c'est à dire qu'il incite l'homme à s'affranchir de la chair et le guide vers Dieu, seul Sauveur véritable, dont les «sauveurs» humains ne sont que les instruments. «Moïse dit qu'il faut s'empresser de sacrifier la Pâque (*Exode*, 12, 11), ce qui se traduit par le mot passage, afin que l'intellect, dans une irrévocable détermination et un empressement soutenu, accomplisse sans repentir son passage hors des passions ainsi que son action de grâces envers le Dieu sauveur (πρὸς τὸν σωτῆρα Θεόν), qui l'a choisi pour une liberté qu'il n'aurait pu prévoir»[12].

Inaugurée ici-bas par la connaissance vraie, l'ascèse et l'union mystique, cette liberté salvatrice ne se réalise dans sa plénitude qu'avec la mort corporelle, qui est en réalité un affranchissement. La mort véritable, c'est «celle de l'âme, ensevelie dans toutes les passions et tous les vices... c'est-à-dire qu'actuellement, lorsque nous vivons, l'âme est morte et ensevelie dans le corps comme dans un tombeau (ἐν σήματι τῷ σώματι), mais que l'âme, par notre mort, vit de la vie qui lui est propre et qu'elle est délivrée du mal et du cadavre qui lui était lié, le corps»[13]. Il est significatif que l'on retrouve ici, textuellement, le fameux σῶμα σῆμα orphico-platonicien.

Que cette position s'apparente à l'idéologie de certains au moins des mystères païens, la chose n'est pas contestable. Mais l'idée d'un véritable mystère juif, telle que l'a exposée Goodenough, n'est guère recevable. Elle n'a pas convaincu la majorité des chercheurs, pas plus que ne les a convaincus — et j'y reviendrai — l'interprétation délibérément symbolique et le plus souvent sotériologique que, par la suite, l'auteur a proposée, dans son monumental corpus, pour le moindre détail du répertoire iconographique juif[14]. Il est fort douteux que Philon lui-même, ou quelque précurseur anonyme, passant du plan de la pensée sur celui des réalités concrètes, ait jamais mis sur pied un rituel initiatique, centré sur Moïse, grand mystagogue, et qu'il ait ainsi créé, à l'intérieur du judaïsme, une catégorie, rituellement délimitée, de *teleioi*, supérieure au commun des fidèles.

Il faut en effet se garder de prendre à la lettre des expressions — et elles abondent chez Philon — qui n'ont d'autre sens que métaphorique ou allégorique. Lorsqu'en particulier il est question des petits et des grands mystères, en relation avec la personne de tel ou tel Patriarche ou de Moïse[15], il faut voir là une référence au progrès dans la connaissance des choses divines, aux «mystères» de la foi, et non pas à des degrés successifs d'une initiation cultuelle. Le seul rite «initiatique» que connaisse le judaïsme, et Philon avec lui, est la circoncision, qui a pour effet d'intégrer l'enfant ou le prosélyte dans la communauté sainte. Les étapes suivantes vers la perfection sont d'ordre purement moral, intellectuel, mystique, sans qu'intervienne aucun acte sacramentaire. On s'élève par degrés au dessus du commun en pénétrant progressivement, par delà le sens littéral, immédiatement perceptible et que Philon ne songe en aucune façon à rejeter, jusqu'au sens profond de la Loi. Il y a bien, à cet égard, une hiérarchie entre les fidèles. Au niveau inférieur, il y a l'homme de la rue, le Juif pieux qui, s'en tenant à la lettre des commandements, les pratique scrupuleusement. Au-dessus se situe le sage, celui qui sait, qui possède la connaissance et qui peut, par une anticipation momentanée, faire pour un instant, par l'extase, l'expérience du retour de l'âme à sa source. Il n'est pas pour autant un «myste» véritable. Et pour lui comme pour son frère moins évolué, le salut passe par la pratique et la méditation de la Loi.

Au reste, la question est de savoir quel a pu être le rayonnement de la pensée philonienne dans le judaïsme alexandrin et, plus généralement, dans la Diaspora méditerranéenne tout entière. Philon n'est-il qu'un brillant *outsider*, admiré mais incompris, et qui ne représente que lui-même? Ou au contraire est-il l'interprète qualifié de toute une intelligentsia judéo-hellénistique dont il traduit les aspirations et la pensée, et qui se reconnaît en lui?

Le problème est extrêmement délicat, faute en particulier de termes de comparaison vraiment satisfaisants. La Diaspora de langue grecque ne nous a rien transmis qui soit, même de loin, comparable en volume et en importance intrinsèque à l'œuvre de Philon. Les écrits qui pourraient servir comme termes de référence sont assez rares et relativement peu amples. Dans la mesure où on peut les localiser, ils paraissent provenir eux-aussi d'Alexandrie pour l'essentiel, accessoirement d'Antioche et de Syrie. Ils peuvent donc aider à déceler et définir un courant de pensée propre à ce secteur proche-oriental et dont Philon serait à la fois le tributaire et le représentant le plus remarquable. Mais il n'est pas sûr qu'on en puisse inférer quoi que ce soit touchant la mentalité de la Diaspora occidentale.

Les perspectives s'éclaircissent en partie lorsqu'on appelle à la rescousse l'archéologie et l'épigraphie. On sait qu'à cet égard Alexandrie ne nous apporte pratiquement rien. Si l'on excepte la synagogue à images de Doura et celles, beaucoup plus tardives, de Palestine, qui échappent l'une et les autres au cadre de la présente enquête et ne semblent pas, du reste, donner grand'chose du point de vue d'une sotériologie particulière à la Diaspora grecque, les monuments figurés sont avant tout romains, tout comme l'est l'épigraphie, funéraire pour l'essentiel. Cet éloignement dans l'espace oblige à être sur ses gardes quand on croit déceler dans tel symbole ou telle épitaphe un écho, si atténué soit-il, de la doctrine philonienne ou tout au moins du courant idéologique où elle s'insère. Mais on n'est pas fondé, pour autant, à exclure *a priori* qu'il y ait eu, plus ou moins articulée, une sorte de *lingua franca* commune à tout le judaïsme méditerranéen en matière d'espérances sotériologiques.

Je retiendrai, pour vérifier cette hypothèse, deux écrits seulement, qui l'un antérieur, l'autre postérieur à Philon, permettent de jalonner la continuité d'un courant de pensée. Le premier, c'est la *Sagesse* dite de Salomon, ouvrage à peu près certainement alexandrin, qui cite la Septante mais ignore Philon, et peut être attribué avec vraisemblance au milieu de 1er siècle av. J.C.[16]. Si Philon constitue un cas d'espèce, l'auteur de la *Sagesse*, lui, pourrait bien refléter de façon assez fidèle la mentalité d'un juif cultivé de la Diaspora. Tout en manifestant un attachement sincère envers son peuple, sa philosophie s'intéresse relativement peu à la vie d'ici-bas et beaucoup au contraire à la vie future. Ses cadres de pensée, malgré quelques traces d'influences palestiniennes, sont nettement grecs. La distinction corps-âme lui est familière: «Un corps corruptible appesantit l'âme, et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux mille pensées» (9, 15). Le salut, c'est que cette prison soit brisée, car alors «les âmes des justes sont dans la main de Dieu et nul tourment ne les atteindra. Aux yeux des insensés ils ont paru mourir, leur sortie de ce monde a passé pour un malheur et leur départ d'auprès de nous pour un anéantissement. Mais ils sont dans la paix ... Leur espérance était pleine d'immortalité» (3, 1-3). Il y a, certes, place pour un Jugement, mais les justes y paraissent comme des assesseurs de Dieu, et non comme des inculpés, «car ils vivent éternellement, leur récompense est aux mains du Seigneur». Il est clair que leur destin est scellé dès le moment où ils quittent leur enveloppe charnelle. Le scénario des grandes assises finales, où leur vue ne fait qu'accroître la terreur des méchants, ne les concerne pas directement. Il n'y a pas pour eux de résurrection à proprement parler; ou du moins elle ne change rien de fondamental à leur sort: la mort corporelle les a déjà introduits dans la plénitude de la vie. Car cette «paix» qu'ils ont en partage, ce n'est pas la paix en quelque sorte passive, le sommeil, du tombeau mais la jouissance consciente de tous les biens dans l'intimité de Dieu.

Le second texte est peut-être plus caractéristique encore, parce qu'il est d'un temps, où, selon une opinion longtemps acceptée, le judaïsme, en voie de repli, se détournait des catégories de la pensée grecque. Il s'agit du *Quatrième Livre des Machabées*, que l'on peut, avec de solides raisons, dater du début du IIème siècle ap. J.C.[17]. On est fondé en outre à y voir une homélie, prononcée vraisemblablement à Antioche, sur le tombeau même des sept frères martyrs, auxquels la Synagogue locale rendait un culte. Le judaïsme y est présenté comme une philosophie. Il est la sagesse, source de la connaissance des choses humaines et divines, à laquelle on accède par la raison pieuse, qui est la Loi.

De cet ouvrage, tout pétri, comme l'œuvre de Philon, de pensée grecque, seule la sotériologie nous intéresse ici. Nettement tributaire, dans l'ensemble du développement, de *II Machabées*, l'auteur anonyme s'en écarte délibérément, ou plus exactement le corrige, en ce qui concerne les modalités de la vie future.

La notion de résurrection, très appuyée dans *II Mach.*, est ici totalement absente, car le corps et l'âme s'y opposent. A l'âme est promise «l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) dans une longue vie» (17, 12). Sur le bûcher qui détruit son corps, l'aîné des frères semble «se muer en un être incorruptible» (9, 22). Cette incorruptibilité, c'est en fait l'immortalité bienheureuse: ἀθανασία, ἀθανάτος, les termes reviennent sans cesse (7, 3; 14, 5-6; 18, 23). La mère des martyrs, les encourageant à mourir pour leur foi, «les enfante à nouveau pour l'immortalité» (16, 13), qui est vie de communion avec Dieu (7, 19; 16, 15; 17, 18) et qui se réalise dans les astres. L'auteur, s'adressant à la mère, s'écrie: «La lune dans le ciel, entourée d'étoiles, n'a pas autant de majesté que toi; versant la lumière sur tes sept fils, brillants comme des astres, tu reçois de Dieu les honneurs dus à la piété, tu es changée en constellation (ἠστέρισαι) avec eux dans le ciel» (17, 5). Point n'est besoin, pour atteindre à cette béatitude, de subir le martyre. La piété, la pratique des vertus, la victoire sur les passions, l'observance de la Loi offrent à tous une sûre voie d'accès au salut.

On aimerait savoir dans quelle mesure ce judaïsme philosophique, dont la tradition se poursuit du Pseudo-Salomon à Philon et à *IV Machabées*, pour n'en citer que les représentants principaux, a été compris et adopté par des communautés entières. Une chose est certaine, que je soulignais au début de cet exposé: pour les Juifs, où qu'ils vivent, à quelque milieu social qu'ils appartiennent, quelle que soit leur culture, le salut est dans la pratique de la Loi ancestrale. C'est sur le mode de réalisation du salut que les conceptions peuvent diverger: résurrection corporelle ou béatitude désincarnée. Et c'est ici que l'épigraphie et l'archéologie peuvent apporter quelque lumière.

* * *

Les inscriptions, c'est-à-dire en particulier les épitaphes, le plus souvent grecques, sont généralement très laconiques et de peu de secours. La plupart se réduisent à l'indication du nom, éventuellement aussi de l'âge, du défunt, accompagnée assez fréquemment d'un ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ, ou d'un simple ἐν εἰρήνῃ, le reste de la formule étant alors sous-entendu[18]. Si on interprète cette formule à la lettre et si on la rapproche d'une autre, assez fréquente aussi, ἐνθάδε κεῖται, elle paraît s'appliquer au repos de la tombe, conçu comme un sommeil, et il est vraisemblable, que les usagers l'ont en général entendue ainsi. Comme le judaïsme de l'époque rejette l'idée d'une mort définitive, ce sommeil provisoire est le prélude nécessaire à une résurrection, et nous sommes alors dans la perspective pharisienne. Mais la formule peut aussi, dans certains cas au moins, être vidée de son sens spécifique, pour exprimer le simple souhait que la tombe ne soit point profanée. A l'inverse, quand elle se complète d'un μετὰ τῶν δικαίων ou μετὰ τῶν ὁσίων, on est tenté de lui donner une signification plus positive: le repos souhaité ne serait plus, alors, simplement le sommeil de la tombe, mais le repos en quelque sorte vivifiant, la quiétude, que connut Dieu au septième jour de la création et dont jouissent auprès de lui, d'ores et déjà, les élus[19]. Et dans ce cas l'idée d'un état intermédiaire et d'une résurrection serait logiquement exclue. Mais la logique ne préside pas nécessairement à la rédaction de ce genre de textes et peut-être est-il sage de ne pas attribuer une valeur trop précise à une formule stéréotypée.

En définitive, une seule inscription, à ma connaissance, nous fournit des renseignements un peu plus sûrs; c'est l'épitaphe fameuse, la plus longue de toutes, de Regina dans la catacombe de Monteverde: il s'agit d'une des rares épitaphes juives latines, rédigée en hexamètres d'une assez bonne facture[20]. Il n'y a guère de doute ici quant au type de sotériologie professé par la défunte et par son mari, qui lui a fait creuser un tombeau. Du sort présent de Regina il n'est pas question. L'avenir seul importe et il ne saurait être que lumineux, au sens propre comme au sens figuré du terme:

> «Rursum victura reditura ad lumina rursum
> nam sperare potest ideo quod surgat in aevom
> promissum quae vera fides dignisque piisque
> quae meruit sedem venerandi ruris habere».

C'est bien la résurrection (*surgat*) qui donne accès au monde à venir (*aevom promissum: haolam habah*), et aux prairies paradisiaques (*sedem venerandi ruris: gan Eden*). De cette éternité bienheureuse les vertus de la défunte sont le garant: la suite de l'inscription souligne sa piété, la chasteté de sa vie, le dévouement à son mari, l'amour envers son peuple (*amor generis*), l'observance de la Loi (*observantia legis*). Nous sommes dans la perspective pharisienne la plus classique, où le salut est, si l'on peut dire une prime au mérite (*meruit*) et s'acquiert en quelque sorte à la force du poignet, par une stricte obéissance aux commandements divins. Il n'y a ici aucune trace d'une quelconque influence judéo-alexandrine. Il serait difficile d'en identifier une à coup sûr dans l'ensemble de l'épigraphie juive.

* * *

Si, quittant les textes, on se tourne vers l'archéologie pour y trouver des symboles sotériologiques, il convient de distinguer ceux qui se retrouvent aussi dans l'usage païen et que le judaïsme a pu lui emprunter, apparemment sans entorse à la foi monothéiste, et ceux qui, au contraire, offrent un caractère juif spécifique. Mais dans un cas comme dans l'autre, tout essai d'interpréter l'iconographie de la Diaspora exige qu'on garde présents à l'esprit quelques principes fondamentaux.

Deux écueils doivent être semblablement évités: voir du symbolisme partout, et n'en voir nulle part.

Une même image peut, selon les cas, avoir ou ne pas avoir une signification symbolique. Seul le contexte iconographique permet quelquefois, mais pas toujours, d'en décider.

Une image peut n'avoir pas exactement la même signification selon qu'elle orne un lieu de culte ou un lieu de sépulture. Une signification proprement sotériologique est, a priori, plus vraisemblable dans le second cas que dans le premier.

Lorsqu'aucun élément de la décoration n'oblige de façon indiscutable à admettre une valeur symbolique, une valeur purement décorative est sans doute plus vraisemblable pour les motifs empruntés au répertoire païen que pour les thèmes proprement juifs. Elle n'est cependant pas à exclure même en ce qui concerne ces derniers.

On serait tenté d'introduire, à l'intérieur des motifs païens, transposés dans l'art juif, une distinction supplémentaire entre les œuvres de la sculpture, en l'occurence essentiellement les sarcophages, et celles de la peinture. Il n'est pas interdit en effet de supposer que celles-ci ont été exécutées sinon toujours par des artistes juifs, du moins pour des Juifs, à leur demande, selon leurs directives. Des autres au contraire on pourrait imaginer que dans la plupart des cas, à défaut d'ateliers juifs déjà organisés, elles provenaient directement d'officines païennes et reproduisaient des modèles tout faits qui pouvaient, moyennant des modifications très ténues, voire sans retouche aucune, être détournés de leur destination normale et se prêter à l'expression de l'espérance juive. Mais ce serait peut-être aller trop loin. Il n'est pas exclu qu'il ait existé, dès les premiers siècles de notre ère, des sculpteurs juifs et que, en mal d'invention, le poids des traditions d'atelier pesant plus lourd sur la sculpture que sur la peinture, ils se soient parfois contentés de copier servilement ce qui, dans le répertoire païen, n'était pas strictement incompatible avec leur foi. A l'inverse, même la décoration des catacombes juives a pu être exécutée parfois par des païens. Il pouvait enfin y avoir des nuances, d'une communauté ou d'une famille à l'autre, dans le libéralisme vis-à-vis des images. En fait, il est souvent impossible d'arriver en ce domaine à des certitudes. Au demeurant, ce n'est pas tant la présence, dans un contexte juif, de tel thème d'origine païenne qui est importante, c'est l'existence même d'un art figuré juif. Une fois abandonné, vers le IIème-IIIème siècle ap. J.C. semble-t-il, l'aniconisme traditionnel, le pas décisif est franchi. Rien dès lors ne s'oppose plus à l'usage de motifs païens, pour peu que le symbolisme en soit suffisamment imprécis ou diffus pour pouvoir servir la foi monothéiste au même titre que le paganisme[21].

Goodenough a inventorié de façon exhaustive les motifs iconographiques empruntés par les Juifs à l'art païen. Il conclut le plus souvent à une signification symbolique et plus précisément sotériologique et exclut une valeur purement décorative[22]. Le problème dépasse de loin les limites du seul art juif. Il concerne tout l'art figuré antique, hellénistique et romain en particulier. Le débat reste ouvert. R. Turcan vient d'y apporter une contribution importante et nuancée, qui met fort bien en lumière l'extrême complexité de la question. «Il n'y a pas ou très peu», écrit-il, «de décor gratuit dans l'art antique et surtout dans l'art romain ... Un motif peut être à la fois ornemental et significatif ... De plus, la fonction ou la portée d'un motif sont sujettes à variation. Telle représentation initialement religieuse, comme les guirlandes, prend valeur décorative et tend à être traitée pour elle-même», et vice-versa[23]. Encore se limite-t-il pour l'essentiel aux sarcophages païens.

Lorsqu'on enregistre un thème d'origine païenne dans un ensemble iconographique juif, ou même isolé, on est tenté a priori de n'y voir qu'une simple décoration. L'évolution que Turcan signale à propos des guirlandes a sans doute affecté, de part et d'autre de la ligne de démarcation religieuse, d'autres motifs. Les griffons qui ornent les côtés du sarcophage de Caelia Omnina à la Villa Torlonia semblent bien n'avoir d'autre valeur qu'ornementale[24] sur ce monument dont le devant n'est décoré que de strigilles et qui ne comporte aucun emblème spécifiquement juif. La qualité de la sculpture, contrastant avec la facture très maladroite de l'inscription, fait penser que le sarcophage a été acquis dans un atelier païen par un Juif peu préoccupé de symbolisme, et simplement pour sa beauté formelle.

Il convient d'être plus prudent pour un certain nombre d'autres motifs, de signification religieuse plus appuyée — encore qu'ici même elle ait pu être parfois perdue de vue — et qu'on dirait volontiers interconfessionnels, parce qu'on les retrouve aussi bien chez les païens que chez les Juifs et les Chrétiens. C'est le cas, par exemple, des images, très fréquentes, représentant soit isolément, soit en association, des oiseaux, colombes, paons ou autres, des grappes de raisin, des vases ou canthares, des jets d'eau. Toutes font partie d'un répertoire de base commun et conservent d'une religion à l'autre, fût-ce avec des nuances plus ou moins spécifiques, la même signification fondamentale. Elles sont, de façon plus ou moins appuyée, symbole de vie, en l'occurrence de vie éternelle[25]. L'oiseau qui picore une grappe de raisin, c'est l'âme qui se nourrit de l'aliment de vie, gage d'immortalité. Avant même d'être parfois infléchi par le christianisme dans le sens d'un symbole eucharistique, le motif pouvait être adopté tel quel, et avec sa valeur originelle, probablement dionysiaque, par une iconographie d'inspiration monothéiste[26].

Il en va de même pour le dauphin[27]. Secourable aux marins, qu'il arrache au naufrage, de «sauveteur» il devient facilement «sauveur» et assume le rôle d'un bienveillant psychopompe. Porteur d'espoir, il ouvre la route, à travers les périls de l'existence terrestre et de la mort, vers l'immortalité bienheureuse. Son intégration dans le répertoire juif et chrétien ne posait pas de problème, puisqu'il s'agissait d'un symbole fort inoffensif, ne recelant aucun danger d'idolâtrie. Peut-être cette adoption a-t-elle été facilitée par un rapprochement avec le monstre marin qui, après avoir été pour Jonas une prison, s'est fait, en le rejetant sur le rivage, l'instrument de son salut.

On doit noter, à ce propos, une intéressante différence entre l'art paléo-chrétien et l'art juif. Le premier a, de très bonne heure, accueilli des figures de la Bible comme types de salut. Jonas se reposant sous son arbre est l'image de la béatitude paradisiaque en même temps que de la résurrection[28]. Noé dans l'arche, Isaac sur son bûcher, les trois Hébreux dans la fournaise, Daniel dans la fosse aux lions illustrent tous la grâce salvatrice de Dieu[29]. Or l'art juif n'offre, à l'époque qui nous intéresse, aucun parallèle. La tentative de Goodenough pour interpréter dans une perspective sotériologique et «mystique» l'ample décoration de la synagogue de Doura n'entraîne pas la conviction[30]. Ce qu'il faut lire plutôt dans cet ensemble narratif, c'est la *Heilsgeschichte* terrestre d'Israël.

Le répertoire iconographique chrétien recourt d'emblée d'une part, selon un schéma popularisé dans la liturgie funéraire par l'*Ordo Commendationis Animae*, à la figuration de ceux qui, dans le passé biblique, ont été sauvés, modèles dont le défunt espère partager le sort, d'autre part, de façon précise ou simplement allusive, à celle des «remèdes d'immortalité», des sacrements, baptême et eucharistie, qui sont les canaux de la grâce salvatrice[31]. Il s'y ajoute, à titre généralement secondaire, et sans qu'on décèle toujours où finit le symbole et où commence la pure décoration, des motifs d'origine païenne, capables de traduire la même espérance de vie éternelle.

Dans l'imagerie juive contemporaine, on retrouve ce même fonds d'images païennes «passe-partout». Les motifs empruntés au culte juif lui-même représentent plus ou moins l'équivalent des figurations sacramentaires chrétiennes, puisqu'ils évoquent eux aussi les instruments du salut. L'absence totale, dans les ensembles picturaux les plus anciens, de figures bibliques est surprenante[32]. Je n'y vois guère d'autre explication qu'une répugnance persistante, au moins dans la communauté juive de

Rome, à représenter des images humaines. L'Orient s'en est affranchi plus tôt[33]. Mais même ici, la figuration individuelle de tel ou tel héros de l'Ancienne Alliance apparaît à une date relativement tardive.

Il n'est pas sûr, par exemple, qu'à Doura le sacrifice d'Isaac, représenté en bonne place, en pendant avec la *menorah*, immédiatement à côté de la niche centrale et en dehors des grands cycles qui décorent les murs de la synagogue, illustre autre chose que la pérennité, à travers les siècles, du culte juif[34]. La mosaïque tardive (VIème siècle) de Beth Alpha, qui retient le même thème, le représente — très maladroitement — avec un tel souci du détail que la préoccupation narrative paraît à première vue prédominante[35]. Mais lorsqu'on voit dans la synagogue de Aïn Douq la scène de Daniel dans la fosse, dans celle de Djérash les animaux, accompagnés de Sem et Japhet, sortant de l'arche, on est en droit de se demander si ces diverses images n'ont pas tout de même une signification sotériologique en même temps que narrative. Le problème cependant reste entier de savoir si le salut qu'elles symbolisent est celui du peuple élu, guidé et protégé par la main de Dieu, voire, dans le cas de l'arche, celui de la création vivante, ou au contraire celui de l'âme individuelle appelée à la béatitude éternelle. Et il est bien difficile de trancher.

* * *

Dans les monuments juifs les plus anciens, savoir les catacombes romaines, qui comportent une décoration, celle-ci consiste pour l'essentiel en accessoires du culte. Le chandelier à sept branches (*menorah*) est le motif le plus fréquent de beaucoup: il apparaît 144 fois, sur un chiffre total de 534 épitaphes[36]. Il figure souvent aussi sur des fresques murales, des sarcophages, des lampes, des verres dorés[37]. En regard de cet objet rituel, tous les autres, *shofar*, *ethroq*, *loulav*, et même armoire à Torah, infiniment moins souvent représentés, soit à côté de la *menorah*, soit isolément, n'ont de toute évidence qu'une valeur très secondaire: la *menorah* est dès le début de notre ère ce qu'elle est toujours restée depuis, le symbole par excellence du judaïsme[38]. Même l'étoile de David n'a pas réussi à la supplanter. Elle est au judaïsme ce que la croix est au christianisme. C'en est là la signification obvie. Et sans doute n'est-il, souvent, pas besoin de chercher plus loin. En la faisant représenter sur un tombeau, le Juif professe sa foi. Elle est par elle-même signe salvifique, puisque c'est la pratique assidue de la Loi, essence du judaïsme, qui mène au salut.

Mais la croix, image du christianisme, est en même temps et d'abord l'instrument de la rédemption. Sa signification sotériologique est donc beaucoup plus précise que celle, qu'on pourrait dire indirecte et en un sens conventionnelle, de la *menorah*. Peut-être cependant celle-ci revêt-elle, elle aussi, dans un certain contexte funéraire, un symbolisme sotériologique plus riche. La fresque célèbre d'un arcosolium de la Via Nomentana, où une armoire à Torah, ouverte, est flanquée de deux candélabres, de l'*etroq*, du *loulav*, d'une grenade, d'un flacon, d'un couteau à circoncision, pourrait n'être rien de plus, à première vue, que l'évocation plus détaillée du culte juif[39]. Mais cet ensemble est surmonté de rideaux, levés de façon à dévoiler les objets sacrés, et au-dessus des rideaux sont dessinés le soleil, une étoile et la lune. A la base de la voûte sont figurés des animaux pâturant. Le rapprochement de tous ces motifs autorise, semble-t-il, à voir ici une évocation de la Jérusalem céleste et des joies paradisiaques auxquelles le culte juif donne accès et dont il est comme une anticipation[40].

Il est sans doute possible d'aller un peu plus loin. Les branches des candélabres sont allumées et les flammes qui les couronnent pointent vers le ciel où sont figurés des astres. On pense ici à l'explication que Philon et Josèphe donnent de la *menorah*: ses sept branches symbolisent les sept planètes[41]. On pense aussi à l'interprétation, proposée par certains chercheurs, du candélabre lorsqu'il est représenté dans un contexte funéraire: reflet de la *menorah* céleste et figuré à côté de l'armoire à Torah, il symbolise la lumière de la Loi, elle-même reflet de la lumière céleste — car les sept astres sont «les yeux de Yahvé» —[42], par laquelle le Juif fidèle espère être sauvé[43]. Une telle explication semble s'appliquer particulièrement bien à la fresque qui nous occupe pour l'instant.

Mais le contexte iconographique en suggère encore une autre, qui n'exclut nullement la précédente. On pense tout naturellement au texte de *IV Mach.*, cité plus haut, qui promet aux martyrs, brillants comme des astres, d'être changés en constellation dans le ciel. Il me paraît fort possible que cette même idée soit sous-jacente à notre fresque.

L'hypothèse gagne en vraisemblance si l'on fait entrer en ligne de compte un fragment de pierre tombale de la catacombe de Monteverde[44]. On y voit une *menorah*, flanquée de deux oiseaux qui picorent une grappe de raisin et surmontée du mot ACTHP. C'est là, évidemment, le nom de la défunte, Esther, qui n'a rien d'exceptionnel dans l'onomastique juive. S'il est ainsi rapproché de l'image du candélabre, c'est certainement à dessein, pour en expliquer la signification symbolique, et astrale. La fidélité d'Esther à sa foi lui a valu d'accéder à l'immortalité dans les astres: nous sommes très près du ἠστέρισαι de *IV*

Mach. Et nous sommes effectivement autorisés, me semble-t-il, à interpréter dans le même sens la fresque de la Via Nomentana, et à y déceler un symbolisme très complexe, où s'amalgament plusieurs des significations qui ont été proposées pour la *menorah* par les chercheurs modernes[45].

L'influence d'idées païennes est évidente dans cette notion de l'immortalité astrale. Elle apparaît également sur un fragment de sarcophage bien connu de la Via Appia[46]. Il ne fait aucun doute que le sarcophage provient d'un atelier païen. Il appartient en effet à la catégorie bien connue des sarcophages des saisons[47]. On y voit représentés, selon un schéma classique, les génies des saisons — dont deux seulement sont conservés sur ce fragment — et, sous le médaillon central, des enfants foulant du raisin dans une cuve. L'originalité de ce morceau tient au fait que dans le clypeus, soutenu par deux figures ailées, et à la place occupée d'habitude par le buste du défunt, est sculpté le chandelier à sept branches. Sur l'interprétation de ce dernier symbole il n'y a guère de doute possible: substitué à un portrait, il signifie selon toute vraisemblance non seulement que le défunt était juif, mais qu'il est appelé à la vie éternelle dans les constellations célestes. Il offre l'exact pendant d'un sarcophage païen sur lequel le buste du défunt est représenté à l'intérieur du cercle zodiacal[48]. Tout le problème est de savoir si l'ensemble de la décoration offre lui aussi, comme le pensent Cumont et Goodenough, un sens symbolique, si le raisin foulé produit la liqueur d'immortalité et si le cycle des saisons signifie renouveau, passage de la mort à la vie, résurrection. C'est possible, ce n'est pas certain, ni toujours dans l'art païen, ni, a fortiori, dans une perspective juive[49].

Plus déconcertant est un type de décoration comme celui de deux chambres de la catacombe de la Via Appia — celle-là même où a été trouvé le sarcophage des saisons — dont tous les éléments, paons et autres oiseaux, paniers de fleurs, hippocampes, dauphins, poissons, cornes d'abondance, sont empruntés au répertoire païen, à l'exclusion du moindre motif spécifiquement juif. Les plus surprenant est que le thème central, celui qui orne le plafond, soit d'un côté une Victoire couronnant un jeune homme nu, de l'autre une image de la Fortune[50]. Et pourtant, aucun doute n'est possible sur le caractère juif de la catacombe, attesté et par la *menorah* peinte sur un arcosolium d'une autre chambre, et par diverses épithaphes.

Dans leur usage funéraire païen, ces figures signifient le triomphe sur la mort et l'accès à la béatitude[51]. Il est fort probable qu'elles n'ont pas changé de signification en étant adoptées par le judaïsme. Ce n'est pas là qu'est l'énigme. Elle réside bien plutôt dans cette adoption elle-même. La couronne revêtait un sens religieux, mais pouvait sans grande difficulté être transposée dans un contexte monothéiste, et l'a été effectivement, comme signe de la victoire sur la mort[52]. Mais la Victoire elle-même, tout comme la Fortune, était une de ces abstractions divinisées que le panthéon romain accueillait volontiers. Leur présence dans une catacombe juive apparaît donc, à première vue, comme une concession très hardie à l'idéologie païenne[53].

Faut-il pour autant parler de syncrétisme? Je n'en suis pas convaincu. Il était fort possible de neutraliser en quelque sorte les deux figures. On le pouvait par simple oubli de leur caractère de divinité. Elles n'étaient plus alors que ce qu'elles sont pour nous, lorsque nous disons que la Fortune nous sourit ou que la Victoire a couronné nos armes: allégories, images de style. Si l'on trouve pareille explication trop moderne et peu conforme à la mentalité antique, on peut penser aussi qu'elles étaient rendues inoffensives par assimilation à des figures ou à des notions bibliques ou juives, anges ou hypostases divines. Est-il impensable que la Victoire ait été parfois conçue comme un attribut du Dieu des armées, *Yahvé Zebaoth*, ou identifiée à l'archange Michaël[54], et que la Fortune soit apparue comme une approximation de la Providence? Simples hypothèses, qu'il est sans doute impossible de transformer en certitudes. Une chose du moins paraît assurée: dès lors que les Juifs, ou des Juifs, dépassant l'aniconisme originel, se préoccupaient de traduire en images l'idée d'un triomphe sur les forces du mal et de la mort, et acceptaient le principe de l'anthropomorphisme, ils n'avaient guère d'autre ressource que de recourir au répertoire iconographique, usité autour d'eux. Et peut-être, au demeurant, était-il moins audacieux, du point de vue des interdits bibliques, d'utiliser l'image conventionnelle d'un concept, derrière laquelle ne se dissimulait aucune réalité concrète, que de représenter même des personnages de l'histoire sainte.

* * *

Il est très difficile, en définitive, de définir avec précision les conceptions et les symboles sotériologiques de la Diaspora juive. Il ne semble pas, en tous cas, que l'on puisse les ramener à l'unité d'un système articulé et cohérent. Le seul point fixe qui émerge à travers la diversité des textes littéraires, des inscriptions et des monuments figurés, c'est qu'il y a un au-delà. Dieu est plus fort que la mort, qui ne faisait point partie du plan providentiel. Elle n'est pas un terme, elle est un passage. Mais lorsqu'il s'agit de dire sur quoi elle débouche, des opinions diverses se font jour de façon plus ou moins nette.

Les textes que j'ai retenus et aussi certains monuments témoignent d'une tradition que l'on peut, en simplifiant, appeler philonienne en ce sens qu'elle affirme une béatitude immédiatement consécutive, pour les justes, à leur mort corporelle[55]. L'idée d'une immortalité astrale, paraît avoir été admise par certains cercles, probablement très minoritaires, et perméables à la spiritualité des philosophies païennes. Mais le témoignage des épitaphes, si laconiques soient-elles, est de plus de poids pour ce qui est de l'opinion juive moyenne. Il semble attester l'emprise de notions plus traditionnellement juives, avec la croyance en un état d'attente ou de sommeil et une résurrection finale. Mais ces conceptions différentes voisinent — ou faut-il dire qu'elles s'amalgament tant bien que mal? — dans une même catacombe et semblent différencier des individus ou des familles à l'intérieur d'une communauté synagogale plutôt qu'elle n'expriment l'enseignement d'une communauté en tant que telle. C'est à Monteverde par exemple qu'on a trouvé l'épitaphe de Regina, mais aussi celle de Aster-Esther qui reflètent, selon toute apparence, deux types de croyance sotériologique.

Il est cependant excessif d'opposer, comme le fait Goodenough, un judaïsme «mystique» à un judaïsme «normatif». Car, par-delà les différences enregistrées, un élément est commun à toute la Diaspora, ou plutôt à tout le judaïsme: la certitude que la vie future, de quelque façon qu'on l'imagine, est conditionnée par l'observance de la Loi. La *menorah*, quelle que soit la signification que certains milieux lui ont surajoutée, reste toujours, fondamentalement, l'emblème de ce judaïsme qui mène à Dieu; elle est peut-être aussi le symbole de Dieu lui-même et de la lumière divine qui, diffusée par la Torah, fournit aux hommes la voie unique d'accès au salut.

NOTES

[1] Cf. dans l'article σῴζω, σωτηρία de G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, la partie relative à l'Ancien Testament et au «Spätjudentum», VII, pp. 970-989; M. Simon, «On some Aspects of early Christian Soteriology», *Man and his Salvation, Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, Manchester, 1973, pp. 263-279.

[2] Cf. en particulier S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford, 1956. Sur le titre même de Sauveur appliqué, assez exceptionnellement, au Messie, W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*^{3} (éd. par H. Gressmann), Tübingen, 1926, p. 228.

[3] Sur les différentes formes de l'espérance eschatologique juive, W. Bousset, *op. cit.* pp. 202-301 et P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934.

[4] Le passage philonien essentiel sur le Royaume messianique se trouve dans le *De Praemiis*, 79-94 et en particulier à la fin de ce traité, 165-172. Cf. E. R. Goodenough, *An Intro-*

duction to Philo Judaeus^2, Oxford, 1962, pp. 45-46, et H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge (Mass.), II, 1962, pp. 395-426.

[5] Il est à noter que le statut dont les Juifs bénéficiaient dans l'Empire n'a en rien été modifié à la suite de la révolte. L'interdiction d'entrer dans une Jérusalem devenue intégralement païenne sous le nom d'Aelia Capitolina n'atteint directement que les Juifs résidant en Palestine. Ceux de la Diaspora n'avaient plus, depuis la destruction du Temple, de raison vraiment impérieuse de se rendre dans le pays.

[6] O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des Morts*?, Neuchâtel-Paris, 1956, repris dans *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel, 1969, pp. 149-171; cf. la critique qu'en a faite G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, 1972, pp. 177-180.

[7] *Op. cit.* p. 14.

[8] *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935.

[9] On les constate en particulier dans la façon dont il conçoit la vie de l'au-delà. Tout en professant l'immortalité (ἀθανασία) comme inhérente à la nature de l'homme, il semble parfois en réserver le bénéfice aux seuls justes. Il parle aussi de réanimation, voire de résurrection des morts et de renaissance, ce qui semble conforme aux vues communes du judaïsme palestinien. Mais d'autre part il croit à la préexistence de l'âme et caractérise le corps comme une prison, un cadavre, un cercueil, une tombe, la source de tout mal: sur ces hésitations, cf. S. G. F. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester, 1962, pp. 142-143, qui donne les références.

[10] Θεσμοθέτης λόγος, *Migr. Abr.* 23. Sur les différents patriarches présentés comme sauveurs, cf. Goodenough, *By Light, Light*, Index, s.v. «Savior».

[11] *Migr. Abr.* 23; cf. *Heres*, 192; *Sacrif.* 63.

[12] *Migr.* 25.

[13] *Leg. alleg.* I, 108.

[14] Critique du «mystère» juif de Goodenough chez Wolfson, *op. cit.* I, pp. 44 ss. Pour ses *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vol., New York, 1953-1965, appréciation mesurée et pertinente, à partir de toutes les recensions faites de l'ouvrage, Morton Smith, «Goodenough's *Jewish Symbols* in Retrospect», *Journal of Biblical Literature*, LXXXV 1, 1967, pp. 53-68.

[15] *Sacrif.* 16; 62; 15; 60; *Abrah.* 24; 122; *Leg. alleg.* III, 33; 100.

[16] La *Sagesse*, classée par la tradition protestante parmi les Apocryphes, est intégrée au canon catholique de la Bible.

[17] Trad. française, avec Introduction et Notes, de A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième Livre des Machabées*, Paris, 1939.

[18] Etude détaillée des diverses formules funéraires juives de Rome dans H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphie, 1960, pp. 122-134.

[19] Cette nuance de sens s'exprime en toute clarté dans ce qu'on nomme le *Vème Esdras*, constituant les deux chapitres qui précèdent le *IVème Esdras* dans l'appendice des traductions latines de la Bible; écrit probablement en latin, on le date généralement de la fin du IIème siècle ap. J.C.: «*requies*» y est synonyme de béatitude, vie éternelle; plusieurs formules de la Messe latine des morts lui sont empruntées, en particulier le «Requiem aeternam dona eis Domine»: cf. J. Daniélou, «Le Vème Esdras et le judéo-christianisme latin au second siècle», *Ex Orbe Religionum* (*Mélanges* G. Widengren), I, Leyde, 1972, pp. 162-171; H. Fine, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn, 1958. La nuance de sens n'est pas toutefois exactement la même dans *requies* et dans *koimèsis*, qui exprime plus exclusivement un repos couché, un sommeil.

[20] H. J. Leon, *op. cit.* pp. 133-134, 248-249, et texte latin dans le corpus épigraphique annexé au volume, n°476 p. 334.

[21] Il est des cas où nous serions incapables, sans le secours de l'épigraphie d'attribuer un ensemble iconographique à telle famille spirituelle plutôt qu'à telle autre. Ainsi pour la

mosaïque fameuse de Hammam Lif (Tunisie), dont la décoration, animale et végétale, ne comporte aucun élément juif spécifique. Seule l'inscription qui en occupe le centre et qui, flanquée de deux chandeliers, parle d'une synagogue, nous renseigne. Encore n'est-il pas certain que le décor ait une signification symbolique bien précise: Goodenough, *Symbols*, III, fig. 887 ss.

[22] *Symbols*, vol. VII et VIII, 1958.

[23] «Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, Berlin-New York, 1978, pp. 1700-1735.

[24] Leon, *op. cit.* pp. 213-216 et pl. XVII, 26. Goodenough, à son habitude, attribue au griffon une signification symbolique, *Symbols*, VIII, 142-146. Il est vrai que sur un autre sarcophage (Via Torlonia, Leon pl. XXVI, 45), qui est, lui aussi, décoré de griffons, sur les côtés, le devant comporte une image centrale d'un homme à demi nu et, aux deux angles, séparés de cette figure par des strigilles, une ménade et un satyre: tous motifs évidemment dionysiaques, qui pouvaient, ou bien ne rien représenter du tout qui eût un sens quelconque aux yeux d'un Juif, ou bien être réinterprêtés par les usagers dans un sens compatible avec leur foi: il est bien difficile de trancher.

[25] Goodenough, *Symbols*, VII-VIII, *passim.*

[26] Il est effectivement très fréquent dans l'art juif comme dans l'art chrétien: cf. art. «colombe» et «vigne» du *Dictionn. d'Archéol. Chrétienne*, III, 2, col. 2198 ss. et XV, 1, col. 3113 ss., ainsi que Goodenough, *Symbols*, III, 311-327, 487 et 729.

[27] Cf. art. «Delphin» (E. Diez) du *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, 1957, col. 667-682.

[28] Matth. 12, 40. La fortune précoce de Jonas dans l'art chrétien et en particulier sur les sarcophages s'explique à la fois par référence au verset évangélique et du fait que tous les éléments du cycle, bateau, monstre marin, Jonas couché dans la position d'Endymion, décor de pastorales et de marines, existaient dans l'art païen du temps et n'avaient besoin, pour se christianiser, qui d'un regroupement: cf. M. Simon, «Symbolisme et traditions d'atelier dans la première sculpture chrétienne», *Actes du 5ème Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Paris, 1957, pp. 307-319.

[29] Cf. A. Grabar, *Le premier Art Chrétien*, Paris, 1966, en particulier pp. 101 ss.

[30] *Symbols*, IX-X (texte), XI (illustr.), en particulier XI, pp. 197-210.

[31] P. Testini, *Le Catacombe e gli antichi Cimiteri Cristiani in Roma*, Bologna, 1966, en particulier pp. 275 et 288 ss.

[32] Il s'agit, dans l'état présent de notre documentation, des fresques catacombales romaines. Les catacombes juives de Rome ont été utilisées, selon l'opinion la plus commune, entre le début du Ier et la fin du IIème siècles ap. J.C.: Leon, *op. cit.* pp. 65-66.

[33] Avec les fresques de la synagogue de Doura (milieu du IIème s.). Mais la comparaison avec l'Occident tourne court, car c'est peu après que la tradition picturale des catacombes romaines s'arrête.

[34] Cf. M. Simon, «Remarques sur les synagogues à images de Doura et de Palestine», *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, Paris-La Haye, 1962, pp. 188-198, en particulier pp. 193 ss.; reproduction dans Goodenough, *Symbols*, III, fig. 602.

[35] Goodenough, *Symbols*, III, fig. 638-640.

[36] Leon, *op. cit.* pp. 196 ss.; Goodenough, *Symbols*, IV, pp. 71-98.

[37] Goodenough, *Symbols*, III, *passim*; Leon, *op. cit.* pp. 218-225.

[38] Cf. E. L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, Stuttgart, 1959, pp. 94-95 et 128 ss. On se souviendra que l'étoile de David figure sur le drapeau israélien, mais qu'une monumental *menorah* se dresse devant le bâtiment de la *Kenesseth.*

[39] Leon, *op. cit.* p. 209 et pl. XXV, 43.

[40] L'armoire à Torah symbolise probablement la présence divine: cf. *infra*, note 43.

[41] Philon, *Quis rer.divin.her.* 221; *Vita Mos.* 2, 102 et surtout *Quaest.in Exod.* 2, 73 ss.; Josèphe, *Ant.Jud.* 3, 145; *Bell.Jud.* 5, 217.

[42] Zacharie, 4, 1-13.

[43] Cette interprétation de la *menorah* funéraire, proposée par K. H. Rengstorf, «Zu den Fresken in der jüdischen Katakombe der Villa Torlonia in Rom», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, XXXI, 1932, pp. 33-60, est reprise, avec quelques nuances, par Goodenough, *Symbols*, IV, p. 78: «the light of the *menorah* was a saving light and this light was revealed also in the Torah»; cf. Leon, *op. cit.* p. 227, qui ne prend pas nettement position.

[44] Leon, *op. cit.* pl. XIX, 33 et corpus, n°306.

[45] Sur ces différentes interprétations, Goodenough, *Symbols*, IV, pp. 77 ss.

[46] F. Cumont en a le premier signalé l'intérêt dans un article de la *Revue Archéologique*, 1916, II, pp. 1-16, reproduit, avec quelques modifications dans ses *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, pp. 484-496; cf. Goodenough, *Symbols*, II, pp. 26-27; Leon, *op. cit.* pp. 211 ss. et pl. XXVI, 44.

[47] G. M. A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks*, 2 vol., Cambridge (Massach.), 1951, traite d'ensemble toute cette série de sarcophages et parle du sarcophage juif en question: I, p. 195 et II, p. 88.

[48] F. Cumont, *op. cit.*

[49] Hanfmann, *op. cit.* conteste l'interprétation que donne Cumont, suivi par Goodenough, du sarcophage juif («judéo-païen» disait Cumont): le motif des saisons lui paraît trop banal et «non committal» pour qu'on soit fondé à y voir ici une allusion à la résurrection et une influence dionysiaque.

[50] Leon, *op. cit.* pp. 204-205 et pl. X-XI; Goodenough, *Symbols*, VII, pp. 135-171.

[51] Goodenough, *Symbols*, VII, pp. 138 ss. et 154 ss.

[52] La christianisation du motif apparaît déjà dans le Nouveau Testament: *I Cor.* 9, 25; *II Timothée*, 4, 8; *I Petr.* 5, 4; *Jacques*, 1, 12; *Apoc.* 2, 10; 4, 4-10 cf. Goodenough, *Symbols*, VII, pp. 161 ss. Les choses sont moins claires en ce qui concerne le judaïsme.

[53] Beaucoup plus osée encore apparaît à première vue la présence, dans des synagogues palestiniennes de date postérieure, et en particulier sur une mosaïque de celle de Beth Alpha, de la figure d'Hélios sur son char, entouré des signes du zodiaque (cf. *supra*, note 35). L'explication proposée par Goodenough, *Symbols*, VIII, pp. 214-218 (cf. I, pp. 246-253), pour lequel cette image «symbolise le divin aurige du judaïsme hellénisé», n'est pas entièrement convaincante. Il est douteux qu'à une date relativement tardive des conceptions venues de la Diaspora, elle-même en voie de repli à l'époque, sur des positions plus traditionnellement rabbiniques ait trouvé un accueil aussi favorable en Palestine. Sans doute faut-il faire entrer en ligne de compte aussi des préoccupations astrologiques, qui n'auraient emprunté au monde grec que leur représentation imagée.

[54] Sur le passage de la Victoire à l'ange dans l'iconographie chrétienne — et peut-être juive? — Goodenough, *Symbols*, VII, pp. 143 ss. qui donne la bibliographie de la question.

[55] L'affirmation de Goodenough, *Symbols*, VII, p. 167 et VIII, p. 217, selon laquelle Philon était si préoccupé d'union mystique qu'il négligea la question de l'immortalité personnelle exige d'être nuancée: l'union mystique est transitoire et l'on ne saurait, même en s'y attachant en priorité, éluder le problème du destin ultime de l'âme, même si l'immortalité à laquelle elle est promise n'est pas à proprement parler «personnelle»; il ne manque pas de passages dans l'œuvre de Philon où il en parle: cf. H. A. Wolfson, *Philo*, II, Index, s.v. «Immortality of the soul».

DISCUSSIONE

CLAVIER: Je voudrais d'abord rendre hommage à la méthode rigoureuse qui vous a fait délimiter, dans l'espace et dans le temps, le champ de votre étude et vous y tenir sans en outrepasser les limites et, aussi, à la mesure avec laquelle, jusque dans les détails, vous avez envisagé les problèmes, ce qui vous a fait écarter les thèses extrêmes, trop absolues, d'après lesquelles il y aurait un fossé, pour ainsi dire, infranchissable entre le judaïsme de la Diaspora et celui de Palestine.

Et, à ce sujet, j'aimerais vous demander votre avis sur trois points.

Le premier, de moindre importance, au sujet de parallèles assez nets qui se présentent entre les sujets décoratifs et symboliques que vous avez signalés dans l'un des passages de votre exposé, et les mêmes sujets qui se trouvent sur certaines mosaïques que l'Ecole archéologique de Jérusalem a exhumées il y a seulement quelques années. En Galilée, une ancienne synagogue en ruines a été fouillée et on a exhumé un pavement en mosaïque, où se trouvent justement les mêmes sujets que vous avez indiqués, en particulier le paon. On peut supposer que le sens non seulement décoratif mais symbolique, attribué, je crois, très justement par vous à ces motifs dans la Diaspora, peut être retenu pour la Palestine.

Il y a là un parallèle intéressant, et à ce sujet je voudrais vous demander ce que vous pensez d'un témoignage qui est peut-être encore plus intéressant: c'est celui que nous fournissent les ruines de la synagogue de Capernaüm, où on peut voir des pierres qui portent sculptée l'aigle romaine, ce qui, naturellement, fait penser au texte des Evangiles de Mathieu et, surtout, de Luc (7, 5) où le capitaine romain est présenté comme ayant fait bâtir la synagogue, par amitié pour les Juifs.

La deuxième question porte sur l'influence directe que l'Iran aurait pu exercer — l'Iran où Cyrus a été, en somme, le libérateur d'Israël, à telle enseigne qu'il est considéré, dans le IIème Esaïe, comme un *Ebed Yahweh*, un serviteur de l'Eternel. Dans quelle mesure ce contact très favorable a-t-il permis à l'apocalyptique iranienne d'influencer la juive, jusque dans la Diaspora?

Quant à la troisième question, elle irait peut-être encore plus au fond: Vous avez reconnu vous-même qu'il pouvait y avoir un courant partiellement mystique, de part et d'autre, en tout cas dans le judaïsme de la Diaspora — il me semble, je ne sais pas quel est votre avis à ce sujet, que ce courant est assez net déjà dans l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament il semble bien, si l'on considère les textes, des textes précis, que perce dans plusieurs une espérance de vie, de Vie Eternelle, *ante mortem* et *post mortem.*

SIMON: Je vais répondre très très brièvement à vos questions; Que les mêmes sujets soient représentés en Palestine et dans la Diaspora prouve tout simplement que, comme vous le rappeliez, le fossé n'est pas aussi profond qu'on l'a cru quelquefois et qu'en particulier le judaïsme palestinien n'a pas été aussi imperméable qu'on l'a affirmé longtemps, à toutes espèces d'influences venues du dehors.

La présence de ces sujets auxquels vous avez fait allusion — et il y en a d'autres, — prouve qu'une partie au moins du judaïsme palestinien, même après les catastrophes, est restée tout de même assez largement ouverte à certaines idéologies païennes et, en tout cas, à certains modes de figuration, à certaines formes artistiques.

Pour ce qui est de l'aigle de la synagogue de Capharnaum, j'avoue ne pas avoir d'opinion très arrêtée. Cela pose effectivement un problème: comment l'expliquer? Faut-il admettre que certaines pierres, à supposer que vraiment la synagogue, celle que Jésus a connue, ait été fondée par le centurion en question, faut-il admettre que certaines pierres ont été intégrées dans l'édifice ultérieur? C'est possible, mais, de toute façon, la présente de cette aigle fait problème, cela ne fait aucun doute.

Influences de l'Iran sur la Diaspora? Ce ne pourrait être, je pense, qu'à travers les écrits bibliques eux-mêmes. C'est-à-dire à travers, en définitive, la Palestine.

Quant aux parallèles, aux précédents, que vous avez relevés dans l'Ancien Testament, bien entendu, la croyance en une vie future dans le judaïsme ne commence pas avec les écrits inter-testamentaires; il est très évident que la tradition est amorcée déjà assez largement dans certains écrits scripturaires canoniques.

HENRI CLAVIER

LA MYSTIQUE DE FUSION ET SA TRANSMISSION PAR LE CANAL NEO-PLATONICIEN

William James[1] écrit en tête du chapitre *Mysticisme* de son *Expérience religieuse*: «On peut dire que la vie religieuse a sa racine dans des états de conscience mystiques»[2]. Mais, curieusement, il analyse ensuite des états, non de conscience claire mais de moindre conscience ou d'inconscience totale[3]. Ce sont, par abus de langage, semble-t-il, ce qu'on nomme «*les états mystiques*», auxquels certains accordent une révérence particulière, tandis que d'autres les récusent. Les termes mêmes de mysticisme et de mystique en sont affectés, pour une partie du grand public, d'une nuance péjorative[4].

Dans cette confusion, pour éviter toute logomachie, il est indispensable, comme le demandait Maurice Blondel[5], de préciser ce qu'on entend par là. Jean Baruzi[6] a tenté de le faire, mais en laissant finalement au chercheur le soin de décrypter lui-même les «allusions» du langage mystique. On n'en est pas très avancé. Il semble qu'ici, comme en bien d'autres cas, la bonne méthode soit de recourir à l'étymologie, pour y trouver le noeud des embranchements sémantiques. Or, presque dès l'origine, la racine MUEIN est ambigüe, avec deux accentuations différentes: la plus ancienne, un oxyton sur le hypsilon (μύειν), donne le sens de fermer, clore (les yeux, la bouche); la seconde, qui suit de près, puisqu'on la trouve déjà dans les fragments d'Héraclite, est un périspomène sur l'iôta (μυεῖν), avec le sens d'initier ou de consacrer. Cette dualité pénètre les *Mystères*, dont l'étymologie est la même[7]. On peut y rencontrer l'expérience religieuse dans le silence et le recueillement d'une prière ou d'une méditation; mais ce qui frappe naturellement, c'est le jeu mystérique, avec le spectacle et le bruit, sans compter les excès auxquels il donne lieu[8]. Leur aboutissement est une «ivresse divine»[9], avec le collapsus final, quelles que soient les disciplines, ou les excitations, les concentrations ou les drogues par lesquelles on y est parvenu[10].

Dans l'histoire des *Mystiques*, ceux que l'on a qualifié de *Grands*[11] sont parvenus, parce qu'ils étaient plus forts, à surmonter le choc et à se relever du collapsus; mais combien de petits n'y ont pas résisté et sont tombés dans une sorte d'infantilisme! Pour ceux qui sont réellement grands, il est permis de croire qu'ils le sont par la haute qualité spirituelle et morale de leur recherche quotidienne d'une communion divine, et non par leurs délires occasionnels, leurs hallucinations, leurs stigmates, leurs transes, qui sont le lourd tribut payé à l'ignorance et à la faiblesse humaines[12].

Dans son ouvrage bien connu, *Les grands Mystiques chrétiens*, Henri Delacroix ne limite pas son étude aux «états mystiques», mais il leur accorde une importance qui paraît excessive[13]. Tout en se référant à lui, avec éloge, Henri Bergson juge que le vrai mysticisme chrétien ne se ramène pas à de tels états. Il voit en *Jésus* l'initiateur d'un mysticisme sans éclat, sans extases, plus pénétré d'amour et non moins exaltant, mais toujours conscient et maître de soi[14].

Il y a donc deux grandes voies mystiques, avec diverses branches, et des carrefours où elles s'entrecroisent: 1° celle qui aboutit au collapsus, provoqué ou non, de la personne humaine en état de fusion avec l'objet divin ou avec Dieu lui-même; 2° celle d'une communion où l'intégrité personnelle est sauve, dans le respect de l'homme et le respect de Dieu; il ne s'agit pas de réaliser une impossible fusion de l'un avec l'autre, ou de l'un dans l'autre, comme l'on fait avec des choses, mais de participer, ce qui, dit justement Louis Lavelle[15], n'est possible qu'entre personnes.

Les mysticismes de fusion se rencontrent fréquemment dans toutes les sociétés archaïques. Des études instructives en ont été faites assez récemment dans le *chamanisme*[16]. Mircea Eliade y a largement pris part[17]. De nombreux parallèles en ont été signalés[18]. Il en existe dans la Bible, aux débuts du *nabisme* hébreu[19]; on y trouve également du spiritisme avec la pythonisse d'Endor[20], des descentes au Sheôl, des ascensions célestes dont on voit bien les parallèles, sans oublier le sage conseil de Théodoret[21]: «Et, par le parallèle, saisir ce qui distingue».

Les parallèles du mysticisme de fusion abondent dans les *Mystères*. Ils ont ceci de commun qu'au bout d'itinéraires variés, les mystes, diversement conditionnés, tombent dans un état de subconscience, ou d'inconscience où ils croient vivre la vie divine, en union totale avec leur dieu[22]. Il y a, néanmoins, de grandes différences entre les méthodes et les procédés par lesquels ce résultat est obtenu. C'est ainsi que, sous des formes épurées, et plus ou moins idéalisées, certains de ces mystères ont eu accès auprès des philosophes grecs ou hellénistiques, et, par cette filière, à divers gnosticismes et néo-platonismes, jusqu'à certains «états mystiques» dans les «grandes religions».

Une autre filière à ne pas oublier, d'autant qu'elle fut tracée la première, en rigueur, et qu'elle a pu, sans doute, pénétrer dans le Moyen-

Orient, est celle du panthéisme Extrême-oriental de l'Hindouisme et du Bouddhisme[23]. Cette pénétration a pu se faire par l'Orphisme[24] et le Pythagorisme[25].

Platon, qui a subi l'influence de Pythagore, faisait aussi l'éloge des Mystères d'Eleusis, en présentant également Socrate comme un fidèle d'Apollon, le dieu de Delphes[26].

Les expériences mystiques de Platon apparaissent «philosophées», à travers sa théorie des Idées, dans le mythe du Phèdre[27]. Du spectacle des Idées, qu'ils ont contemplées de loin, les hommes gardent la nostalgie du Ciel. La réminiscence des beautés célestes excite en eux l'amour: ἔρως[28]. Par cet amour, ils peuvent s'identifier, dès maintenant, avec les réalités éternelles et divines qu'ils concevaient à peine autrement. C'est un état mystique, une folie divine, μανία, comme celle qui s'empare de la Pythie de Delphes, des prêtresses de Dodone et de tous les prophètes[29]. C'est un véritable enthousiasme, au sens réel, ἐνθουσιασμός, une pénétration de la divinité en nous qui pouvons ainsi éprouver l'existence et la réalité des Idées éternelles[30].

Aristote, que l'on a souvent opposé à Platon comme le philosophe empirique et pratique, n'a pas entièrement répudié ce mode particulier de connaissance, par lequel le connaissant et le connu deviennent identiques[31].

Philon d'Alexandrie[32] est l'un des principaux chaînons de cette chaîne mystique, non seulement dans le judaïsme, dont il était, comme le seront Spinoza[33] et Bergson[34], mais dans le christianisme. Il reprend et accentue l'extase platonicienne, en la forçant dans le cadre biblique[35]. Le comble du bonheur est d'habiter en Dieu. L'état mystique où cette habitation culmine est une extase où l'on saisit directement l'insaisissable, l'Etre dans son essence, pour s'absorber en Lui[36].

Le mysticisme de Platon, développé par Philon, l'est plus encore dans le *Néo-Platonisme* de Plotin[37], et dans un sens panthéistique: l'âme, l'univers et Dieu sont fondus dans l'extase. La connaissance ordinaire n'est qu'une étape préparatoire; elle mène au seuil de l'intuition qui est contact direct, ἐπαφή, science immédiate. La pensée courante est toujours en mouvement, tandis que dans l'état suprême, l'âme doit être immobile, immuable, comme l'Un. Ce but est atteint dans l'extase, par la contemplation. Mais la contemplation même s'arrête quand le sujet et l'objet ne se distinguent plus; c'est une identification, une simplification, ἅπλωσις, dans la simplicité de l'Un[38]...D'après Porphyre[39], le principal disciple de Plotin, celui-ci aurait eu quatre extases pendant les six années qu'ils passèrent ensemble. C'est par l'amour, l'Eros platonicien[40], que l'on aboutit à l'identification avec Dieu; elle est définitive quand l'âme est enfin libérée du corps. Jamblique[41], disciple de Porphyre, cherche à renouveler le néo-platonisme par le pythagorisme; mais il y associe toute une mythologie d'anges et de démons, avec des pratiques magiques et théurgiques. Il ne renie pas, pour autant, le but à rechercher par la vertu et la prière, par des vertus sacerdotales (ἱερατειαί) tendues vers l'Un, que l'âme atteint finalement dans l'extase[42].

* * *

Les écrits faussement attribués à Denys l'Aréopagite[43], vers la fin du 5ème siècle, ont servi, pour ainsi dire, de relai à la mystique néo-platonicienne, héritière elle-même d'un long passé[44], pour exercer une influence étendue sur le mysticisme chrétien, mais très diversement suivant les confessions.

La métaphysique de ces écrits est d'un panthéisme accusé: «La cause éminente de tout intelligible n'est aucun des intelligibles ...elle n'est ni âme, ni esprit..., ni raison, ni pensée..., ni ordre, ni grandeur, ni petitesse, ni égalité, ni inégalité, ni ressemblance, ni dissemblance..., ni vie, ni substance, ni temps, ni éternité..., ni divinité, ni bonté..., ni fils, ni père..., ni ténèbres, ni lumière, ni erreur, ni vérité. Elle est au-dessus de toute affirmation et de toute négation»[45]. Cette sorte de profession de foi, qui commande une mystique, va même plus loin que les *Oupanichads* au millénaire précédent. Pour celles-ci, le *Tat twam asi* était noyé dans un Non, Non[46]. Le pseudo-Aréopagite renchérit sur ce négativisme, par une négation de la négation même, sans, pour autant, retomber dans l'affirmation.

Par un nouveau paradoxe, le Dieu inconnaissable est pourtant accessible; la voie qui conduit à Lui est tracée dans le traité: *De Theologia mystica*[47]. C'est en se libérant graduellement de tout ce qui est positif ou négatif dans l'existence humaine que l'on parvient à saisir Dieu dans son essence et à vivre de sa Vie. L'élévation mystique est déification (θείωσις), identification avec Dieu. C'est une apothéose, dont l'ascension graduelle, motif courant dans les mystiques parallèles[48], se fait ici en trois étapes: la purification, l'illumination, la consommation. Le Logos, incarné en Christ, donne au chrétien le ressort dont il a besoin pour monter ainsi et pour atteindre enfin le but suprême, dans un clair-obscur extatique[49].

L'influence de ces écrits sur de nombreux mystiques chrétiens étant assez connue, on s'y arrêtera peu. Celle du néo-platonisme sur des mystiques juifs ou musulmans l'étant sans doute moins, on y insistera davantage, dans un temps nécessairement limité.

Dans l'Eglise d'Orient, vers l'an mille, le moine byzantin Syméon, dit le Nouveau théologien[50], invitait les chrétiens à rechercher dans la pénombre mystique de l'Aréopagite, l'union avec Dieu et la Vie éternelle. Au 14ème siècle, les moines du Mont Athos suivirent cette voie, en s'astreignant à un ascétisme rigoureux pour sortir de cette pénombre, et voir enfin briller, dans une tranquillité totale, la lumière de la Transfiguration. On les appela les Hésychastes[51].

En Occident, Jean Scott Erigène[52], au IXème siècle, traduisit en latin le pseudo-Denys, ce qui le fit connaître et répandit largement sa doctrine mystique. Ainsi, Bernard de Clairvaux se mit à cette école en recherchant l'union divine où le fidèle en extase «est immergé dans l'essence éternelle»[53], ce qui ne le retint point de prêcher la seconde et désastreuse Croisade[54]. Vers le même temps, Hugo de St. Victor[55] retrouve les trois degrés de l'élévation jusqu'à Dieu, en consacrant un commentaire à l'Aréopagite[56]. Son disciple Richard[56] analyse le troisième, la contemplation, et y découvre six étapes, jusqu'à l'*alienatio mentis* où le fidèle perd conscience de soi, pour s'abîmer en Dieu[57]. Sur cette lancée, Amaury de Bène[58] et la *Secte du libre esprit* condamnés par l'Eglise, retrouvaient les licences et les débordements des Mystères dionysiaques[59].

Dans l'école allemande, Meister Eckart[60] estime aller plus loin que l'Aréopagite, en déclarant que Dieu est Nichtesnicht, et qu'il faut avancer, à la lueur de cette petite étincelle (Fünkchen) que toute âme possède en soi, pour aboutir à l'obscur mystère de la divinité et de l'éternité[61]. Les disciples les plus connus d'Eckart, Suso[62] et Tauler[63] développent ses idées, dont on retrouve trace, par ce dernier, dans un écrit mystique: *Theologia Deutsch*[64], que Luther, encore moine, appréciait, et que l'Eglise romaine finit par mettre à l'index[65]. Calvin avait mis en garde la communauté réformée de Francfort contre un fusionnisme qui n'avait pas échappé à sa perspicacité[66].

On s'en tiendra à cette vue cavalière après une simple allusion à la grande mystique, *Thérèse d'Avila*[67], avec son *Castillo Interior*, aux sept demeures correspondant aux sept degrés des cieux[68], son *Oración de arrobiamento*[69], et son *Vuelo de espiritu*[70].

L'*Extase*, trait caractéristique, final et capital, au degré d'inconscience, des mystiques fusionnistes, a devancé de loin toute doctrine et tout système. On n'est donc pas surpris de la trouver, aux origines, avec d'autres traits signalés, dans la religion d'Israël et dans l'Islam. Abraham, Moïse, les prophètes, Mahomet ont connu des *états mystiques*[71]. L'échelle de Jacob préfigure les degrés célestes; les enlèvements ou ascensions d'Hénoc, d'Elie, d'Ezéchiel ou d'autres, évoquent naturellement, *mutatis mutandis*, les voyages dans les airs ou *los vuelos de espiritu*[72]. On en trouve également dans l'Islam, avec ou sans tapis volant[73].

Mais il s'agit ici de l'influence qu'une doctrine, un système, en l'espèce le néo-platonisme, ont pu exercer, par leurs principes, et les pratiques préconisées, sur la recherche et l'obtention de ces états mystiques. Il y a eu de cela, sans doute, pour le judaïsme post-biblique et pour l'Islam; mais ce ne pouvait être qu'un adjuvant. L'éloignement de Dieu, antérieur à cette influence, était la cause principale. Le Dieu d'Abraham, *Elohim*[74] qui créa l'homme à son image, était un Dieu humain, un Dieu d'alliance, d'alliance bi-latérale[75]. Le Yahweh de Moïse[76], tout en maintenant l'alliance, n'était déjà plus le même; lorsque son nom ne fut plus prononcé qu'autrement, en *Adonaï*, sans relation phonique avec le tétragramme sacralisé (יהוה) l'éloignement qui s'ensuivit dans la piété et dans le culte favorisa, d'une part, le recours populaire aux médiations de personnages mythiques, aux anges que, par ailleurs, l'heureux contact avec le Mazdéisme[77] fera proliférer; d'autre part, la recherche mystique devenue impossible autrement que par l'aliénation totale de ce qui est humain dans la rencontre d'une hypertranscendance qu'on n'ose plus nommer[78]. C'est une gageure que de prétendre, avec André Chouraqui[79], que cette opération a été bénéfique. Bien que nommant *Allah* (الله), et le qualifiant de très compâtissant, très miséricordieux[80], les Musulmans n'admettent aucun rapport avec Lui, et c'est le crime le plus grave que d'y prétendre: le crime de *Shrk* (شرك)[81]. D'un côté comme de l'autre, et surtout en Islam, les deux effets prévisibles n'ont pas manqué de se produire.

En ce qui touche le *Judaïsme*, les deux tendances vont se manifester, d'abord différemment, dans deux secteurs distincts: le palestinien et l'alexandrin, avant de se rejoindre. Le premier avait l'illusion de n'avoir point cédé aux influences étrangères, ce qui n'était pas le cas, comme l'admettent aujourd'hui les spécialistes des diverses écoles juives, jusqu'à l'Université de Jérusalem[82]. La réaction instinctive sous le joug et la destruction fut d'abord de vomir ce qui venait de l'oppresseur. On dressa «une haie autour de la *Tôrah*», et ce furent les *Talmuds*[83]. Mais le ver était dans le fruit, comme l'étude objective l'a souvent établi autrefois dans le cercle ou en-dehors de la *Religionsgeschichtliche Schule*, et maintenant, avec de nombreux savants juifs, tels que Saül Liebermann, Armand Abecassis, Gershom Scholem ou Vaida[84]. De cette époque au Moyen-Age, avec des rapprochements de plus en plus marqués entre les Diasporas, les angélologies ont proliféré, tandis que la nostalgie mystique d'une communion divine s'intensifiait avec la recherche des moyens d'y parvenir dans l'extase. C'est ce que l'on constate dans la Kabbale[85] avec ses multiples traités et son principal ouvrage mystique: le *Zohar*[86]. On y voit croître la foule des anges-secrétaires chargés de tenir le compte des fautes et des mérites de chacun, autour d'une sorte de Secrétaire général devenu démiurgique et théurgique, jusqu'à porter le titre de «petit Yahweh», avec le tétragramme sacré. Telle fut l'apothéose du Secrétaire, le *Métatron*[87], à l'étymologie discutée, et que certains, témérairement, ont voulu mettre en relation avec *Mithra*![88].

Mais l'autre tendance, dont Scholem a noté qu'elle pointait déjà dans les cercles pharisiens du second temple[89], se manifeste parallèlement, avec des rapprochements étranges. Un enseignement ésotérique se donnait dans des cercles fermés où l'on discutait à la fois sur l'essence du divin et sur la marche à suivre pour l'appréhender mystiquement, sous le signe du Bereshit[90], le premier mot de la Genèse, ou de la Merkabah, le chariot fabuleux d'Ezéchiel[91], pour monter jusqu'au trône de Dieu. Aujourd'hui encore, en chantant le cantique du Seigneur, et quand revient le mot Qadôsh, Saint, les fidèles se lèvent sur la pointe des pieds, comme pour s'envoler.

Cet envol, qui peut se muer paradoxalement en descente, avec tous les parallèles suggérés[92], une descente en soi, vers des profondeurs extatiques[93], fera traverser, en s'aidant de l'ascèse, les sept palais célestes[94]. Il faut avoir le mot de passe qui met en fuite les démons et les anges hostiles, après avoir vaincu la résistance des gardiens de la demeure céleste[95]. Le mot de passe, ou le sceau, qui doivent changer à chaque étape de l'ascension mystique, agissent magiquement, comme le «Sésame, ouvre-toi» du conte bien connu des *Mille et une nuits*[96]. Quant au Divin, auquel on voudrait atteindre et s'identifier, il tend à s'évaporer en émanations successives empruntées aux gnoses néo-platoniciennes[97]. Ce sont les *Sefiroth*, ou sphères de la Création[98]. On ira jusqu'à faire une sorte d'anatomie de Dieu[99]. Le sage *Maïmonide*[100] s'élèvera contre de tels excès, en préconisant un réalisme aristotélicien comme garde-fou devant ce néo-platonisme extatique. Le risque panthéiste de la fusion mystique ne lui échappait pas[101]. Il le percevait aussi chez *Philon*, que le chariot de la *Merkabah* avait ainsi rattrapé, et même largement dépassé[102].

Un processus analogue s'est déroulé dans *l'Islam*, où des contacts, parfois simultanés, avec des gnoses teintées de néo-platonisme, voire de néo-pythagorisme, ont eu lieu[103]. Il semble que la gnose juive ait servi parfois d'entraîneuse, avant ou après jonction des deux courants: le palestinien et l'alexandrin[104]. La cohabitation du Judaïsme et de l'Islam en maintes régions d'Asie ou d'Afrique n'a pas été sans influences réciproques. Celle des traditions bibliques juives et judéo-chrétiennes sur *Mahomet* à ses débuts n'est guère contestable[105]. Néanmoins, au cours de ses expériences mystiques et de ses méditations, il s'est fait une notion de Dieu très différente de la pensée biblique, soit juive, soit chrétienne[106]. Pour *l'Islam*, qui veut dire *soumission*, *Allah* ne se lie à rien, ni à personne. Prétendre le contraire est blasphème et condamné rigoureusement dans le *Coran*[107]. Allah fait ce qu'Il veut, et bien que qualifié de «miséricordieux»[108], il envoie les uns au ciel et les autres en enfer, selon son bon plaisir[109].

Cette volonté pure est le thème que développera jusqu'aux extrêmes limites la théologie musulmane des *Mutazélites*[110]. Elle passera même toutes les bornes, jusqu'au point où la personne divine, privée de ses attributs[111], se désintègre et s'évapore dans une inaccessible et incompréhensible hypertranscendance. Par elle, de plus en plus explicitée, après n'avoir été qu'implicite, la mystique de l'Islam et celle de la Kabbale ont convergé vers les abîmes du Néo-platonisme, en tenant un langage semblable à celui de *l'Aréopagite*[112].

C'est à ce point, où il rencontre ainsi le Judaïsme de son temps, que l'Islam, si farouche défenseur de l'Unité divine, commence à la partager en médiations multiples, et, d'autre part, à rechercher les moyens d'aboutir quand même à l'union avec cet Indéfinissable.

L'effort de médiation, ou de trouver des médiateurs, va conduire à une fantastique prolifération d'anges, en plus des quatre grands: *Jibril*, un Gabriel préposé aux armées célestes et aux vents, — *Michaël* à la végétation et aux pluies, — *Azraël*, l'ange de la mort, qui vient saisir les âmes défuntes à leur dernier souffle, — *Israfil*, l'ange mystérieux de la trompette et de la plume, le secrétaire d'Allah, une sorte de *Métatron* musulman[113]; il devient encore, dans l'imagination populaire, le théurge, le grand magicien. Chacun des quatre aura ses lieutenants ou ses assistants. La prolifération sera surtout celle des *anges gardiens*, quatre pour chaque individu: le jour, la nuit, à la droite indulgente, à la gauche sinistre, anges rapporteurs dont les plus bienveillants plaident auprès d'Allah, en faveur de leur client. Il y aura encore les anges des étages célestes, des planètes, informateurs et médiateurs aussi auprès d'Allah. C'est naturellement en milieu populaire, comme ailleurs, que ces fantasmes se donnent libre cours; mais il n'est pas sans intérêt de constater que leur pullulement a été, sans doute, le plus grand là où l'hypertranscendance de Dieu fut la plus absolue[114].

D'autre part, le processus mystique a pris des directions parallèles à celles que l'on a déjà rencontrées ailleurs. Les *Aïssaouas* d'Afrique du Nord rechercheront l'extase délirante par une agitation semblable à celle pratiquée dans ce but chez certains peuples archaïques[115].

A un niveau plus relevé, les *Derviches tourneurs*, en Asie, pratiqueront la ronde sacrée, au chant d'un hymne où le refrain: *Allah hou* vient ponctuer d'une profession de foi la fin de chaque vers, et, au rythme de plus en plus accéléré du tournoiement et du chant, fera tomber, physiquement et psychiquement le derviche en extase. Cette ronde est conçue et sentie comme une ronde d'amour, «car il sait comment l'amour tue», et son but est de se perdre en Dieu[116]. Le sheik Mawlana Dschelal ed-din Roumi[117], fondateur de l'ordre pour lequel il a composé ce poème, ce Ghazel, en a composé d'autres, de très belle venue, où se retrouve un motif à la fois pythagoricien, orphique, platonicien, néo-platonicien, etc.: l'âme captive dans la prison du corps, ici-bas, aspire intensément à la délivrance, en Dieu, là-haut[118].

Le besoin nostalgique de sortir de soi, de s'évader, de s'élancer vers Dieu s'exprime dans la plupart des manifestations du *Soufisme*, et souvent en accents panthéistiques. Chaque secte ou confrérie a sa terminologie, sa liturgie, son Dhikr[119] pour parvenir plus sûrement à une extase libératrice. Le plus grand, peut-être, des mystiques et théologiens musulmans, Al Ghazali[120], en a tracé les directives et défini le but: «La méthode des Soufis exige l'union de la théorie et de la pratique. Leur science a pour objectif d'arracher de leur âme les passions violentes, d'en extirper les penchants vicieux..., jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à dégager le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu, et à lui donner comme seule occupation la méditation de l'Etre divin....

La clef de la vie contemplative consiste ensuite dans les humbles prières qui s'échappent de l'âme fervente et dans les méditations de Dieu où le cœur s'abîme tout entier; la fin du Soufisme est l'absorption en Dieu»[121].

Quelles que soient les réserves à faire, ou déjà faites, sur un attrait panthéistique, comment ne pas saisir pourtant, sous la sincérité, la pureté, la beauté, de certaines expressions, ici comme ailleurs, une aspiration plus profonde encore à une communion qui respecte la personne de l'homme et la personne de Dieu! Si l'on pouvait réaliser comme un oecuménisme des religions, dans leur pluralité, ce serait là qu'il se ferait. Telle pourrait être la conclusion, non seulement de cette brève communication, mais d'un ouvrage sur le chantier, que l'on voudrait sortir l'an prochain DEO JUVANTE![122].

NOTES

[1] William James: *The Varieties of Religious Experience*, p. 379, (Lectures XVI and XVII: Mysticism), London, Longmans..., 1902; *Trad. Abauzit*, p. 324, Paris, Alcan, 1908.

[2] *Ibid.*, et ss. Comp. *E. Lehmann*: *Mystik* (*Einleit.*), Leipzig, Teubner, 1908.

[3] W. James (Abauzit), p. 324 ss.

[4] *Ibid.*, p. 325; H. Clavier: *L'Expérience de la Vie éternelle*, p. 24-96 et *passim*, Paris, Fischbacher, 1923.

[5] Maurice Blondel: *Le problème de la Mystique*, in *Qu'est-ce que la Mystique*, Paris, Bloud, 1925; H. Clavier: *Les variétés de la pensée biblique*, p. 95 ss., Leiden, Brill, 1976.

[6] Jean Baruzi: *De l'emploi du mot mystique*, in *Atti Congr.Internat.Filos.* XI, Roma; J. Baruzi: *Encycl. des Mystiques*, p. I, XIX, XXX, Paris, Laffont, 1972.

[7] *Ibid.*; G. Bornkamm: Μυστήριον, μυέω, *Theol.Wörterb.z.N.T.*, Bd. IV, p. 809 s., Stuttgart, Kohlhammer, 1942.

[8] Cf., entre autres, H. Clavier: *Exp.V.E, op. cit.*, p. 25-44.

[9] Cf. Ph. de Félice: *Poisons sacrés, ivresses divines; Essai sur quelques formes inférieures de la Mystique*, Paris, A. Michel, 1936.

[10] *Ibid.*, *passim.*

[11] Cf. *infra*, n. 13.

[12] Comp. la retenue et la discrétion de Paul sur ses «états mystiques», 2 *Cor. 12*: 1-10.

[13] Henri Delacroix: *Les grands Mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, éd. 1938; A. Fonck: *Mystique*, *Dic.Théol.Catholique.* vol. X, *col.* 2599 ss.

[14] Henri Bergson: *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, 33e éd., p. 241, n. 1; 254 ss.; 270, Paris, P.U.F., 1941.

[15] Louis Lavelle: *De l'Acte*, p. 339, Paris, Aubier, 1937.

[16] Cf. C. M. Edsman: *Stud. in Shamanism* (*Symposium...*) Stockholm, Almqvist., 1967.

[17] Mircea Eliade: *Shamanism*, N.York, Bollingen, 1964; M. Eliade: *Le Chamanisme*, in *Encycl.Myst.*, *op. cit.*, p. 1-35.

[18] Cf. *Stud. Shaman.*, *op. cit.* (*Sympos.*), p. 32 ss., 69 ss., 82 ss., 97 ss. et *passim.*

[19] Ibid., p. 90 ss.; Adolphe Lods: *Israël, des origines...* p. 515 et *passim*, Paris, A. Michel, 1930; H. Clavier: *Pensée Bibl.*, *op. cit.*, p. 98 ss.

[20] *Ibid.*

[21] Théodoret (386 ? -457), évêque syrien: «δεῖξαι ἐκ συγκρίσεως τὸ διάφορον, ἐκ παραλλήλου θεώμενος τὸ διάφορον·

[22] Cf. *supra*, n. 8-10.

[23] Cf. L. R. Farnell: *Greek Relig.*, in *Encycl. Relig. & Ethics* (*E.R.E.*), *vol.* VI, p. 392 ss.; Chantepie de la Saussaye: *Manuel d'Hist. des Relig.*, p. 558 ss., Paris, Colin (4e éd.), 1921; Alfred Loisy: *Les Mystères....*, p. 40 ss., Paris, Nourry, 1930, etc.

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.*; J. Burnet: *Pythagoras*, *E.R.E.*, X, p. 520 ss.; R. M. Wenley: *Neo-Pythag.*, *E.R.E.*, IX, p. 319 ss.; L. Agathias: *Myst. grecque*, in *Encycl.Myst.*, p. 43 s.

[26] Platon: *Apologie de Socrate*, *trad. V. Cousin*, p. 91 ss.

[27] Cf., entre autres, H. Jackson: *Plato, E.R.E.*, X, p. 54 ss.; H. Clavier, *Exp. V.E. op. cit.*, p. 38 ss.

[28] *Ibid.*; A. C. Pearson: *Love* (*Greek*), *E.R.E.*, VIII, 172 s.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*; Gernet Boulanger: *Le génie grec dans la Relig.*, p. 127 ss., Paris, A. Michel, 1932; J. Ithuriague: *La croyance de Platon à l'immortalité, passim* et bibliogr., Paris, Gamber, 1931.

[31] Cf. E. Bréhier: *Hist. Philo.*, *vol* I, Paris, P.U.F.; A. Aal: *Geschichte d. Logosidee*, p. 83 ss., Leipzig, Reisland, 1896.

[32] Cf. A. Aal, *ibid.*, p. 184-231; E. Bréhier: *Les idées philos. et relig. de Philon...*, p. 83 ss., Paris, 1907; J. Boesse: *Philon, Encycl.Myst.*, p. 95 ss.

[33] Cf. E. Kellett: *Spinoza, E.R.E.*, XI, p. 768 ss.; A. Weber: *Hist.Philo.*, p. 306, Paris, Fischbacher, 1883.

[34] H. Bergson: *La Pensée et le mouvant*, p. 201 ss, Paris, Alcan (8e éd.), 1939; P. Masson-Oursel: *La Philos. comparée*, p. 112-166. Paris, Alcan, 1931.

[35] *Supra*, n. 32.

[36] *Ibid.*; H. Clavier: *Exp.V.E.*, *op. cit.*, p. 40.

[37] Cf. A. Weber, *op. cit.*, p. 148-164; A. Aal, *op. cit.*, p. 231-251; E. Krakowski: *Plotin*, Paris, Denoël, 1933; E. Bréhier: *La Philos. de Plotin*, Paris, 1949; Agathias, *art. cit.*, *Encycl. Myst.*, p. 55-60; H. Clavier, *ibid.*, p. 41.

[38] *Ibid.*; *comp.* Agathias: *Plutarque*, *ibid.*, p. 60-62; A. C. Pearson: *Plutarch*, *E.R.E.*, X, p. 70-73.

[39] *Ibid.*; W. R. Inge: *Neo-Platonisme*, *E.R.E.*, IX, p. 307-319.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*; Inge, p. 317 s.; Proclus (412-487) reprendra le triadisme des émanations, trois par trois selon Jamblique (250-335), et sera considéré par Hegel comme un précurseur de son propre système: Thèse, antithèse, synthèse.

[42] *Ibid.*

[43] Cf. Möller-Bonwetsch: *Dionysius Areopagita*, in H. Hauck: *Realencykl.f. Theol.u.Kirche*, *Bd.* IV, p. 687-696, Leipzig, 1898; J. Chapman: *Mysticism*, *E.R.E.*, IX, p. 93; R. Roques: *L'univers dionysien*, Paris, 1954; Boesse-Lacoudre, *Encycl.Myst.*, p. 179 s., 454 s.; H. Clavier: *Exp.V.E.*, p. 69 ss.

[44] *Ibid.* et *supra*; P. Codet: *Denys l'Aréop.*, *Dic.Théol.Cathol.*, IV, *col.* 429 ss.

[45] Cf. Migne: *Patrologie grecque*, t. III, & 572; M. de Candillac: *Oeuvres du Pseudo-Denys*, Paris, 1943, P. Godet: *ibid.*, *col.* 429-436.

[46] Cf. *Upanishads, Max Müller's Translat.*, d'ap. W. James, *op. cit.*, p. 353.

[47] Cf. *supra*. n. 45.

[48] La θείωσις est l'un des articles de la doctrine orthodoxe. Cf. S. Boulgakoff: *L'Orthodoxie*, p. 149 ss.; (Boulgakoff: Paris, Alcan, 1932). Renneteau-Marcadet: *La Mystique byzantine*, *Encycl.Myst.*, p. 210 s., 460.

[49] *Supra*, n. 45, 47. J. Gouillard: *Syméon, le Nouv.Théol.*; *Dic.Th.Cath.* XIV, 2959 ss.

[50] Cf. Karl Holl: *Symeon d. neue Theolog*, in H. Hauck: *Realencykl.* XIX, p. 215-219; Renneteau-M., *art. cit.*, p. 212, 461.; Gouillard, col. 2959-71.

[51] Cf. Ph. Meyer: *Hesychasten*, *Realencykl.* VIII, p. 14-18; M. Davy: *La Myst. du Désert*, *Encycl.Myst.*, p. 190 s., 458.

[52] Cf. F. Vernet: *Erigène (J. Scot)*, *Dic.Th.Cath.*, V, *col.* 401-34; S. M. Deutsch: *Scotus Joh.*, *Realencykl.* XVIII, p. 86-100; *Encycl.Britannica*: *Erigena* (*J.S.*) VIII, p. 687 s. (*Biblio.*).

[53] Cf. E. Vacandard: *Bernard de Cl.*, *Dic.Th.Cath.*, II, *col.* 746-85; H. Workman: *Bernard of Cl.*, *E.R.E.*, II, 530-533; M. Davy: *Encycl.Myst.*, p. 261-264; 466 s.

[54] Ibid.; H. Clavier, *op. cit.*, p. 72.

[55] Cf. F. Vernet: *Hugues de St. Victor*, *Dic.Th.Cath.* VII, *col.* 240-308; O. Zöckler: *Hugo v.St.V.*, *Realencykl.* VIII, 436-45; Renneteau: *Encycl.Myst.*, 273-75; 468.

[56] G. Fritz: *Richard de St.V.*, *Dic.Th.Cath.*, XIII, *c.* 2676-95; F. Cohrs: *Richard v.St.V.*, *Realencykl.* XVI, p. 749-54; Renneteau: *Encycl.Myst.*, p. 275 s.; 468 s; H. Clavier: *Exp.V.E.*, *op. cit.*, p. 72 ss.

[57] *Ibid.*

[58] Cf. A. Chollet: *Amaury de B.*, *Dic.Th.Cath.*, I, *c.* 936-40; Preger-Hauck: *Amalrich v. B.*, *Realencykl.*, I, 432 s.; J. Herkless: *Brethren of the Free Spirit*, *E.R.E.*, II, 842 ss.; H. Clavier, *op. cit.*, p. 74.

[59] *Ibid.*

[60] F. Vernet: *Eckart*, *Dic.Th.Cath.* IV, *c.* 2057-81; S. M. Deutsch: *Eckart*, *Realenc.* V, p. 142-54; J. Deluzen: *La Myst.Rhénane*, *Encycl.Myst.*, p. 293 s., 471 (*Biblio* H. Clavier: *Exp.V.E.*, p. 75 s.

[61] *Ibid.*; J. Royce: *Negation*, *E.R.E.*, IX, 264-71.

[62] E. Amann: *Suso*, *Dic.Th.Cath.* XIV, *c.* 2859-64; F. Cohrs: Suso, *Realenc.* XIX, 172-76; H. Delacroix: *Les Gds.Myst.*, *op. cit.*, p. 308-24; Deluzen, *art. cit.*, *Enc.Myst.*, p. 293 s.; 471 (*Biblio*); W. James, *op. cit.*, p. 356.

[63] P. Pourrat: *Tauler*, *Dic.Th.Cath.*, XV, *c.* 66-79; F. Cohrs: *Tauler*, *Realenc.* XIX, p. 451-59; Deluzen, *art. cit.*, *Encycl.Myst.*, p. 293; 471; H. Clavier, p. 76 ss.

[64] H. Cohrs: *Theologia Deutsch*, *Realenc.*, XIX, p. 626-31.

[65] *Ibid.*

[66] Cf. J. Bonnet: *Lettres de J. Calvin*, II, p. 259, Paris, Meyrueis, 1954.

[67] P. Pourrat: *Thérèse d'Avila*, *Dic.Th.Cath.* XV, *c.* 552-73; H. Delacroix, *op. cit.*, p. 1-117; *Obras Escogidas*, Paris, Nelson; *H. Clavier*, *Exp.V.E.*, p. 82 ss., etc.

[68] *Ibid.*; O. Zöckler: *Teresia*, *Realenc.* XIX, 518-24.

[69] *Ibid.*; *comp. supra*, n. 16-21, et *infra*, n. 91-94.

[70] *Ibid.*

[71] Cf. *Gen.* 12:1 ss.; *15*: 1 ss.; *Exode 3*:6; 1 *Rois*, *19*:13; *Esaïe*, *6*:5, etc.; *Coran*, *Sour.* LII (*de la Montagne*), 1 ss., etc. Cf. Maulvi Muhammad Ali: *The Holy Qur-an*, p. 1007 ss., *Islamic Office*, Woking, 1917.

[72] Cf. *Gen. 32 passim*; *5*:24; 2 *Rois*, *2*:9-12. Cf. H. Clavier: *Pensée Bibl.*, op. cit. (*Courant myst.*) p. 113, 122, etc.

[73] Cf. *supra*, n. 69, 70.

[74] Cf. H. Clavier: *Pensée Bibl.*, *op. cit.*, p. 73, 83 ss., 120, 319, 322, etc.

[75] *Ibid.* et 205, 271 ss., 359 s.; *Theol.Wörterb.*, *op. cit.*, III, p. 1056 ss., etc.

[76] *Ibid.*, p. 84 ss., 99 ss., 114 ss., 149 ss., etc. (*mult.loc.*)

[77] *Ibid.*, p. 215, 241, 333; A. Carnoy: *Zorostrianism*, *E.R.E.*, XII, 862-8.

[78] *Ibid.*, p. 241, 304, 320, 371, etc. *KURIOS dans LXX*, *TH.W.*, *op. cit.*, III/1056 ss.

[79] Andrée Chouraqui, dans l'émission: *Ecoute Israël*, du 10 Juin 1979.

[80] Cf. *Holy Quran*, *op. cit.*, p. 2, 4, etc. (*mult.loc.*)

[81] *Allahou akbar, la sharika lahou*; cf. *infra*, n. 107-109.

[82] Cf. entre autres, Saul Liebermann: *Hellenism in Jewish Palestine*, N.York, *Jew.Theol.Seminary*, 1950; *J. L. Blau*: *Mod.Variet. of Judaism*, N.York, *Col.Univ.* 1964; G. Scholem: *Fidélité et Utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, etc.

[83] Cf. Moïse Schwab: *Le Talmud...*(*trad.*), 6 *vol.*, Paris, Maisonneuve, 1960.

[84] G. Scholem: *Les grands courants de la Myst. juive*, Paris, 1960; G. Vaida: *Intr. à la Pensée juive...*, Paris, 1947; A. Abécassis: *Encycl.Myst. juive*, Paris, Berg Internat. 1978.

[85] H. Loewe: Kabbala, *E.R.E.*, VII, 622-28; R. Weil: *Enc.Myst.* p. 99 ss.; G. Scholem: *Origines de la Kabbala*, Paris, 1966.

[86] Cf. R. Weil: *Le Zohar*, *Enc.Myst.* p. 105 ss., 446 s.; M. Gaster: Zohar, *E.R.E.* XII, 858 ss.

[87] *Ibid.*; J. Abelson: *Recording Angel*, *E.R.E.*, X, 605 s.

[88] *Ibid.*

[89] G. Scholem: *Les grands courants*, *op. cit.*, p. 54 s.

[90] *Ma'aseh Bereshit*, *ibid.*

[91] *Ezéch. 10 passim.*

[92] Cf. *supra*, n. 67-73.

[93] *Ibid.*; R. J. Z. Werblowsky: *Contemplation in Kabbalah*; *Act.Congr.IAHR, Tokyo* 1958.

[94] *Ibid.*; R. Weil: *Myst. juive*, *art. cit.*, *Encycl.Myst.*, p. 100.

[95] *Ibid.* Cf. *parall.* in mythe gnost. du *Rédempteur racheté*, H. Clavier: *P.Bibl.* p. 336 s.

[96] Le conte d'*Ali Baba* et les 40 voleurs (*trad.* Galland).

[97] Cf. Garvie-Thilly: *Pantheism*, *E.R.E.* IX, 609-617 *passim*; Loewe: *art. cit.* p. 625.

[98] *Ibid.*; R. Weil, *art. cit.*, *Encyc.Myst.*, p. 107, etc.

[99] *Ibid.*

[100] Cf. J. Abelson: *Maimonides*, *E.R.E.* VIII, 340-44.

[101] *Ibid.*, p. 342 s.; *supra*, n. 32.

[102] *Ibid.*; R. Weil, *art. cit.*, p. 101.

[103] Cf. Windrow Sweetman: *Islam and Christ.Theol*, *vol.* I, p. 17-23; *vol.* II, p. 68-122, London, Lutt.Press, 1945-47; H. Clavier: *P.Bibl.* *op. cit.*, p. 86, 239 ss.

[104] *Ibid.* W. R. Inge: *Alexandrian Theol.*, *E.R.E.* I, 308-19.

[105] Cf. *supra*, n. 71; cf. Sweetman, *op. cit.* I, p. 2 ss.; E. Kellerhals: *D.Islam*, p. 42, 56, Basel, Werner, 1945; D. S. Margoliouth: *Muhammad*, *E.R.E.*, VIII, 871-80.

[106] Cf. Sweetman, *op. cit.*, II, *passim*; H. Clavier, *op. cit.*, p. 239 s., E. Sell: *God (Muslim)* VI, 299 ss.

[107] Cf. Coran, *Sour.* II, 112; III, 18 s.; V, 60; XXVII, 68.

[108] Cf. *supra*, n. 80, 81.

[109] Cf. *Sour.* XVII, 56; Sweetman, *op. cit.* II, p. 157 ss.; 240 ss.

[110] Cf. Sweetman: (*Mutazilites*), *op. cit.*, vol II, p. 8 ss.; 19 ss.; 62 ss., etc.

[111] *Ibid.*

[112] Cf. *supra*, p. 5.

[113] Cf. *supra*, p. 8, n. 87.

[114] Cf. *Holy Quran, op. cit.*, *Index* à *Angels*, p. 1251; Sweetman, *op. cit.* II, 247; Gaudefroy Demombynes: *Demons and Spirits (Muslim)*, *E.R.E.*, IV, 615-619.

[115] Cf. *supra*, n. 8-10.

[116] Cf. D. S. Margoliouth: *Dervish*, *E.R.E.*, IV, 641-43.

[117] Cf. Mohammad Mokri: *La Myst.musulm.*, in *Encycl.Myst.*, *op. cit.*, p. 408 s.

[118] Cf. R. Knopf: *Die Zukunftshoffnungen*, p. 29 s., Tübingen, Mohr, 1907; H. Clavier: *Exp.V.E.*, *op. cit.*, p. 48. *Comp.Psaumes 91, 12L*, etc.

[119] Sur la mémorisation (*Dikhr*) chez les *Soufis*, sour la direction du *Sheikh* ou *Pir*, cf. W. M. Patton: *Pir*, *E.R.E.*, X, p. 40-43.

[120] Cf. M. Mokri, *art. cit.*, *Encycl.Myst.* p. 411; Aug.Schmoelders: *Essai s. les doctr. philosoph. chez les Arabes*, p. 54-68, Paris, 1842; H. Clavier: *Exp.V.E.*, *op. cit.*, p. 49 ss.

[121] *Ibid.*; William James: *Exp.relig.*, *op. cit.*, p. 341-344.

[122] Pour paraître prochainement: H. Clavier: *Les expériences du divin et les notions de Dieu* (Essai de science comparée des religions).

DISCUSSIONE

GROTTANELLI: Avant tout je voudrais vous remercier d'une communication si intéressante et faire une petite observation. Vous avez cité, si je ne me trompe, les prophètes d'Israël à propos de l'extase. Il me semble plutôt que la forme normale de contact entre la divinité et l'homme, dans l'Ancien Testament, et la forme caractéristique, justement, des premiers prophètes, mais aussi d'autres personnages, soit proprement non pas l'extase, mais la possession, ce qui est quand même différent.

On connaît un seul cas, que je sache, de voyage de l'âme aux cieux, dans l'Ancien Testament, et c'est le cas d'un prophète dont on parle, si je ne me trompe, dans le Ier Livre dez Rois chapitre 22, qui s'envole jusqu'à la còur céleste de Jahveh, où la divinité est en train de chercher un esprit de mensonge qui puisse remplir les autres prophètes, donc les concurrents, pour leur faire prophétiser des prophéties fausses.

On a rapproché cette ascension, disons, de l'ascension chamanique, surtout parce que dans ce même épisode un prophète est dit porter une sorte de chapeau à cornes. En tout cas, il me semble que nous sommes ici bien loin de la mystique fusionniste.

CLAVIER: Vous avez cité un cas de «vuelo de espiritu». Le prophète Ezéchiel en a bénéficié à plusieurs reprises. Naturellement, ceci, comme je vous l'ai dit, n'est qu'un paragraphe de l'ouvrage en préparation que j'espère pouvoir éditer l'an prochain. Il y a aussi un chapitre où des aspects plus positifs sont indiqués de la communion avec Dieu, non seulement pour le judaïsme, mais aussi pour l'Islam.

A. J. M. WEDDERBURN

PAUL AND THE HELLENISTIC MYSTERY-CULTS: ON POSING THE RIGHT QUESTIONS

The logical starting point for a study of this topic today is Dr Günter Wagner's meticulously thorough study on *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*[1], which one reviewer described as the best study of the mystery-religions to have appeared since the early years of this century[2]. Wagner posed the question, "can we find a myth of a dying and rising or resuscitated god whose fortune is regarded as fundamental for the cult, and in whose worship rites actualising, repeating, or representing that fortune are celebrated—rites that give the person by whom or to whom they are done such a fellowship with the god that allows his initiates to share in his fortune?" (p. 61)[3]. In other words, a fairly complete parallel to all the aspects of Paul's concept of baptism in Romans 6, although he does not specify that these parallel rites must be ones of baptism[4]. In the light of an extensive survey of a number of the most plausible parallels he concludes that "the religio-historical documents" relating to them "are of no help to us in the interpretation of Rom. VI" (p. 268).

But, despite the thoroughness and erudition of Wagner's work, it failed to convince all New Testament exegetes. For one thing it attempted to find a reasonably complete parallel to all aspects of Paul's statements in Romans 6, whereas, if we make allowances for modifications of pagan ideas under the influence of the Christian founding events, a partial parallel or parallels would be enough to show that there was some similarity amidst the dissimilarity, although a similarity need not imply any direct dependence. For instance, there is *prima facie* a similarity between the statement of Apuleius *Met.* XI 16 that Lucius is *renatus quodam modo*[5] and that of Paul in Rom. 6.13 that Christians are to offer themselves to God ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας. While the ways in which Lucius and the Christian have reached this state may be very different, it is true that both have passed "from a reprobate to a dedicated state"[6]. If the experience of initiation which led to this state is in both cases likened to a death, then the similarity between the two increases, even if in the Isis rites washings are only a preliminary ceremony[7] and the initiate does not share the fate of Osiris[8].

But this verse of Romans brings us to an even more important criticism of Wagner's study, that he apparently makes no allowance for Paul's use, or modification, of Christian tradition at this point; for, if Paul was dependent on tradition here, then the questions which we should be asking are "what traditions was Paul using?" and "were these traditions influenced by the hellenistic mystery-religions?". It is then a matter, not of Paul's being directly influenced by the mystery-religions, but of a certain strand of early Christianity's being in some way influenced by them and Paul's taking up their traditions and using them[9]. In fact this is the way in which perhaps the majority of Continental exegetes and others interpret Rom. 6, in that they see it as a deliberate correction by Paul of the early hellenistic Christian idea that in baptism the believer already shared in Christ's death and resurrection, as found in the Deutero-Pauline literature[10] (but condemned in II Tim. 2.18) and in the beliefs of Paul's opponents in I Cor. 15 whose views he misunderstands[11]. This hellenistic Christian view, it is argued, was formed under the influence of the hellenistic mystery-cults.

Now Rom. 6.13 lends considerable weight to the view that Paul was using traditional material at this point since there is a certain tension between Paul's reserving the sharing in Christ's resurrection for the future (6.5), even to the extent of breaking the parallelism between Christians' participation in Christ's death and their participation in his resurrection in 6.4, 8, and his calling them here already ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας. But at the same time this makes it very difficult to argue that Paul is deliberately correcting a traditional view, since in 6.13 he would then be laying himself open to the very misunderstanding which he is supposedly rejecting. Rather it is a view which he is content to use without fully assimilating it into his theology. Only then, too, is it really plausible to suppose that the followers of Paul who probably wrote Colossians and Ephesians would have felt free to develop this aspect of his teaching; it would have been less likely that they would have done so had he rejected this idea.

A further argument for the use of traditional material here may be the introductory ἢ ἀγνοεῖτε in 6.3. While Wagner prefers to follow Hans Lietzmann's suggestion (apropos of 7.1) that this was a form of "courteous instruction"[12], the one other use of this phrase in Romans and indeed in the Pauline corpus, that at 7.1, does apply to an idea with which Paul assumes the Roman Christians to be familiar, that the law is master of a man as long as he lives; however, quite which law he assumes that they know (γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ) is not quite clear[13].

Not that Paul necessarily quotes this traditional material *verbatim*; it would be equally appropriate for him to introduce thus an idea which they knew, but to express it differently and in a way which might at first strike them as novel. Against this Dr R. C. Tannehill argues that Paul "believes the idea of dying with Christ in baptism is known and accepted by the Roman Christians"[14]. Moreover, he argues, the use of tradition is not limited to 6.3[15]; the reference to baptism has a subordinate place in the argument, and the introductory ἢ ἀγνοεῖτε is picked up by similar phrases which refer not just to baptism into Christ but also to dying with him: he cites εἰ and the indicative (*vv*. 5, 8) with a meaning close to "since", τοῦτο γινώσκοντες ὅτι (*v*. 6) and εἰδότες ὅτι (*v*. 9). And yet it would be as well to note R. Schnackenburg's suggestion that Paul may have overestimated his readers' knowledge, perhaps even deliberately[16], as well as the point made above, that he may have made a familiar point in an unfamiliar way. To this question we shall have to return.

But how can we sift out traditional material and Paul's own contributions? Dr P. Siber, in the third chapter of his *Mit Christus leben*[17], grapples determinedly with this question. While there is much to be said for the view that Paul here reproduces what is essentially the early hellenistic church's teaching on baptism, he notes that similar ideas of death are found in Rom. 7.4, 6; II Cor. 5.14f.; Gal. 2.19f.; 5.24; 6.14 without any mention of baptism and should not thus be regarded as peculiar to baptism. The tradition which Paul uses also spoke of a resurrection of Christians in the past as is attested by the correspondence between Christ's resurrection and our new life (Rom. 6.4) and above all by the phrases ζῶντας ... τῷ θεῷ (*v*. 11) and ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας (*v*. 13). Yet the idea that this dying and rising is *with Christ* may be Paul's own. Col. 2.12 is plainly not evidence of a pre-Pauline tradition, since the sophistication with which the "with Christ" language is used there clearly shows it to be a secondary development of Paul's statement in Rom. 6.4; similarly Col. 2.20 and 3.1-4 are also secondary applications of this idea to the situation of the Colossian church. Attempts to find in these passages "von Paulus unabhängige, hellenistische Gemeindetraditionen vom Sterben und Auferwecktwerden mit Christus" are scarcely convincing, and "die Aussagen scheinen in der jetzt vorliegenden Form die entsprechenden paulinischen Aussagen vorauszusetzen" (p. 198). But what the pre-Pauline hellenistic church did contribute to Paul was the idea that Christians were raised in the present; evidence of that is found in the hellenistic baptismal tradition found in Eph. 5.14, Ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. He compares similar injunctions to awake which are found in the mystery-cults[18] and in gnostic texts, but argues that the reference to resurrection from the dead clearly shows the Christian form of this summons. Resurrection here is accomplished in baptism, but it is not said to be a sharing in Christ's resurrection. Whereas in Col. 2.12, 20; 3.1-4 dying and rising with Christ together constituted the saving event, in this tradition (*cf.* Col. 2.13; Eph. 2.1, 5f.) the state of the lost is described as death and salvation consists of being raised from this state[19]. This latter idea reflects an older tradition, a widespread form of the kerygma of the hellenistic church which contrasted the former and present condition of Christians; Paul also clearly knew this tradition (Rom. 6.17-22; 7.5f.; I Cor. 6.9-11; Gal. 4.8f.).

Paul, however, has taken these traditions of the hellenistic church which spoke of the resurrection of Christians taking place in baptism and has modified them in three ways: (1) all life, present and future, is linked with Jesus' resurrection and understood as a sharing in that resurrection; (2) in the present that life can only be a new way of behaviour and service to God and is thus to be distinguished from the future resurrection of the dead; (3) Paul holds fast to this still future resurrection and designates it alone as life "with Christ".

Even more is it true, Siber argues, that Paul's statements about dying with Christ are his own. Certainly Christian tradition associated the forgiveness of sins with baptism and this forgiveness is then in turn mediated through the death of Christ. Moreover "Aus der Frage Röm 6,3 geht hervor, daß Paulus auch das Verständnis der Taufe als Taufe auf den Tod Christi entweder als bekannt oder doch als naheliegend voraussetzt" (p. 208). Yet these ideas "die Taufe und die in ihr geschenkte Sündenvergebung nur in einen ganz losen Zusammenhang mit den Sühntod Jesu bringen und die Befreiung von der Sünde nicht annähernd in der engen Weise mit dem Tod Jesu verknüpfen, wie Paulus es in Röm 6 tut" (*ibid.*)[20]. He compares here I Pet. 2.24, where Jesus' death is associated with a dying to sin and a new life that comes to the Christian, but this dying is not called a sharing in Jesus' death and this life is not called a sharing in his resurrection. "Erst Paulus faßt sodann die Reinigung von den Sünden bei der Taufe, von der die ihm vorausliegende Tradition spricht, als Absterben gegenüber der Macht der Sünde und versteht somit auch die Befreiung von der Sünde als Teilhaben an Christus, genauer an seinem Tod. Die syn-Aussagen erweisen sich also als theologische Leistung des Paulus" (p. 213).

One of the limitations of Siber's thorough and excellent study is that generally he does not attempt to go into religio-historical questions. But certainly he can claim with good reason that he has laid the foundations for the further investigation of such questions; in future it will be necessary to take into account the different stages in the development of the traditions which Paul used. "Nachdem die verbreitete These, schon die vorpaulinische Gemeinde kenne im wesentlichen die Aussagen vom Sterben und Leben mit Christus, fraglich geworden ist, dürfte sich auch das Problem des Einflusses der Mysterien anders stellen. Es müßte gefragt werden, ob in einzelnen traditionsgeschichtlichen Vorstufen mysterienhafte Vorstellungen eingewirkt haben. Dabei dürften auch die Mysterienreligionen nicht einfach auf die umfassende Vorstellung vom kultischen Teilhaben am Sterben und Auferstehen des Kultgottes befragt werden, sondern es wäre auch hier die Einwirkung mysterienhafter Aspekte in Rechnung zu stellen" (pp. 213f. n. 62). This is an admirably judicious statement of the problem from the angle of the Pauline exegete seeking an understanding of the background to the Pauline text.

Yet this is a question which is also of considerable interest to those investigating the mystery-religions and hellenistic religion. Whereas some[21] have argued that the mystery-religions in Paul's time had not yet undergone that transformation under the influence of late hellenistic religious thought which Prof. U. Bianchi has described as "mysteriosophy"[22], others have been prepared to postulate as a presupposition of the apostle's thought the existence already of a common, general theology of the mystery-cults. So, for instance, Prof. E. Lohse[23] argues that the cultic acts of the mysteries depicted the fate of the deity, a fate of suffering and death, and the initiates participated in this fate, "werden ... in dieses einbezogen und mit göttlicher Kraft erfüllt". The initiates henceforth could confidently live under the deity's protection, endowed with immortal power, for in their initiation they were reborn to immortality. The cultic myth depicts, not some historical event, but a permanently valid truth; here he quotes Sallust the Philosopher *De diis et mundo* 4, ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί. This truth took on different forms according to the variations in the sacred stories treasured by each cult. The mystery-cults, thus understood, form the background to many beliefs of the early Christians: "Wie der Myste am Kultdrama teilnimmt und dadurch mit dem Geschick der Kultgottheit verbunden wird, so deutete man auch den Sinn der christlichen Taufe" (p. 178). Once one is prepared to see in Colossians and Ephesians the more original form of the tradition which Paul modifies in Rom. 6[24] then this death in baptism is a death ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου (Col. 2.20); this in turn seems to imply some form of "mysteriosophy", "a doctrine of the soul as subject to an alternation of decay in this world subject to destiny (or to matter) and of final re-integration, or at least of final integration in the divine world"[25].

There is here, it seems, a problem similar to the related problem of a pre-Christian gnosticism—related because it is particularly in the gnostic handling of the mysteries, as, for instance, in the Naassene traditions recorded by Hippolytus *Ref.* V 6.3-11.1, that we find one branch of that tradition of the interpretation of the mysteries which can be described as a "mysteriosophy". As with gnosticism, so here the question is how legitimate it is to read back into the New Testament period beliefs only attested at a later period. The justification for this can only be that the text of the New Testament presupposes these beliefs and thus it must be shown that no other explanation of this text really carries conviction or at least is as convincing as to postulate the existence already of these beliefs. It is arguable that in the case of gnosticism such an approach belittles the formative influence of Christianity upon gnosticism and prevents us from seeing that the form in which we know gnosticism from the second century A.D. onwards bears the mark of Christian insights. The study of early Christianity may have as much, or more, to tell us about the origins of gnosticism as gnosticism has about Christian origins.

Now it is true that, while Christianity and the mystery-cults were rivals, the relationship of gnosticism and Christianity was a more complex one, with gnostic groups arising out of the midst of Christianity (*e.g.* I Jn 2.19?) and Christian theology, particularly at Alexandria, being considerably influenced by its rival. Yet it would be surprising if the competing claims of Christianity had had no impact upon the mystery-religions, nor is it likely that Christianity was never influenced by the beliefs of these cults. But the question is how early.

Prof. M. Hengel[26] took issue with W. Heitmüller and particularly W. Bousset in their view that Paul was influenced by hellenistic syncretism. The latter was wrong to describe the mixed congregation of Antioch as "heidenchristlich", so when, where and how were Paul and the rest of early Christianity thus influenced? Is it not easier, and historically more probable, to argue that the development of Christology (and presumably of other Christian doctrines) up to the time of the Apostolic Council rested upon Jewish presuppositions, "die freilich reicher und vielseitiger sind, als die Väter der religionsgeschichtlicher Schule vermuten konnten" (p. 51)? But that of course would not exclude the possibility of indirect influence from the mystery-cults mediated by hellenistic Judaism, for, although such a man as Philo of Alexandria was scathing in his denunciation of these cults[27], it is also remarkable how far his own Jewish philosophy breathes the air of a cultic mystery, even if E. R. Goodenough may have tended, initially at least, to overemphasize this element[28]. We should notice, too, that it is precisely with regard to soteriology that Goodenough sees Philo's greatest debt to pagan religion: he has adopted "the pagan idea of salvation; that is, that the spirit be released from the flesh in order to return to its spiritual source in God"[29]. However, it would be a mistake to assume that in this respect as in others Philo was much more typical of hellenistic Judaism than his Christian successors in the intellectual life of Alexandria were of the Christian thought of their day; rather, he shows us one way in which a diaspora Jew could be influenced by his cultural milieu. Again, this particular pagan insight is not something peculiar to the mystery-cults; if anything it belongs to the Orphic-Pythagorean tradition of Greek religion, a tradition which could then use the myths of the mystery-cults in much the same way as Philo used the Pentateuch, reinterpreting them in the light of its own particular understanding. This in turn raises the question whether it is primarily to the mystery-cults that we should look for influences, direct or indirect, upon Paul and early Christianity, or whether we should look rather to something more widely spread and more loosely defined than these cults, an attitude and outlook of the time which affected the cults among the other religious and philosophical movements of the day[30]. Whether this attitude and outlook is most aptly described as "gnosis" (as opposed to gnosticism) is a further question[31].

It is in the light of considerations such as these that we have to look afresh at the relevant New Testament texts and to ask what traditions Paul was using and what influences affected them and him.

In the first place, we shall have to ask how far baptismal rites and the traditions of their interpretation will bear the weight of the responsibility for syncretizing influences that has sometimes been laid upon them. There is a tendency in New Testament scholarship to label all kinds of material as baptismal, often on the slenderest of evidence. But in the case of the σὺν Χριστῷ language, as Siber pointed out, Paul can elsewhere use it without express reference to baptism. In the Pauline homologoumena it is only in Rom. 6 that the explicit reference is made[32].

The importance of this is that it suggests that the idea of the σὺν

Χριστῷ belongs to the wider context of Paul's theology and is then brought in to interpret the rite of baptism, just as it is used in Gal. 2.19 to speak of Paul's relationship to the law. One of the strengths of the theory of Paul's dependence upon the mystery-cults was the argument that the rite of baptism suggested the analogy to the rites of the mysteries and thus provided an entry-point for the influences of the mysteries. (However the analogy would then have to be with the often very different initiation-rites of the cults in general, since there is no evidence for baptism as the initiation-rite in any of the other cults; the nearest analogy is perhaps the *taurobolium*, but the evidence seems to suggest that it was only relatively late that this rite was interpreted as in any way initiatory)[33]. The evidence seems to suggest, rather, that this idea of dying and rising with Christ found its way into Paul's theology in general by some other route.

The main rival candidate to a derivation from the soteriology of the mystery-cults is the Semitic idea of "corporate personality"[34]. This idea has met with considerable criticism, some of it well justified in view of the misuse of the idea and the vagueness with which it is bandied about to explain Paul's thought[35]. But this line of enquiry does find a certain support in one Pauline text, Gal. 3.9, ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ 'Αβραάμ. This text is the more noteworthy since it occurs in a context where Paul uses similar language of Abraham and Christ, speaking of the nations being blessed in Abraham (*v*. 8) and this taking place ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ (*v*. 14)[36]. Not that the "in Christ" language is derived from the Septuagint's language about Abraham[37]; rather the fact that he can speak so similarly about both suggests that it is unlikely that statements about the one were made against a background of Semitic ideas of representation, but those about the other presupposed a background in hellenistic mythology. Similarly, it may be significant that Paul uses this language of Abraham, although it must be granted that being blessed with Abraham is more readily intelligible than dying with Christ. Yet, if the dominant idea in the latter is that of passing under God's decree and sentence, rather than the physical aspect of death, then the ideas may not be so far apart as they at first sight seem to be: in both cases God's attitude and will extends beyond the representative figures to those whom they represent. If this line of reasoning is correct then Hengel's contention that we should look to Jewish influences would be borne out with regard to this central motif of Paul's theology at least. And if that is true then we will not have to scour the evidence relating to the mystery-cults for possible parallels to the idea of the initiate's sharing the deity's experiences[38]; the absence of any linguistic parallels to Paul's distinctive σὺν Χριστῷ language[39] should perhaps in any case have suggested that it was unlikely that we could satisfactorily derive this vivid usage from that source, although this would not exclude the possibility that the ideas represented by this language were somehow derived from it[40].

But we have seen the indications that Paul was using a tradition which spoke of Christians as ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας (Rom. 6.13). Siber compared Eph. 5.14 and argued that this was evidence for a tradition which held that in baptism believers rose from the dead[41]. But there is no clear evidence in the context that this passage has its setting in the rite of baptism, although many, if not most, think this to be the case[42]. Moreover, of the passages from the mysteries which Siber cites, one, Firm. Mat. *De errore prof. rel.* 22.1, can hardly be described as a *Weckruf* since the initiates have not been asleep but have been lamenting the dead Attis; the other, Aristoph. *Ran.* 340, seems to be an invocation to the deity, Iacchus, to arise like the morning star, or to raise the flaming torches in his hands[43]. His source for these references, the commentary of M. Dibelius and H. Greeven, also compares the Manichaean Turfan fragment M7, but H. Jonas sets this in the context of the myth of the Primal Man; apter would be the more general appeal to the soul which Jonas cites just afterwards from the "Abridged Mass of the Dead"[44]. However this call, like many similar ones which he cites, has its setting, not in rites of initiation, but as the evangelistic call to the slumbering dead. It would only be appropriate in a rite of initiation in so far as that rite recapitulates the prior moment of spiritual awakening. Perhaps that applies equally to Eph. 5.14?

However, Siber's recognition that the language of resurrection is due to the Christian element in this tradition is important, but the question is how early it was that Christians began to speak of their present change from spiritual death to spiritual life as a resurrection. E. Brandenburger, having failed to find in the Qumran literature some of the "typische hellenistische Kolorit" of those Christian texts speaking of an already present resurrection, turned his attention to hellenistic Judaism and in particular to "Joseph and Aseneth"[45]. Yet, while God is invoked there as one who calls out of death into life (8.10) and Aseneth is promised that she will that day be made alive again (15.4), there seems to be a certain reluctance to use the language of resurrection from the dead. Nor is this surprising in view of the at times crude and naive conceptions of physical resurrection which we find in texts like II Macc. 7.11;

14.46[46]. It is in keeping with this that Philo never mentions the idea of resurrection, and it may also be significant that Luke, describing Paul's preaching of Jesus and the resurrection at Athens, says that their reaction was to suppose that he was preaching "foreign deities" (Acts 17.18); this seems to imply that this notion of resurrection was strange to them and this is confirmed by the mockery of 17.32.

However, Christianity's origins forced it to talk in terms of resurrection; it believed that its Lord had been raised from the dead. But Paul, whether reacting against an earlier usage or simply because he had not thought of the possibility, speaks only of the resurrection of believers as a future event. In the present he confines himself to speaking of life. It is in the Deutero-Pauline literature that we first find the idea of a resurrection that has already taken place, as well as the condemnation of this idea in II Tim. 2.18. But, it is often argued, not only does Paul react against this idea in Rom. 6, but it is in fact also the view held by those whom he criticizes, but also misunderstands, in I Cor. 15. He has heard that they believe that ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν (*vv.* 12f.), which he assumes to mean a denial of any after-life, whereas all that they in fact denied was that the resurrection was a thing of the future. Now this is not the place for a detailed discussion of the Corinthians' beliefs, but, apart from the comment that Paul seems clear enough as to what the Corinthians believed[47], two points are pertinent: the first is that, if Paul is prepared to speak of those who were formerly in some sense dead being now through Christ in some new sense alive, the idea of a resurrection in some corresponding sense of the word lies very near to hand. Colossians and Ephesians may in this way be said simply to be taking one facet of Paul's language a very logical step further[48]. Was Paul then so incapable of grasping what they meant by resurrection as to misrepresent them thus? The other point is that the key text cited in support of the Corinthians' holding a "realized eschatology", I Cor. 4.8, makes no mention of a realized resurrection: ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ· ἤδη ἐπλουτήσατε· χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε·... . But what is the reason for this particular selection of attributes? If, as R. A. Horsley plausibly suggests[49], there is an apt comparison here with the hellenistic, and particularly Stoic, conception of the truly wise as self-sufficient, then we should not expect to find "already raised from the dead" as a further characteristic of the Corinthian "strong".

The direction in which Horsley has looked for illumination of the stance of the "strong" of the Corinthian church has received a measure of confirmation from the sociological analysis of Prof. G. Theissen[50] who argued that the analogies between the beliefs of the Corinthians and those of later gnostics could be explained by the fact that both were "eine typische Umformung christlichen Glaubens bei dessen Aufstieg in höhere Schichten"; both shared a similar "intellektuelles Niveau, Erkenntnissoteriologie, elitäres Bewußtsein innerhalb der Gemeinde verbunden mit Kontaktfreudigkeit zur heidnischen Welt"[51].

However, certain features of the Corinthian "strong" and their beliefs, while not unparalleled, were perhaps not typical of the hellenistic philosopher. For one thing they seem to have shared the strong eschatological orientation of Paul's thought and that of early Christianity in general. That is indicated by the way in which Paul argues with them in I Cor. 15, in particular in his argument from the order of the eschatological events in *vv.* 23-28. If Paul is speaking on the same wavelength as his readers then they still expected the παρουσία of Christ (*v.* 23) and a final consummation[52]. This impression would be confirmed if Paul is indeed quoting a slogan of theirs in 6.13 or if these words at least reflect their views, since they seem to indicate that all foods are morally and religiously indifferent since God is going to destroy both the food and the belly[53].

Another feature which is certainly not typical of all hellenistic philosophers is their stress on ecstatic spiritual phenomena. That has suggested to some that the Dionysiac tradition may have exercised a particular influence on them; so Hengel comments that the Greek Corinthian Christians seem "die Botschaft des Paulus im Sinne der ihnen wohlvertrauten ekstatischen dionysischen Mysterien mißverstanden zu haben"[54]. However it would be well to note also his distinction just before between the actual cults and a widespread *Mysteriensprache*; moreover, not only the language of the mysteries, but also many of their ideas and attitudes were probably widespread too. So Paul can, for instance, appeal to the analogy of pagan sacred meals as in some way involving one with the deity in whose honour the meal was held (I Cor. 10.20)[55]. This would probably apply to sacred cultic meals in general, including those of the mystery-cults. In other words, there was much in the mystery-cults that was common to the beliefs of the time, in addition to that which was distinctively and peculiarly theirs; further, each individual cult would have its own differentia marking it off from other cults. What Hengel's allusion to the Dionysiac rites does not do is to show us how these specific rites affected the Corinthians' theology in a way in which no other rites would. Or does he simply mean that they interpreted Christianity in terms of ideas more widely shared by hellenistic religious life, but did so because the Dionysiac cult immediately suggested itself as similar? In that case it would provide a bridge by means of which the ideas of the mysteries could find entry into Christianity, in much the same way as others have seen in the initiatory rite of baptism the entry-point for these ideas.

Now, although ecstatic spiritual phenomena were not typical of all hellenistic philosophers, they were not unparalleled. Thus Horsley can argue that this feature is quite compatible with his analysis and he can point to the role of ecstasy in the writings of Philo and the blend there of different religious and philosophical traditions[56]. In particular Philo on occasions uses the language of ecstasy and prophetic inspiration of his own spiritual insights and even speaks of being "filled with corybantic frenzy" (κορυβαντιᾶν)[57]. He is thus an example of what he elsewhere enjoins when he urges the soul desirous of divine good things to quit the body and ἔκστηθι σεαυτῆς, ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν[58]. In this state the activity of the mind is suspended and, as it were, evicted by the arrival of the divine Spirit[59].

This makes it pertinent to ask whether or not one of the prime influences of hellenistic religious thought, though not exclusively that of the mystery-cults, upon early Christianity was in its interpretation of the spiritual phenomena which it experienced. Given that the early Christians were conscious of a spiritual power gripping and moving them, how did they interpret this experience[60]? The combination of this experience with the claim to γνῶσις and σοφία by some at least in the Corinthian church suggests that Philo's blend of enthusiasm and philosophy may be as likely a starting-point for drawing comparisons as any.

This suggestion becomes the more plausible when one finds that Philo too spoke of a figurative death and life, for this, it was suggested, is the content of the tradition which Paul uses in Rom. 6.13. For Philo there are two kinds of death, that of the whole man and that of the soul[61]. The evil man is dead to the true life, for death in this sense is a fleeing from God, a defilement of the soul; this is the true nature of Hades[62]. Correspondingly physical death is for the godly but ἀθανασία and the beginning of another life[63]. The Therapeutae, in fact, live as if this other life were already theirs[64]. It is possible that in the idea of Nadab and Abihu's dying in order to live, "receiving an incorruptible life in exchange for mortal existence", and the interpretation of the phrase ἐτελεύτησαν ἐνώπιον κυρίου as ἔζησαν, for no corpse comes before God[65], Philo comes as near as anyone to Paul's pregnant language of dying to sin and living to God, though many of the former's ideas are echoed by those of other hellenistic Jewish works like the Wisdom of Solomon as well as those hellenistic traditions upon which he leans[66].

It is perhaps a gain if this is to be the main area of investigation, for it is doubtful whether, short of some sort of discovery in the area of the study of the mystery-cults like those of Nag Hammadi or Qumran for their respective fields, we shall discover much more than we are already in a position to know about how the practitioners of the mystery-cults at this early period viewed the experiences which they underwent in the cults. Largely this is because these experiences and their interpretation were not meant for the ears and eyes of the general public and it is what was intended for public consumption, in inscriptions and works of art and the like, that is at present providing the most fruitful source of new knowledge of the mystery-cults. But much of their views and language did filter through to the world around them and the views and language of the world around was taken up and used by them, and it is this common religious and philosophical culture, rather than the differentia of the mystery-cults, which is the most fruitful source of enquiry. For, unless Christians were converts from the cults (and some may well have been), this was all that they were likely to know of them, and any borrowing by Christians from that which was peculiar to a pagan cult was far less likely than their using what was part of their whole culture.

In conclusion, therefore, any discussion of the relation between Paul and the mystery-cults should not

(1) treat these cults in isolation from the whole culture of which they were part, but allow for their influence on, and being influenced by, that culture;

(2) treat Paul's theology in isolation from that Christian heritage which he used and adapted, but reckon with various substrata of tradition used by him which may have differed from him in certain respects;

(3) ignore the possibility that to react against something is to be influenced by it no less than if one adopts it as one's own;

or (4) ignore the possibility that, even if the whole of Paul's thought in a passage like Rom. 6 is not influenced by the mysteries, parts of it, individual motifs or ideas, may well be, directly or indirectly.

Yet at the same time this discussion will have to be realistic as to how much Paul or any early Christian was likely to be in a position to know about the mystery-cults and as to how he was likely to view anything which he knew to belong to such rites.

NOTES

[1] *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries: the Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans vi. 1-11, in the Light of Its Religio-Historical "Parallels"* (Edinburgh and London, 1967), ET of *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11* (*AThANT* xxxix, Zürich, 1962).

[2] C. Colpe in *Gn.* xxxviii (1966), pp. 47-51 (here p. 48).

[3] For the view that we can *cf.*, among more recent exegetes of Rom. 6, N. Gäumann, *Taufe und Ethik: Studien zu Römer 6* (*BEvTh* xlvii, München, 1967), especially pp. 46f.; E. Käsemann, *An die Römer* (*HNT* viii*a*, Tübingen, 1974^2), p. 153.

[4] A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters: a Critical History* (London, 1912), p. 210, had already argued that the mysteries contained "no analogue to this dying and rising again effected solely by the use of water".

[5] *Cf.* also XI 21, *quodam modo renatos*. It should be noted that Paul in his homologoumena never uses the language of rebirth (Schweitzer, *op. cit.*, pp. 190f., 209).

[6] Wagner, *op. cit.*, p. 113; this dedicated state is certainly entailed by the statement that Christians should recognize that they are ζῶντες ... τῷ θεῷ, Rom. 6.11 (the dat. here is perhaps one of respect or relation as in IV Macc. 7.19; 16.25; Lk. 20.38).

[7] *Cf.* Wagner, *op. cit.*, p. 103.

[8] *Cf.* Wagner, *op. cit.*, p. 105, quoting M. Dibelius and H. Braun.

[9] So Gäumann, *op. cit.*, p. 39; he recognizes also the possibility that Paul may have been influenced *via* the hellenistic Jewish synagogue.

[10] So, *e.g.*, E. Lohse, "Taufe und Rechtfertigung bei Paulus", *KuD* xi (1965), pp. 308-324 (= *Die Einheit des Neuen Testaments: exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1973, pp. 228-244), here pp. 314, 317; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: a Study in Pauline Theology* (*BZNW* xxxii, Berlin, 1966), p. 10; Käsemann, *op. cit.*, p. 152.

[11] So, *e.g.*, Gäumann, *op. cit.*, pp. 48f. n. 115; E. Schweitzer, *Lordship and Discipleship* (*SBT* xxviii, London, 1960), p. 112; *cf.* B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung* (*BU* vii, Regensburg, 1971), pp. 14, 16ff..

[12] Wagner, *op. cit.*, p. 278, citing H. Lietzmann, *An die Römer* (*HNT*, Tübingen, 1933^4), p. 72 (contrast 1910 ed., p. 30); so also O. Kuss, *Der Römerbrief* (Regensburg, 1963^2), p. 297, and "Zur Frage einer vorpaulinischer Todestaufe", *MThZ* iv (1953), pp. 1-17, here p. 15 n. 94.

[13] *E.g.*, of the more recent commentators, C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* I (*ICC*, Edinburgh, 1975), pp. 332f., rejects the view that it refers to "law in general" (so Käsemann, *op. cit.*, p. 177) or Roman law, and prefers to take it as a reference to the OT law (so also H. Schlier, *Der Römerbrief*, *HThK* vi, Freiburg, Basel, Wien, 1977, p. 215).

[14] Tannehill, *op. cit.*, p. 12; *cf.* Gäumann, *op. cit.*, p. 55.

[15] Here he argues against R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St Paul* (Oxford, 1964), p. 34.

[16] *Op. cit.*, p. 33.

[17] *Mit Christus leben: eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (*AThANT* lxi, Zürich, 1971), pp. 191-249.

[18] He cites Aristoph., *Ran.* 340ff.; Firm. Mat. *De errore prof. rel.* 22.1.

[19] Correspondingly there is a different view of life: in the one case it is a state of being liberated from death, in the other it is gained, paradoxically, through and in death (*cf.* II Cor. 4.10f.; 6.9); but the two views could be combined: *cf.* Philo, *Fug.* 59 cited below (p. 18).

[20] *Cf.* Kuss, *op. cit.*, p. 309.

[21] *E.g.* Schweitzer, *op. cit.*, pp. 191f.; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechern und Römern* (*RVV* xxix, Berlin, 1970), p. 138, may be right in saying that the "große

Wage" of the oriental mystery-religions first began in the 2nd century, but that did not necessarily coincide with this transformation. Certainly the influence of the mysteries' language and concepts was felt considerably earlier on the religion and philosophy of the hellenistic world and we must ask whether the mysteries were immune to a corresponding influence in return.

[22] *The Greek Mysteries* (*Iconography of Religions* xvii. 3, Leiden, 1976), p. 6.

[23] *Umwelt des Neuen Testaments* (*NTD* Ergänzungsreihe i, Göttingen, 1971), pp. 171-179.

[24] *E.g.*, Tannehill, *op. cit.*, p. 10.

[25] Bianchi, *ibid.*, (*cf*, Col. 3.1-4); *cf.* his *The History of Religions* (Leiden 1975), pp. 54f.

[26] "Christologie und neutestamentliche Chronologie" in (eds.) H. Baltensweiler, B. Reicke, *Neues Testament und Geschichte: historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. O. Cullmann zum 70. Geburtstag* (Zürich, Tübingen, 1972), pp. 43-67.

[27] *E.g. Cher.* 94-96; *Spec. Leg.* I 319f., 323 (*cf.* 315); III 40.

[28] *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, 1935) and *An Introduction to Philo Judaeus* (Oxford, 1962^{2}), pp. 134-160.

[29] *Introduction*, p. 14.

[30] *Cf.* M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II (*HAW* 5. Abt., 2. Teil, München, 1961^{2}), pp. 699f.; S. Giversen, "Der Gnostizismus und die Mysterienreligionen", *HRG* III (Göttingen, 1975), pp. 255-299, here p. 282.

[31] *Cf.* (ed.) U. Bianchi, *The Origins of Gnosticism, Colloquium of Messina, 13-18 April, 1966* (*SHR* xii, Leiden, 1967), pp. xx-xxxii; R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford, 1968), pp. 6ff..

[32] Also in Col. 2.12.

[33] *Cf.* M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the Myth and the Cult* (London, 1977), pp. 105f., citing R. Duthoy, *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology* (*EPRO* x, Leiden, 1969).

[34] So Wagner, *op. cit.*, pp. 292f..

[35] *Cf.* J. R. Porter, "The Legal Aspects of the Concept of 'Corporate Personality' in the Old Testament", *VT* xv (1965), pp. 361-380; J. W. Rogerson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality: a Re-examination", *JThS* NS xxi (1970), pp. 1-16.

[36] *Cf.* A. J. M. Wedderburn, "The Body of Christ and Related Concepts in I Corinthians", *SJTh* xxiv (1971), pp. 74-96, here pp. 88-90.

[37] *Pace* C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977), p. 61; Professor Moule was kind enough to emend this reference in the 2nd ed..

[38] Colpe (*loc. cit.*, p. 51) resorts to the desperate suggestion that Paul's language and ideas derive from "einem bisher unbekannten Kult ..., für den ... Paulus das einzige und noch dazu gebrochene Zeugnis böte".

[39] *Cf.* Kuss, *op. cit.*, p. 328, following E. Lohmeyer in this respect.

[40] Bianchi, *Mysteries*, pp. 5f., speaks of the initiate's taking part, "in a symbolic but effective way, in the adventures of the two goddesses" of the Eleusinian mysteries; he participates in them through vision and sympathy, and familiarity with them is sufficient to protect him in the afterlife. That is, he seems to remain an involved spectator of a re-enactment of these events, whereas Paul seems prepared to speak as if the Christian actually suffered the same fate as Christ when he suffered it (*e.g.* II Cor. 5.14).

[41] *Cf.* Siber, *op. cit.*, pp. 200f., and the other reff. cited in n. 29 there.

[42] *Cf.* J. C. Kirby, *Ephesians: Baptism and Pentecost: an Inquiry into the Structure and Purpose of the Epistle to the Ephesians* (Montreal, 1968), p. 160.

[43] The Loeb translation's "from sleep awaking" is therefore perhaps misleading and is based on the reading ἐγείρου; the MSS and most edd. seem to have the active ἔγειρε, though the Budé translation takes this too intransitively, as do M. Dibelius, H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser. An Philemon* (*HNT* xii, Tübingen, 1953^{2}), p. 91.

[44] *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston, 1963^{2}), p. 83: "Awake, soul of splendor, from the slumber of drunkenness into which thou hast fallen ...". (Eph. 5.14 is cited on p. 85). *Cf. Gnosis und spätantiker Geist* I (Göttingen, 1964^{3}), pp. 128f., 133.

[45] "Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem", *WuD* ix (1967), pp. 16-33, here pp. 23ff..

[46] *Cf.* Nilsson, *op. cit.*, p. 692; M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies of Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* I (London, 1974), p. 202, who cites the apocalyptic doctrine of the resurrection as one reason why the hellenistic mystery-cults and their language hardly gained a foothold in Palestine, as opposed to their influence on Alexandrian Judaism. But *n.b.* II, p. 131 n. 575: "the notion of resurrection was not completely alien even to the Greeks".

[47] *Cf.* P. Hoffmann, *Die Toten in Christus: eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (*Ntl. Abh.* NF ii, Münster, 1966), p. 242.

[48] *Cf.* H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf, 1957), p. 111; E. Dinkler, *RGG*^{3} VI, col. 633 (*cf.* 972).

[49] " 'How Can Some of You Say There Is No Resurrection of the Dead?' Spiritual Elitism in Corinth", *NT* xx (1979), pp. 203-231, here especially pp. 210, 228.

[50] "Die Starken und Schwachen in Korinth: soziologische Analyse eines theologischen Streites", *EvTh* xxxv (1975), pp. 155-172, here pp. 166f..

[51] The last evidenced in the case of gnosticism by the Naassenes' use of hellenistic traditions (*loc. cit.*, p. 168).

[52] *Cf.* especially *v.* 52.

[53] This text would suggest that hellenistic thought may have been responsible for their depreciation of the body and thus their denial that it would be raised, but it and the nature of Paul's argument in ch. 15 suggest that they had not simply adopted the hellenistic doctrine of the immortality of the soul. For a start it is not clear that they believed in the immortality of all men rather than in that of those who had received the divine πνεῦμα.

[54] *Der Sohn Gottes: die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingen, 1975), pp. 46f. (ET p. 28—the insertion of "probably" into the English introduces an element of uncertainty not in the German, arising from reading "wohlvertrauten" as two words).

[55] Quite what this involvement was depends on the meaning of the phrase κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων; generally κοινωνία/κοινωνός, when followed by a genitive of a person, is taken to refer to fellowship or partnership with that person and, when followed by a genitive of an impersonal object, to sharing in that thing (*cf.* Bauer-Arndt-Gingrich *s.v.* κοινωνός 1aβ and b).

[56] *Loc. cit.*, p. 228.

[57] *Migr.* 35; on Philo's being ecstatic *cf. Cher.* 27. He attributes this experience also to the Therapeutae (*Vit. Cont.* 12).

[58] *Her.* 69; according to §249 this refers to the fourth, and best, type of ecstasy.

[59] §§264-266; there is a tension between this idea and that of the mind (διάνοια) leaving the body and being drawn upwards to God (§70; *cf. All.* I 82; *Plant.* 39; *Ebr.* 99; *Som.* I 2, etc.).

[60] It may be more plausible to see the dependence of the Corinthians upon certain leaders (I Cor. 1.12) as a consequence, not so much of the fact that these leaders baptized them and adopted therein a soteriological role such as U. Wilckens suggests that mystagogues may have done (*Weisheit und Torheit: eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*, *BHTh* xxvi, Tübingen, 1959, p. 59; *cf.* also Lohse, *KuD* xi, p. 314), but rather of the fact that in this rite these leaders have been responsible for the Corinthians' acquiring the Spirit.

[61] *All.* I 105; II 77; *Conf.* 36; *cf. Praem.* 70.

[62] *Quaest. in Gen.* I 70; *Fug.* 78; *Imm.* 89; *Congr.* 57.

[63] *Praem.* 110 (*cf. Vit. Mos.* I 183); *Quaest. in Gen.* I 16.

[64] *Vit. Cont.* 13.

[65] *Fug.* 59.

[66] Curiously, this ethical sense of life now combined with the fullness of bliss hereafter seems closer to the structure of the soteriology of the mysteries as far as we can determine it than the supposed already-realized resurrection life of hellenistic Christianity would be (*cf.*, *e.g.*, Firm. Mat. *De errore prof. rel.* 22.1, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία).

KARL PRÜMM

STAND R. REITZENSTEIN ALS DEUTER VON EINZELSTÜCKEN DES PAULINISCHEN CHRISTUSMYSTERIUMS IN RÜCKLÄUFIGER BEWEGUNG ZUR TRADITION?*

Im Jahre 1910 erschien die Erstauflage des Büchleins (so vom Verfasser selbst benannt) „Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen", von R. Reitzenstein, damals Professor der klassischen Philologie in Straßburg. Das Büchlein bestand aus einem verhältnismäßig kurzen Text mit Anmerkungen von anfangs dreifach, später wenigstens fünffach höherem Umfang als der Text. Es erlebte noch die dritte Auflage im Jahr 1927, drei Jahre vor dem Tode des damals in Göttingen tätigen Professors, der sich, ohne sich von seinem anfangs dem Hellenismus griechischer Prägung zugekehrten Hauptinteresse abzuwenden, zugleich doch auch immer mehr den führenden einheimischen Religionszweigen der vorderasiatisch-ägyptischen Kulturgebiete zugewendet hatte. Seine Wirksamkeit wurde in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts auch von der damals noch führenden protestantischen liberalen Richtung, deren Hauptvertreter A. v. Harnack war, vielfach als destruktiv bewertet (nur z. T. natürlich aus ähnlichen Gründen wie das von Seiten der konservativen Protestanten aus geschah).

Der Vorwurf war nicht ganz unberechtigt. Aber Reitzenstein hätte ihn mit gleichem Grund auf seine Gegner zurückwenden können. Ihr liberales Ethos traf mit seinen Formulierungen den Sprechwillen der neutestamentlichen Offenbarung sicher nicht besser als die Fassungen der gleichen Texte in der religionsgeschichtlichen Verdeutlichung durch Reitzenstein. In Wahrheit arbeitete Reitzenstein auch seinerseits unter sichtbarer Anstrengung mit Hilfe der historisch-kritischen Methode, die die Theologie seiner Zeit eigentlich der klassischen Philologie abgelernt hatte, jedenfalls im Geist dieser Methode, in enger Fühlung mit den neutestamentlichen Quellen, namentlich mit den Briefen des Paulus, die er seit Beginn seiner Professorenstellung ununterbrochen mitstudierte. Er drang dabei, wenn auch langsam, zu folgender Überzeugung durch (und sie war es vielleicht in erster Linie, die den Schock der Liberalen verständlich macht): Zwischen der apostolischen und der Mysterienliteratur des neutestamentlichen Zeitalters (von deren Umfang sich Reitzenstein ein übertrieben hohes Urteil gebildet hatte) solle u.a. die Gemeinsamkeit bestehen, dass beide sich das Heilsgut, das zum Wesensbestand ihrer Botschaft gehöre, als reales Sein einer ,,gehobenen ethischen Ordnung'' vorgestellt hätten (vgl. Lortzing)[1]. Diese sehr positiv zu wertende Einsicht kann man in der Tat schon am ersten Grossbrief des Paulus, dem ersten Korintherbrief, ablesen und sie ist für die ,,Mysterienfrage'' sehr von Gewicht. Die Beobachtung von Reitzenstein war zunächst unter kontroverstheologischer Hinsicht eine sehr scharfblickende, der Gesamtrichtung seiner protestantischen Fachkollegen vorauseilende Einsicht, da sie ein merkliches Abrücken von der Rechtfertigungslehre der meisten Gründer des Protestantismus darstellte. Religionsgeschichtlich war sie ebenfalls von der üblichen Blickrichtung abweichend. Statt zu fragen, ob die Mysterien bei einem anzunehmenden wechselseitigen Austausch von Elementen des einigen Kultbestandes deswegen die gebende Rolle dem Christentum gegenüber gespielt hätten, weil sie ihm die berüchtigten ,,dinglichen'', d.h. sakramentalen Züge vermittelt hätten, schlug sie umgekehrt vor zu prüfen, ob die Mysterien durch ihr sakramentales Erscheinungsbild und andere Züge nicht vielleicht eher ihren eigenen Anhängern das junge Christentum hätten sympathische machen und ihnen so zur Bekehrung hätten Anlass werden können. Diese Überzeugung, die F. Cumont gegen Ende seines Lebens bei einer sehr feierlichen Gelegenheit zum Ausdruck brachte[2], ist in der Tat die tiefere Wurzel, aus der auch das Einzelurteil Reitzensteins über die Schriftgemässheit seiner katholisierenden (nennen wir sie einmal ruhig so) Meinungsäusserung stammt.

Es steht zu erwarten, dass der erste grössere Zusammenstoss Pauli mit der Mysterienproblematik (obwohl er als solcher ihm kaum bewusst geworden ist) von der Sache her den Apostel zu Äusserungen veranlasst hat, die über die Richtigkeit der Voraussetzungen von Reitzenstein, wenn auch nicht ausreichende Gewissheit, so doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit wird vermitteln können, und das dürfte sowohl forschungsgeschichtlich wie methodisch nützlich sein. Man entspricht jedenfalls auch der hermeneutischen Stellung oder schlichter gesagt der exegetischen Absicht der ersten vier Kapitel innerhalb des ersten Korintherbriefes, wenn man sie gerade in der Mysterienfrage (wie wir die Benennung der Problematik wohl abkürzen dürfen) als für die Denkweise Pauli in diesen Fragen wegweisend ansieht.

A

Ein kurzer Umblick: Paulus lässt im Eingangsteil von 1 Kor. zwei Formen der Heilsbotschaft einander gegenübertreten, das *verbum crucis* und die *sophia logou*, wobei *logos* nicht Gedanke sondern rednerische Form meint, die allerdings auch gedankliche Unterlagen von besonderer Reizkraft auf Intellekt und Gemüt mitvoraussetzen kann. Paulus entfaltet das Positive des Kreuzeslogos mit dem er sich bei seiner Mission in Korinth begnügt hat, im Kontrast zu dem, was seine Gegner an ihm, inhaltlich und formal, zu tadeln haben.

Diese Gegner sind im Judentum und im Heidentum zu suchen. Dabei spielt ein positives oder negatives Verhältnis zu irgendwelchen besonderen Mysterienkulten keinerlei sichtbare Rolle. Eher läuft (etwas unterschwellig) eine gedankliche Linie zur Philosophie, die ja auch sonst für Paulus eigentlich allein unter den Zeitströmungen eine positive Beziehung zum Christentum aufweist — dieses als eine bestimmte Lehre gefasst. Die Philosophie konnte jedoch für Paulus, wie dieser in 1 Kor 1, 21 — selbst hier zu Beginn seiner Auseinandersetzung — sehr gedrängt ausführt, bei Beginn seiner korinthischen Tätigkeit keinen Anknüpfungspunkt für seine Botschaft bieten, weil sie sich selbst für diesen Dienst ungeeignet gemacht hatte. Sie hatte nämlich, obwohl im Besitz einer wahren „Gottesweisheit", es versäumt, apostolisch brauchbare Hilfen an religiöser Erkenntnis auszubilden, die es gestatten hätten, den wahren Gott gedanklich und sprachlich richtig zu fassen, so dass sie in Wirklichkeit an der verwirrten religiösen Gesamtlage, die die Evangeliumsbotschaft bei ihrer ersten Ausrufung auf heidnischem Boden durchweg antraf, angesichts des bei ihr vorfindlichen Mangels eines wirklich geklärten Eingottglaubens in erster Linie mit schuld war.

Die geschichtliche Offenbarung Gottes und das Offenbarungszeugnis belegen folgendes als Antwort Gottes darauf: Gott hat in einem seiner selbstherrlichen (d.h. seiner göttlichen Unabhängigkeit zukommenden) autoritativen Dekrete die Philosophie von seinen Normalwerkzeugen der Heilsvermittlung ausgeschlossen und den Glaubensweg mit der Berufungsgnade als Zubehör als einzig zulässig festgelegt (1 Kor 1, 21 ss).

Mit Recht findet Reitzenstein in diesem Akt der Berufung, der besonders im Isis-Buch des Apuleius eine Art Gegenstück aufweist, eine bemerkenswerte Entsprechung zwischen ägyptischem Mysteriendenken und paulinischer Glaubenstheologie. Man muss jedoch die beiderseitigen Ganzheitszusammenhänge genau beachten. Der paulinischen Ausführung kommt es auf die Heilsnotwendigkeit seines apostolischen

Elementarlehrgangs an. An der Stellung zu ihm, d.h. der Glaubensannahme (die Gott nach dem Versagen der Philosophie zur Führung der Menschheit zu Gott als einzigen Heilsweg aufgestellt hat und durch die apostolische Predigt jedem intimiert) entscheidet sich jetzt das religiöse Schicksal der Menschen, der Juden und Heiden, zumal da Paulus den Ruf zum Glauben immer als einen wirksamen versteht. Als Gegensatz zu ihren religiösen Idealen erweist sich die christliche Botschaft, die den ersteren als Ärgernis, den anderen als Torheit gilt, in Wahrheit beiden Teilen einerseits als Weisheit, andererseits als Macht. Mit dieser eigenartigen Hervorhebung des Machtaspekts, wobei man alle irdischen Vergleichsmöglichkeiten als konkurrenzlos bezeichnet sieht, meldet sich schon die Definition des Evangeliums von Röm 1 als Vermittlung eines bei aller hyperphysischen Höhenlage in einem andern Wortsinn, nämlich dem des Gegensatzes zum Beschränktsein auf die moralische Ebene, physisch gearteten Gutes an. Damit ist zugleich die Objektivität dieser Gegebenheit ausgesagt, d.h. ihr Realismus, sowohl der seinshaften wie der dynamischen Seite nach — Eigenschaften, die mehr besagen als eine *justificatio per solam fidem*. Paulus schreitet im ersten Korintherbrief, obwohl sichtlich stark bewegt, doch vorsichtiger an die erste grosse Aufgabe heran, die er sich für diesen Brief gesetzt hat, als an die Erledigung der Aufgabe des Galaterbriefes. Er lässt sich Zeit zu einem reich mit Theologie befrachteten Briefgruss und auch noch zu einem Exordium, das über die Lage in Korinth Günstiges zu sagen weiss. Diese Vorausführungen münden in eine den Korinthern nahegelegte Definition ihres Glaubens, für die man, was den Hauptbegriff, den der Gemeinschaft, betrifft, einen Blick auf Plato eher als auf die Mysterien als Anregung vermuten dürfte. Man darf bei einer exegetischen Zielsetzung, wie sie uns aufgegeben ist, an diesen einleitenden Beobachtungen nicht ganz vorübergehen. Je schlichter und alltäglicher sie zu sein scheinen, desto ehrlicher und ohne Schminke legen sie das religiöse Denken des Apostels bloss, was wiederum Reitzenstein gut beobachtet hat.

Paulus nennt sich in 1, 1 ,,Apostel Jesu Christi'', aber bestellt vom Vater. Er und der Bruder Sosthenes entbieten der Kirche von Korinth, die aus ,,Heiligen'' besteht und die diesen ihren Stand letztlich ebenfalls göttlicher Berufung verdanken, ihren Gruß. Paulus dehnt diesen Gruß auf alle aus, die in der geographischen Nähe von Korinth von ihm erreichbar sind. Das ist für die paulinische Sprechabsicht hier von Bedeutung, sofern diese Blickausweitung geeignet ist (oder es sein sollte), allen Konventikelgeist aus dem Denken der Briefadressaten zu verweisen.

Es schliesst sich zunächst ein begrifflich ziemlich ausgedehnter Dank an Gott an, begründet mit einer eingehenden Schilderung des blühenden christlichen Lebens in der Gemeinde. Diese wird schließlich, mit einem Blick auf das Innere der in ihr zusammengefaßten Kräfte, als ,,zur Gemeinschaft mit dem Gottessohn Jesus Christus unserem Herrn'' berufen bezeichnet.

Man könnte diesen Satz, den wir eine Selbstdefinition des Christentums nannten, als eine sozial betonte christliche Existenzbeschreibung bezeichnen, die die Vielheit jener Einzelvorgänge des christlichen Lebens zusammenrafft, denen Christus als Haupt der Kirche, seines Leibes, vorsteht (vgl. Kap. 13 desselben Briefes).

Ein scharfes *parakalô* meldet aber in 1, 10 eine weniger trotsvolle Stimmung des Apostels an. Er hat an der korinthischen Lage Bedeutendes auszusetzen. Für eine kurze Vergegenwärtigung des Befundes dient uns die Zusammenfassung der Krisenlage, die Paulus selbst gibt. (Paulus nimmt die Lage in der jungen Kirche sehr ernst und stellt sie unter Rückgriff auf die Parteilosungen gewissenhaft dar).

Als eigentliches Übel lassen seine Andeutungen ein Gemisch von folgenden Haltungen und Umständen erkennen: Anhänglichkeit an bestimmte Wortverkünder (außer Paulus auch seine Nachfolger in der Arbeit, vor allem Apollos), Unklarheit über die Unabhängigkeit der Initiationsgnade von der Person des bei ihrer Verleihung amtierenden Taufspenders und vor allem über die völlige Zweitrangigkeit des Wortprunkes beim Konvertitenunterricht. Die Aufteilung des korinthischen Kirchenvolkes hatte auch Petrus und selbst Christus in die Parteienbildung hineingezogen, so daß schließlich der Anschein bestand, als empfinde sich die Gemeinde als eine nur lose, durch ähnliche Schuldoktrin oder gar nur Ideologien geeinte Richtungsgruppe. Solcherart Unterschiede dürften aber, das ist die deutlich herauszuhörende Meinung des Apostels, niemals die Gemeinschaft der Gesinnung, die ontisch so tiefe Wurzeln hat, stören. Dafür liegen sie, da sie sich wesentlich um Formales drehen, allzu fern von der eigentlichen Höhe der christlichen ,,Weihe'' (hier ist das von Reitzenstein für die christliche Initiation viel herangezogene Wort gut am Platz).

Im übrigen ist das Ziel dieser ,,Weihe'' nichts anderes als eben der übernatürliche Seinsstand, in den der Christ durch die Taufe versetzt worden ist. Das Sakrament unterstreicht den Willen der Heilsvorsehung, den Heilsweg der menschlichen Natur gemäss, an der er sich ereignen soll, anzulegen. Die Blicklenkung darauf ist Paulus, wie sich in den Kapiteln 3 und 4 noch stärker klären wird, im Zusammenhang der Erziehung der Korinther zur Seinsdemut sehr wichtig, aber nicht ohne daß auch noch andere Gesichtspunkte am Vorgang der Überführung in den Heilsstand für ihn im vorliegenden Gedankengang wertvoll blieben.

Daß ihn die Problematik in ihrer ganzen Breite, wie er sie im Römerbrief entfalten wird, schon beschäftigt, kann man an manchen Indizien abnehmen. Wenn Paulus bei seiner Apologie der Kircheneinheit mit klaren Tatsachen und zugehörigen dogmatischen Feststellungen einsetzt, so ist ihm dabei doch schon bewuß, was er von Kap. 3 an schonungslos ans Licht ziehen wird: daß eine bestimmte Form von Dünkelhaftigkeit der letzte Grund des Gesamtzustandes ist. Aber er hütet sich wohl, das jetzt schon in aller Öffentlichkeit zu sagen, und arbeitet erst sachliche Prinzipien heraus, aus denen sich diese betrübliche Psychoanalyse ergibt. Wenn er dabei in auffallend kurzen Sätzen spricht (vgl. die Fragenreihen von 1, 12 und dann wieder von 1, 20 an), so ist das keine Einwirkung eines Mysterienstils, sondern der Ausdruck seines beängstigten Gemüts.

Indem Paulus gleich im ersten Vers seiner Ausführung über die Elementarkatechese die zwei Großgruppen seiner Hörer, die Verlorenen und die Geretteten, einander gegenüberstellt, wobei die grundsätzlich auseinanderklaffende Weise der Reaktion auf diesen einfachen, schlichten Lehrgang das differenzierende Merkmal bildet, so ist damit ohne viele Worte die Heilsnotwendigkeit seiner Elementarkatechese festgestellt. Mögen sich Juden und Heiden noch so eigensinnig auf je besondere religiöse Ideale festlegen, (die einen auf „Zeichen", d.h. auffallende Kundgebungen des Himmels, die anderen auf Weisheit) die christliche Botschaft erweist sich als unterschiedslos allen beides vermittelnd, nämlich den Glauben als einzigen Heilsweg, aber ihn versorgt mit göttlicher Weisheit *und Macht*, deren winzigster Bruchteil den Wettbewerb aller irdischen Weisheit und Macht aus dem Wind schlägt. Die eigenartige Hervorhebung der Macht in der Endfassung dieser Grundsätzlichkeit läßt, wie man längst beobachtet hat, die Definition des Evangeliums, die Paulus in Röm 1, 16 aufstellen und dann bald im Brief selbst auch durchführen wird, vorausahnen.

Der Gedankengang wird wesentlich vorangetragen durch die beiden Gegensatzpaare Weisheit-Torheit und Macht-Schwäche. Die Randapparate der Ausgaben machen auf die innerbiblische Vorbereitung der Termini und der von ihnen getragenen Gedanken aufmerksam. Die jeweiligen Stellen im Ganzen unsers Briefes wachsen zu Linien von Leitgedanken zusammen. Sie sind ein Hauptkanal der Theologie, die der Brief aufgreift und weiterleitet. Sie zeigen, wo dessen wahres Ursprungsmilieu liegt.

Weisheit und Torheit sind im AT Entsprechungen zur griechischer Ethik der beiden Wege und waren als solche mächtige Helfer für die auf ihr Gewissen angewiesenen heidnischen Menschen, die ihr Leben ernst nahmen. Die Leitlinien Torheit und Weisheit verlaufen ähnlich auseinandergehend, wie sie bei der grossen messianischen Schlussentscheidung sich herausbilden, in der Paulus steht, als ein von Gott eigens gesendeter Hauptanreger dieser sich nun, im messianischen Kairos, entzündenden messianischen Scheidung. Nachdem Paulus den Aufeinanderprall von Offenbarung und Weltgeist den Korinthern aus ihrer eigenen kurzen Missionsgeschichte belegt hat (1, 26-31); fasst er den positiven Erfahrungsertrag wiederum, unter Vorankündigung weiterer Entfaltung des nur in wuchtigen theologischen Stichworten Skizzierten, zusammen. Sie sind sämtlich an die Person des Erlösers gebunden. Damit ist die christliche Grundbotschaft vereinfacht.

B

Die gottverfügte Konzentration des Heils auf Christus als alleinigen Mittler erlaubte es Paulus und verpflichtete ihn zugleich, seinen missionarischen Elementarstil sofort an diese göttliche Festsetzung anzugleichen. Wenn er nun gleich mit 2,1 zur Darstellung des Stiles einer zweiten, höher gelegenen Darlegungsweise seiner Heilsbotschaft übergeht, so führt ihn das zu mehreren Berührungen mit der Mysteriensprache. Gleich in Vers 2,7 nennt er die Adressaten dieses der Grundbotschaft überlegenen Vortrags „teleioi", ein aus den Mysterien bekannter Ausdruck, und im folgenden Vers tritt mysterion selbst als qualitative Kennzeichnung des Inhalts dieses zweiten Ganges seines Missionasvortrags in den Text ein. Dies indes, ohne dass der Sinn des Wortes eindeutig nach der Richtung hin festgelegt erkennbar wäre, auf den die religionsgeschichtliche Schule, und als ihr Hauptvertreter in dieser Thematik auch R. Reitzenstein, Wert legen, nämlich als Benennung für die die einem Geheimkult ergebene Gemeinschaft von kultisch Eingeweihten, von Esoterikern. Der Stand des christlichen teleios, des Empfängers der Mysterienweisheit, setzt Eingeübtsein in das Glaubensgut des Christen der ersten Stufe, des Hörers der Elementarvorträge der Missionuskurse des Apostels, voraus, vor allem aber Vertrautheit mit den sittlichen Folgerungen. Was die Unterschiede in der intellektuellen Eignung für das Verständnis einer so hochgelegenen Botschaft wie der christlichen betrifft, so sind sie von vorn herein zu erwarten, werden aber durch die Geistgaben ausgeglichen.

Diese Botschaft geht auf einen Akt göttlicher Willensfestsetzung zurück (ein göttliches *prohorizein* 2,7). Dieser Akt hat seinen Ursprung in Gottes Ewigkeit und ist vor jeder außergöttlichen Instanz wesenhaft so lange verborgen gewesen, bis ihn das Ereignis der Durchführung des Planes promulgierte, wozu als Mittler oder Durchführer *der Geist Gottes selbst* angespannt worden ist. Diesen Sachverhalt sucht Paulus durch die Analogie aus dem menschlichen Bereich zu erläutern. Dabei fällt der Hauptbestand des von ihm herangezogenen Wortvorrates auf die Absicht des Apostels, eben diese ursprungshafte Verborgenheit des Heilsplans als *restlos absolut* zu kennzeichnen. Dem dient das Sammelzitat von 2,9. Es ist nicht ganz auf alttestamentliche Schriften rückführbar, verrät jedoch in allem die apokalyptische Sprache, die zu seiner Erklärung den Rekurs auf Mysterienterminologie überflüssig macht. Wenn Paulus eigens die Nichtbeteiligung eines ,,Geistes des Kosmos'' bei dem Vorgang der Offenbarung der vollen Heilswirklichkeit ausschliesst, so weist er damit (zunächst allerdings die Juden mit ihrem Partikularismus) auf die Stelle hin, von der aus Missverständnisse des ganzen Planes drohen: Er legt den Wert auf die Hervorhebung der in jeder Hinsicht uneingeschränkten Universalität der Geistbeteiligung beim Vorgang des Vollzugs der Heilsverkündigung.

Der Geist ist nicht nur für die Mitteilung der Botschaft an sich, objektiv gesehen, zuständig, sondern übernimmt persönlich auch die Bereitstellung aller sprachlichen Hilfen. Das bedeutet, negativ gesehen, daß ein nicht mit der Geisthilfe versehener vorerlöster Mensch auf dem Gebiet der Heilsverkündigung einfach hilflos ist. Es fehlen ihm außer dem Aufnahmeorgan für die Botschaft weithin auch die sprachlichen Mittel zu ihrer Formung. Der Pneumatiker, dem der Geist sich als Helfer für das Verständnis der Heilsbotschaft anbietet, ist dem des Geistes entbehrenden, psychischen, d.h. natürlichen Menschen ein Rätsel, mag er nun schon wenigstens die elementare Heilsbotschaft besitzen oder einstweilen selbst mit ihr noch nicht vertraut sein.

Zwischen den Zeilen kann man lesen, daß es Paulus nicht immer leicht gefallen ist, den treffenden Ausdruck für seine Lehrsätze, sei es dogmatischen, sei es ethischen Inhalts, zu finden. Besonders was er über die Versuche des Geistes bemerkt, ihm bei der ersteren Aufgabe beizustehen, ist mit einem Begleitton der Dankbarkeit gesagt.

Jedenfalls haben die bei der antipaulinischen Bewegung in Korinth beteiligten Gemeindemitglieder diesen vom Geist geschenkten Vorsprung des Apostels übersehen, sonst hätten sie sich auch deswegen ihre vermessenen Urteile über seine Vortragsweise nicht erlaubt.

Bekannt ist das hohe Lob, das Wilamowitz der literarischen Höhe der Paulusbriefe gespendet hat: Hier endlich einmal einer, der (im Gegenüber zu dem saft- und kraftlosen Gerede vieler Zeitgenossen) etwas zu sagen hat[3]. Die Leistung, die hinter so vielen scheinbar mühelos hingeworfenen Sätzen des Apostels steckt, kann heute in vielen Fällen durch die begriffstheologischen Arbeiten des Kittel'schen ThW und der von ihm angeregten ähnlichen Werke als erschlossen gelten. Dies trotz der Einwände von Barr und anderen.

Das Theoretische einmal bei Seite — Reitzenstein, der an der etwa seit dem Beginn unsers Jhdts. einsetzenden Bereitstellung philologischen hellenistischen Vergleichgutes so viele Verdienste hat, konnte nicht immer alle Nuancierungen beobachten, die die einzelnen Termini kraft ihrer Einordnung in eine neue (hier die biblische) Welt spontan annahmen, ein Vorgang, für den sich grundsätzlich schon die sokratische Schule interessierte[4]. Diese Schule, und nicht sie allein, wußte auch schon, daß sprachliche und begriffs-, d.h. sachbetreffende Fragen kaum auseinanderzuhalten sind. Weil das ganze biblische Denken von der Transzendenz Gottes beherrscht ist, ist dem Sexuellen, dem Reitzenstein für die Frühzeiten der biblischen Welt eine hohe Macht auch im Religiösen zuweisen möchte, ein starker Riegel vorgeschoben.

So findet man mancherlei Möglichkeiten zu Berichtigungen Reitzensteins in wichtigen Einzelpunkten. Zum Teil haben sachkundige Kritiker diese Möglichkeit auch schon gleich bei ihren Besprechungen benützt[5]. Es ist uns naturgemäß verwehrt, uns hier bei dieser Aufgabe länger aufzuhalten. Ein Gesamteindruck der Leistung Reitzensteins auf dem hier fälligen Gebiet muß genügen. Er wird zwiespältig bleiben. Bei seiner einmalig hohen Kenntnis der hellenistischen Kleinliteratur war Reitzenstein, wie Lagrange bemerkt hat, vielleicht der Einzige, der die vielen Hinweise an Parallelen zu entlegenen Seitenvorkommen des frühchristlichen Begriffsschatzes zu seiner Zeit beibringen konnte. Die entlegenen Worte sind aber vielfach nur das Vehikel für eine ebensolche Sache. Der Kenner sprachlicher Raritäten wird Spezialist für altertümliche Kultbräuche, die sich im Mysterienbrauchtum da und dort erhalten haben und vielleicht durch gegenseitige Beeinflussung ihre in der hellenistischen Literatur erst auftretende Gestalt erhalten haben. Gar nichts Seltenes ist dabei die Verbindung von Hohem und Niedrigem, Animalischem und Pneumatischem.

Im Christentum ist der Wunderglaube durch den Überstieg Gottes über die Welt, den man heute Transzendenz zu nennen pflegt, verständlich. Wenn dafür als Ersatz im späten Heidentum der gleiche Glaube in philosophischen, vor allem neuplatonischen Richtungen typisch wird, und der Realismus dieser Überzeugung so stark sein kann, daß z.B. ein Myste sich beschwert, eine ihm von seinem Gott versprochene Gnade (eine bestimmte Berufung zu einer höheren Weihestufe) nicht erhalten zu haben, so ist das religionsgeschichtlich Bemerkenswerte daran eher das Auftreten einer solchen Überzeugung noch zu so später Zeit, als die Bereicherung unseres Wissens über die Kultgrade im Mysterienaufbau.

Wo nämlich eine solche Sprache im Dialog mit Göttern geführt wird, da lebt noch handfester Mythos. Das verbietet es zunächst, daß man am Realismus der paganen Begriffssprache etwas abziehe, und wenn dabei dann ähnliche christliche Hoffnungen den Vergleichshintergrund bilden, so hat diese Denkgemeinschaft die wissenschaftlich wertvolle Folge, daß man daraufhin auch den christlichen Realismus der Heilsgüter nicht verkürzen darf.

Die Mysterien-,,Weihe'', wie sie in dieser Spätzeit am paganen Mysten vorgenommen wird, kann auch eine Himmelswanderung umfassen. So in der bekannten, aus A. Dieterichs Ausgabe von Reitzenstein herangezogenen Mithrasliturgie. Das Motiv ist im christlichen Kult nicht vertreten. Das Erleben wird dem Weihling vorgetäuscht, der sich geschlossenen Auges und in Fesseln auf dem Boden liegend beteiligen muß. Die ursprünglich lange dauernde Zeremonie wurde damit abgekürzt und zugleich auf einen inneren seelischen Vorgang verlegt. Es ist die Frage, ob man das als eine unstatthafte Verkürzung des Wesentlichen an einem Mysterienkult bezeichnen muß oder darf. Natürlich trat dabei das Gemeinschaftsmoment des Ritus zurück. Aber das war ein Weg, den die antike heidnische Religion der Spätzeit weithin, wenn nicht allgemein ging. Oder richtiger gesagt: neben die öffentlichen, periodisch von Staats wegen stattfindenden Darstellungen desselben Vegetationsmythus, der um Tod und Auferstehung kreist, traten die individuellen Bemühungen der Einzelnen, durch den (von der Mystik der Gottgemeinschaft her verstandenen) Anschluß an die Götter dieses Mythos das zu finden, was man in einer sich immer mehr internationalisierenden Sprache *soteria* nannte — ein Wort, das nach ,,Seelenheil'' schillerte. Die Vegetationsgötter stiegen zu den Hauptbehütern des personalen Eschatons auf. Dabei bewahrten die einen ihre hochaltertümliche Naturverbundenheit (wie Magna Mater mit Attis als Parhedros, Kultgenoß) oder sie erfuhren eine sehr starke Vermenschlichung (wie das ägyptische Paar Isis und Osiris, später um das künstliche Gebilde Serapis bereichert). Natürlich war es kein religiöser Vorteil, daß die hellenistischen Kulte auf eine ursprungsmäßig so verschiedene Vorgeschichte zurückblickten. Ein wirklich transzendenter Gott konnte dabei nicht zu Gesicht kommen.

Immerhin sucht der Mysterienmythos das Grenzschicksal symbolisch zu agieren. Und zwar geschieht das sichtlich mit der Hoffnung, dieses Kultgeschehen am (Halb-)Gott werde eine analoge Wirkung, die einer schließlichen Wiederbelebung, am Weihling bewirken. Diese Hoffnung beruht auf einem inneren Vertrauen der Beteiligten, für dessen Grundlegung im Mythos durch eine entsprechende Hinordnung des Loses des ,,göttlichen'' Wesens auf den menschlichen Nachahmer des ,,göttlichen'' Schicksals nicht Sorge getragen ist. Man hat kein Recht, bei der kritischen Betrachtung diesen Konstruktionsfehler zu übersehen oder ihn durch eine eigene Eintragung zu verbessern zu suchen. Was objektiv im Kultbild gegeben ist, ist lediglich die Analogie von halbgöttlichem Endschicksal und dem Endgeschick des Menschen. Auch das liegt aber nur bei großzügiger Sicht vor.

Vergegenwärtigen wir uns die Lage auf der christlichen Seite: Der älteste literarische Zeuge ist hier der Apostel Paulus. In fast allen seinen Großbriefen hat er Einsichten niedergelegt, die ihm in seinen sich immer mehr vertiefenden Meditationen über das Christusmysterium zugeflossen sind. Der kompetente Nachzeichner des Gesamtbildes, F. Prat, eröffnet die Darstellung mit dem Abschnitt ,,L'Initiative du Père''. Den Anfang bildet also eine Motion aus dem Schoß der Gottheit selbst. Sie bleibt dort verwahrt als ein selbst den Engeln uneröffnetes Geheimnis und tritt erst ans Licht durch den wirklichen Einstieg des Präexistenten in die menschliche Familie, um ohne Verlust seiner Gottheit, die allerdings gleichsam in den Schatten trat, mit den Gliedern der neuen Familie, in die er sich jetzt voll und ganz einordnet, solidarisch zu werden, ihre Schuldverpflichtungen gegenüber Gott zu übernehmen und so die allmähliche Wiederherstellung der Urstandshöhe der menschlichen Existenz einzuleiten. Für das Verständnis dieser Tat ist die unüberholbare Ausgangsbasis die Naturengemeinschaft des Erlösers einmal mit dem Vater, dem die Sühne zu leisten ist, anderseits mit der menschlichen Gemeinschaft, die erlöst werden soll. Mit größter Sorgfalt wird dafür Sorge getragen, daß diese Grundtatsachen nicht verdunkelt werden durch Veränderungen, die von gnostischer Seite erfolgen könnten. Wenn man sich jedoch Mühe gab, diese Säulen des christlichen Bekenntnisses in ihrer vollen Kraft im Bewußtsein der Gläubigen zu erhalten, mit anderen Worten, wenn man ihnen einschärfte, diese Offenbarungsposten als unaufgebbare Besitztümer anzusehen, die auf ihrer geheimnisvollen Höhe zu belassen seien, wie man sie im Apostolicum nebeneinander, aber doch engstens verbunden stehen sah, dann konnte man dem Fragen nach dem Daß und Wie ähnlicher Gedanken im Heidentum näher treten.

Die entzückende Farbe eines unmythischen Anthropomorphismus der Urstandserzählungen der Genesis lud geradezu ein dazu. Man konnte, nachdem durch eine ganze Reihe von Antrieben, zu denen auch der mythische Trieb als solcher gehörte, mit dem Pantheon heidnischer Götter auch das Genos der Vegetationsgottheiten mit ihren charakteristischen Mythen einmal entstanden war, in langsam nachfolgender Reflexion den dabei beteiligten Trieben nachforschen. Analogie gibt es „in allen Größen". In manchen Stücken, so darf man sagen, beruhen (nicht ohne förderlichen Einfluß von der wenigstens seit der Perserzeit anhebenden engeren Berührung mit Israel) die in den vorderasiatisch-ägyptischen Vegetationskulten niedergelegten Heilshoffnungen in ihrer Vielgestaltigkeit einerseits, die christliche Heilslehre andererseits, auf einer analogen Gesetzlichkeit. Wenn man die wissenschaftliche Pflicht ernst nimmt, die tiefen Unterschiede nicht zu übersehen, so darf man auch folgendes nicht vergessen. Ein Heide, der die sein Denken bestimmende religiöse Ideologie nicht vom Christentum her, sondern von den schillernden Zusammenhängen des Heidentums her, und zwar schon eines sehr späten Heidentums, erhalten hatte, stellte im ganzen gesehen weniger Ansprüche an solche Genauigkeit. Er konnte auf diese Voraussetzung hin ohne beträchtliche Gewaltsamkeit und auch ohne dialektische Begriffskünsteleien eine Ähnlichkeit zwischen der Hauptlehre der christlichen Offenbarung, dem Heilstod eines inkarnierten Gottessohnes, und einem mythischen Mysteriengott wahrnehmen (versteht sich in sehr subjektiver Gläubigkeit). Vielleicht konnte er sich sogar dem transzendenten christlichen Gott innerlich langsam nähern und sich für die Grundlinien der christlichen Heilsgeschichte eröffnen.

Laut der christlichen Botschaft hatte Gott im soeben eingetretenen Kairos innerhalb des Heidentums ein menschliches Heilsverlangen, das mit sehr schwacher historischer Unterlage, aber mit reichem Mythos ausgestattet war, als ehrliche Heilssehnsucht anerkannt. Durch einen Eingriff in die Geschichte im dafür vorgesehenen Kairos war nun das Verlangen der ihrer schmerlichen Situation bewußten Menschen befriedigt worden. Der Erlöser, der solchen Suchern im Christentum gezeigt wurde, war über lange Perioden seiner alttestamentlichen Vorgeschichte hin bis zur Gegenwart historisch (bzw. auch schon prähistorisch) greifbar. Anstatt das Schicksal der Botschaft den Wucherungen des Mythos zu überlassen, hatte die Heilsvorsehung das Geschehen durch eine Gruppe von zwölf unantastbaren Zeugen jeder Bestreitungsmöglichkeit und mythischen Verfremdung entzogen. Die damit gegebene Sicherung gegen die Bestreitung seiner Glaubwürdigkeit war stark genug, um das

Ereignis auch in der Zukunft neuen Methoden seiner Anfechtung aussetzen zu können. Was als Geschichte erwiesen ist, kann nie in die Kategorie des Mythos hinabsinken.

Wenn das *Soziologische* als Formelement des Religiösen im Christentum aufschien, so konnte es Menschen zu ihm hinziehen ohne Mythisierungsgefahr. Es war eine Sozialphänomen von solcher Macht, dass es auch ausser ihm stehende Menschen zu Aufmerken nötigte und zu einer Art Gewissenserforschung veranlasste.

Diese konnte vielleicht den Nächtszweck haben, das eigene religiöse Erbe, darunter auch die Mysterienkulte, auf den Prozentsatz an sozial befrachteten Elementen zu überprüfen. Das konnte aber, da hier kein Gesetz der Bindung an eine *semel tradita fides* (Jud 1,3) durch höhere Autorität die Entwicklungsmöglichkeiten festgelegt hatte, das Tor öffnen für eine Beschäftigung mit der einmalig hohen Verwirklichung des sogenannten Tauschgesetzes, auf dem als auf einer Form des Solidarismus, der sich zwischen Gott und Mensch herstellen liess, das neutestamentliche Heilswerk aufgebaut war.

Es sei darauf verzichtet den Ertrag der nächsten beiden Kapitel (des zweiten Hauptteils der einleitenden Kapitelfolge des Briefes), für unsere Thematik so bis ins Einzelne abzuhören wie den der ersten beiden Kapitel. Da es sich um Folgerungen aus den ersten Teil handelt, ist der Stoff nicht mehr ganz von der gleichen theologischen Sachbedeutung. Freilich erreicht die lange Lektion, die Paulus hier den Korinthern geben muss, erst in diesen Kapiteln ihre Höhe. Das zeigt sich vor allem im Ton des Ganzen, ferner in der engen begrifflichen Verschränkung, wobei auch die Aufbaugesetze paulinischer Arbeiten aufscheinen. Paulus hat sich in 1,1 kraftvoll als von Gott autorisierter Apostel Jesu Christi eingeführt. Es wirkt wie eine gesuchte, zugleich aber von der Wirklichkeit bestätigte Korrespondenz (fast wie eine Art Inklusion) wenn er nun am Ende seines Einschreitens in dieser Kirchenangelegenheit den Korinthern ihr Unverständnis sowohl für die Höhe wie für die Schlichtheit dieses hierarchischen Ranges belegen muss, mit dessen Inanspruchnahme er den Brief eröffnet hat.

Es hängt alles sehr zusammen, und der Apostel weiss das auszunützen. Wie sicher Paulus der zwingenden Kraft seiner Gesamtargumentation ist (deren Leitgedanke immer noch das Paar *sophia logou* und *logos staurou* sind), beweist die aufreizend starke Forderung von 3,18: "Werft eure bisherige weltbestimmte Weisheit ganz über Bord, wenn ihr die wahre Weisheit gewinnen wollt". Damit steht man vor der stärksten Entgegensetzung aus dem Themasatz von 1,17, die sich formulieren lässt.

Die direkte Überweisung der Korinther an Christus, den Heilsmittler, als dessen Eigentum (3,23), womit eine werkzeugliche Abhängigkeit der Apostel von ihrem Beruf und damit auch von ihren Missionskindern ausgesagt ist, leitet über zu den beiden Abschnitten über die demütige Rolle der Apostel in der Kirche bei gleichzeitiger Selbständigkeit gegenüber jeder Kritik an ihrer Verwaltung der Mysterien. In 4,1 findet sich eine Wortverwendung von *mysteria*, bei der kaum mehr Assoziationen zu heidnischer Gebrauchsweise psychologisch möglich sind, wenn diese ,,Verwalte der Mysterien nun innerhalb der ihnen von Gott zugewiesenen Peristasen'', d.h. der Seinsumstände ihrer Existenz, gezeigt werden. Damit ist die apostolische Lebensform so eng an die des Herrn angeschlossen, dass jetzt die Mahnung des engsten moralischen Anschlusses an Christus ersetzt werden kann durch die andere: ,,Nehmt mich zum Nachfolgemuster'' (4,16). Es ist nicht anzunehmen, dass ein Autoritätsträger der gleichzeitigen Mysterienkulte eine solche Sprache wagen konnte.

Alles überschauend, dürfen wir wohl den Fragesatz des Titelthemas mit der bei diesen Stoffen gebührenden Vorsicht als Aussage vertreten, wie das übrigens für die gleiche Frage im religionsgeschichtlichen Schlußteil von Diakonia Pneumatos II/2 schon geschehen ist.

ANMERKUNGEN

* Durch die Aufnahme des Beitrags in die Symposion Vorträge wird der Artikel ,,Reitzenstein'' des Supplément zum Dictionnaire de la Bible (SDB) 1980 entlastet; vgl. den dort zu Reitzensteins Buch gebotene Hinweis. Die sprachliche Formulierung des Haupttitels der vorliegenden Arbeit lehnt sich an die bekannte Kennzeichnung des lukanischen Doppelwerkes seit Harnacks Arbeit ,,Lukas der Arzt'' an. Der Hauptzeuge für die im ersten Teil der Arbeit berichtete Schwenkung von Reitzenstein, Pfarrer Lortzing, wurde mir von Herrn P. Bläger (?), Direktor em. des Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, namhaft gemacht; vgl. auch dazu den Artikel im SDB v.J. 1980.

[1] Siehe Anm. zum Titel der vorliegenden Arbeit.

[2] Vgl. die Einleitung zu seinem Werk *Lux perpetua*.

[3] Vgl. die Nachträge zu Bd. II seiner Geschichte der griechischen Religion (*Der Glaube der Hellenen*).

[4] Dies, sofern die Sokratik allen Phasen der Bedeutungsänderung eines Begriffs und der Termini genau nachgeht, um möglichst klare Unterlagen für ihre Schlußfolgerungen zu gewinnen. Zeuge ist vor allem Plato, aber auch Aristoteles.

[5] So J.-M. Lagrange als Besprecher der 3. Auflage von *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, in der ,,Revue Biblique'' 37 (1928), pp. 153-156.

R. McL. WILSON

SOTERIOLOGY IN THE CHRISTIAN-GNOSTIC SYNCRETISM

For the practical purposes of analysis and discussion Soteriology may be conveniently divided, like Caesar's Gaul, into three parts, the from what, the by what and the to what, dealing respectively with the evil from which deliverance is sought, the means by which liberation is thought to be achieved, and the goal to which this liberation opens the way. Thus in the traditional pattern of Christian theology the believer is saved from sin and death through the sacrifice of Jesus Christ, and translated into a new life in the everlasting kingdom of God. It is not necessary in this context to recall the manifold variations upon these themes which have been propounded through the ages, the differing formulations of a doctrine of the atonement which have been proposed. There may be difference of opinion between one writer and another, or one tradition and another, or one age and another, in regard to this aspect or that, but basically the pattern is the same: there is an evil which is felt to be dangerous, or oppressive, or a burden. Men seek release from it, and religion (or something else) offers the means. Deliverance from the evil opens up new possibilities, gives hope for the future, a transition into a new order of existence.

Before we turn to the specifically gnostic conceptions of soteriology, it is well to recall that σωτηρία and the cognate terms (as indeed has already been hinted) do not always or of necessity carry the religious connotation associated with the English words "saviour" and "salvation" (especially when these are printed with a capital). The Greek words can refer to deliverance from war or sickness, or from shipwreck, to preservation, or more generally to health and well-being[1]. Thus in the book of Judges we are told how the people did evil in the sight of the Lord, and were in consequence delivered into the hand of their enemies; and how when they cried unto the Lord he raised up for them a deliverer, a σωτήρ[2]. In the wider hellenistic world the term σωτήρ was applied as an honorific title to human benefactors as well as to the gods[3]. Under the Ptolemies and Seleucids it became an official royal title, although Foerster distinguishes this official use from those cases in which rulers were so described by grateful subjects[4]. The Roman period shows a considerable increase in the use of the term, and at the same time an extension, in that we now find references to σωτὴρ τῆς οἰκουμένης or σωτὴρ τοῦ κόσμου, and this is linked with the new conception of the inauguration of a golden age[5].

In the New Testament σῴζω and σωτηρία are used of deliverance from shipwreck (Acts 27:20, 31, 34), of release from danger to life (e.g. Heb. 5:7), and also of the healing miracles of Jesus, although in the latter case Foerster notes the possibility of a deeper meaning, that the healing resources of Jesus and the saving power of faith go beyond the ills of this present life[6]. He therefore includes these cases under the head of theological significance and, in his final summary, argues that in the New Testament the content of these terms is not, as for Greek thought, well-being in general or health of body and of soul, nor as in Judaism is it an earthly deliverance from the heathen yoke. It has to do with man's relation to God, a relationship destroyed by sin. "Die Allgemeinheit der Zornesverfallenheit, die Unmöglichkeit, ihr durch Thora-Gehorsam zu entgehen, und die Notwendigkeit der Sündenvergebung unterscheidet die neutestamentliche σωτηρία von der im Judentum, Griechentum und in der Gnosis. Das neutestamentliche Heil wird angeboten und kommt auf den Menschen zu im Wort vom Kreuz, im Evangelium der σωτηρία; dieses Evangelium als verkundetes ist δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν"[7].

At a later point[8], in summing up the early Christian use of the title σωτήρ, Foerster notes a remarkable reserve (apart from the Pastorals and 2 Peter) in the application of the term to Jesus. This he explains from the possible associations of the word, in Judaism with the expectation of a deliverer from the yoke of alien oppression, in the pagan world with the idea of earthly benefactors, particularly in the person of the emperor. These might arouse hopes which the Gospel could not promise to fulfil. The frequency of use in 2 Peter had earlier been put down to the author's penchant for ceremonial and sonorous turns of phrase[9]. As for the Pastorals, Foerster argues that their departure from the normal reserve in use of the title is not to be connected with an attitude, whether positive or negative, towards the cult of the emperor. "Der vorliegende Tatbestand kann nur im Zusammenhang mit der ganzen begrifflichen Besonderheit der Pastoralbriefe verstanden werden, die mit ihrem Ziel zusammenhängt, die Gemeinden von einer gnostischen Schwärmerei abzugrenzen"[10].

From Foerster's survey it is already evident that certain distinctions require to be drawn, not only between the wider use of these terms in the hellenistic and Roman worlds and the more specifically religious and theological usage of the New Testament, but also to some extent between the fairly widespread use in the New Testament of the verb σῴζω and the noun σωτηρία, on the one hand, and the more restricted use of the title σωτήρ on the other. It is for example possible to have a soteriology without a personal saviour, as may be seen from Philo of Alexandria: "Wenn auch Philo oft davon gesprochen hat, dass die φρόνησις oder die σωφροσύνη oder der Logos, die *Vernunft* die Seele *rettet*, ihr σωτηρία bringt, so ist doch der eigentliche σωτήρ Gott, der so heisst als τῆς σωτηρίας αἴτιος"[11]. Thus in the case of Simon Magus Foerster notes that if we are to trust the reports of the Fathers he did not claim the title σωτήρ; indeed only Menander among the gnostic leaders actually called himself by this title[12]. Reference to Irenaeus however yields the statement *secundum ipsius gratiam salvari homines* (Haer. 1.23.3). We therefore have to look beyond the mere occurrence of the title σωτήρ, or the presence of a redeemer figure. Indeed a full treatment of the subject would require consideration not only of σῴζω and the cognate terms but of other words relating to deliverance, liberation or escape[13].

It is also evident that while there are certain similarities between the gnostic use of these terms and concepts and that of the New Testament, especially of course where Christian Gnosticism is concerned, there are also certain differences which must not be overlooked. A common use of the same terminology does not mean that the ideas and the content are the same. The basic idea of Gnosis is that man in his essential nature is a portion of the divine imprisoned in this world, from which it longs to escape. Salvation for the gnostic is therefore deliverance from the body, from the oppressive sway of the cosmic powers, and return to his true abode in the higher world. Sunk in a sleep and torpor through the machinations of hostile powers, the divine spark, the πνεῦμα, has to be awakened to the knowledge of its true nature. This can only come from without, by a message or call from the higher world, as in the famous Hymn of the Pearl in the Acts of Thomas. There may be a messenger, in Christian Gnosticism identified with Jesus, but he is a revealer rather than a redeemer. It is the revelation he brings that saves, the γνῶσις, not anything that he does or suffers.

This means that, in terms of the threefold division with which we began, there are differences between Christianity and Gnosticism on at least two of the three points. Deliverance for the gnostic is not from sin and death, from the wrath of God or the terrors of Hell, but from the body, from this world, from the power of the archons who control it. The means is not the Cross of Christ or his sacrifice, but the γνῶσις which he imparts. As to the third point, the new order of existence, little can be said because our sources do not enter into detail. They speak of deliverance, of return to the realm of light, of the reunion of the gnostic with his celestial counterpart, of restoration to the pleroma, but beyond the fairly frequent references to "rest"[14] there is nothing to indicate how they envisaged the new life. All that can be said is that they would almost certainly have rejected the more materialistic conceptions sometimes advanced in Christian and other circles.

In this connection it should be noted that some of the Nag Hammadi texts engage in polemic against those who "cleave to the name of a dead man, thinking that they will become pure"[15]. For these texts the Saviour is not the crucified, who is a mere substitute, but the living Jesus whom Peter sees "glad and laughing on the tree"[16]. This fits in not only with the designation of Jesus at the beginning of the Gospel of Thomas, but also with the typical gnostic genre of the revelation gospel, in which the risen and exalted Jesus appears to one or more of his disciples. How far all such documents should be classed together may be open to question (there is an "orthodox" parallel in the Epistula Apostolorum), but certainly for such gnostics the "orthodox" doctrines of atonement through the death of Christ were inadequate and misleading.

In Koschorke's view the gnostics with whom he is concerned regarded their system not as a rival to Christianity, or as a substitute for it, but as a higher level: "für den Gnostiker stellt sich das Verhältnis des kirchlichen Glaubens zu seiner eigenen Einsicht dar als das von beschränkter und vollkommener Erkenntnis, nicht aber als Gegensatz von Falsch und Richtig"[17]. On the other hand, as he himself notes[18], this does not hold for the merely christianised Gnosis, which simply incorporated certain Christian elements into an already existing mythology; nor does it hold for Marcionism or Manicheism. His *Stufenmodell* was developed on the basis of certain texts of Christian Gnosis, and it is for this area that it can claim validity, in particular for Valentinianism, the closest of all to "orthodox" Christianity. This means that it is no longer adequate to lump all the texts together indiscriminately as "gnostic". We must learn to differentiate more clearly between the Christian Gnosis which took as its starting-point the Christian tradition, and sought to interpret that tradition in a "more spiritual" way, and on the other hand a christianised Gnosis which did little more than impose a Christian veneer upon a basically non-Christian pattern of thought[19]. In addition, of course, there was also a non-Christian Gnosis, exemplified for example by the Hermetica and some of the Nag Hammadi texts, although it is one of our problems that we have no documentation for the earliest forms of this Gnosis and, whatever we may suspect, cannot with any confidence claim it in a developed form as chronologically pre-Christian. The possibility that such a non-Christian Gnosis had already reached an advanced stage of development before it came into contact with Christianity is a different matter entirely. The christianisation detected in certain texts would certainly seem to suggest it, but this proves nothing for the date or development of the underlying system, save that it was in existence before the Christian elements were imposed upon it. Both the Hermetica and the Nag Hammadi texts belong in their present form to the Christian era, at some stage later than the New Testament.

According to Foerster, σῴζω appears but rarely in gnostic texts, apart from Valentinianism, deliverance from the cosmic powers being expressed by other terms[20]. When the gnostic imagery is translated, however, and due attention paid to the context, some of the passages he lists are clearly relevant to our purpose. "Robbers" in the Gospel of Philip, for example, is a familiar designation for the cosmic powers[21]. The "lawless" in the Hypostasis of the Archons (93.11ff.) are clearly the Rulers of Unrighteousness mentioned in the context, who are no less clearly the hostile powers. In Exc.ex Theod. 84 the soul is being saved not only "from the mouth of lions" (a biblical echo), but ἐκ κόσμου.

With regard to the title σωτήρ, Foerster notes that where there is no Christian influence in the gnostic sources it does not appear[22]. In Christian Gnosis there are some other redeemer figures, to which we must return, but the decisive one is Jesus. Here he observes that other titles drawn from the New Testament were also available, and sometimes given preference; and that in the period when the major gnostic systems developed σωτήρ as a title was current in the Catholic Church. The inference is that this is a specifically Christian influence in the development of gnostic thought[23]. This judgment should not of course be pressed too far, in view of the extensive use of this terminology in the non-Christian world, but there does appear to be significance in the fact that its occurrence is less prominent in non-Christian or christianised Gnosis than in the definitely Christian Gnosticism. If we possessed more first-hand documents relating to the Mystery Religions, the picture might be radically different. As it is, the terms do not appear to be used at all in the "Mithras liturgy" in the Paris Codex[24], while in the De Dea Syria often attributed to Lucian the only occurrence of σωτηρία relates to Deucalion's deliverance from the flood[25].

As for Valentinianism, Foerster notes that the designation of the pneumatics as (φύσει) σωζόμενοι appears to be a peculiarity of this branch of Gnosis[26]. Both σῴζω and σωτηρία are extensively used, especially to describe the blissful final lot of pneumatic and psychic alike. There is however a difference, as Exc. 61.8 makes clear: the psychic elements are raised and saved, but the pneumatic receive a salvation superior to theirs. So also in Irenaeus' account of the system of Ptolemy the psychic can attain, by continence and good works, to a modified form of salvation in the "place of the Middle", for "nothing psychic enters the pleroma"[27]. Being endowed with free will, they can choose their destiny: if they choose what is better, they rest in the place of the Middle; if what is worse, they descend to corruption with the choic. The pneumatic, on the other hand, "will be for ever and entirely saved, not by means of conduct, but because they are spiritual by nature". Here Irenaeus introduces the famous analogy of gold in mud[28]. Just as it is impossible for the choic to participate in salvation, so also it is impossible for the spiritual to succumb to decay. This however raises another question to which we must return.

In regard to the title σωτήρ, Foerster observes that apart from the Acts of Thomas it is given no particular emphasis in the systems which he mentions, but with Valentinianism things are different: "Iren.Haer. 1.1,3 bemerkt, dass dieser Jesus nicht κυρίος nennen wollte, sondern σωτήρ"[29]. The remarkable thing is that in this very branch of Gnosis the name of Jesus tends to recede. This Foerster explains from the fact that in Valentinianism Jesus is a complex and even composite figure. "Der eigentliche Handelnde in ihm ist die Gestalt, die von allen Äonen als gemeinsame "Frucht" hervorgebracht wurde und die auch 'Ιησοῦς, Χριστός, λόγος, τὰ πάντα oder Παράκλητος genannt wurde, deren eigentliche, in den Berichten immer wieder verwendeter Name aber σωτήρ ist". Foerster's conclusion is that Gnosis as a whole, in contrast with Mandeism, adopted the Christian terminology, and did not develop one of its own.

The use of σῴζω and the cognate terms is an obvious starting-point for any investigation of gnostic Soteriology, but it is only a beginning. As already indicated, there are other terms which require to be considered. Moreover, while in the realm of Christian Gnosticism we may observe close contacts with more "orthodox" Christian ideas, and some measure of Christian influence, when we turn to Gnosis as a whole there are other factors to be taken into account. Thus in the course of a long and detailed discussion Rudolph writes:

> "Für das Christentum ist der "Erlöser" Christus eine unumgängliche Voraussetzung der Erlösungshoffnung, da sich der Glaube auf seine im Auftrag Gottes vollzogene Heilstat, die mit seiner Person identisch ist, bezieht. Im Raum der christlichen Gnosis ist diese Vorstellung durchaus auch anzutreffen, aber sie ist nur eine und nicht die massgebende Form. Im überwiegenden Masse finden sich in der Gnosis ganz andere Konzeptionen, die sich deutlich von der christlichen abheben und daher nich von ihr herstammen können ... Der antiken Vorstellung vom "Erlöser" entspricht mehr der Begiff "Befreier", "Retter". Und dies trifft nun wirklich auch die gnostischen "Erlöser-Gestalten"[30].

Something of the range and variety of these other conceptions may be gathered from Rudolph's list[31] of redeemer figures and of abstract entities which have a soteriological function. The former include the (heavenly) Adam and the (heavenly) Eve, Seth, the angels Baruch and Eleleth, the latter Sophia, the Spirit, Nous, Epinoia or Ennoia, the Logos. The presence of some of these may at first sight seem surprising, especially to those accustomed to think in eschatological terms of a salvation which comes about only with the death of the individual or at the end of the world. The gnostic conception however is wider, and embraces not only a final revelation and salvation at the end, but also a primal revelation[32]. Thus in the Apocryphon of John Adam after his creation by the powers lies inert and lifeless until he is quickened to life by the Epinoia of light (BG 53.4-20). In a gnostic re-interpretation of the Genesis story it is not Eve but the Epinoia who is brought out from Adam's side, and he then becomes sober from "the intoxication of darkness" (BG 59.6-21). The Epinoia takes away the veil from his mind, and teaches him to eat of the tree of knowledge (BG 59.21-60.2; 60.16-61.5). The point of these passages is that at each of these stages Adam is being liberated from the power of the archons, awakened to knowledge[33]. The complete and final salvation has not yet come, but man so awakened and enlightened already enjoys something of the status of being "saved".

Other texts present variations upon this theme. Thus in the anonymous treatise in Codex II (OnOrgWld) it is Sophia Zoe who sends her breath into Adam (115.11ff.), and later sends her daughter Zoe, who is called Eve, as an instructor to raise up Adam. This Eve is not the Eve of Genesis, who is merely her likeness (116.27-8). The advice to eat of the tree of knowledge is in this text given by "the beast" (i.e. the serpent), who is also called "the instructor" (119.7), a term earlier applied to the "true" Eve. Here, by some strange alchemy of thought, Eve, the tree of knowledge and the serpent all appear to be one, under various forms of manifestation. Much the same idea appears in the related Hypostasis of the Archons, where it is the Spirit that descends to dwell within man (88.13-15), and the Female Spiritual Principle comes in "the Snake, the Instructor" to teach Adam and Eve (89.32-24).

Whatever its origins, this type of speculation is clearly based on reinterpretation of the narratives of the Creation and Fall in Genesis. The God of the Old Testament has become leader of the hostile powers who seek to hold man in subjection, but the powers of the higher world to which man essentially belongs intervene for his deliverance. Man however can become aware of his predicament only though a revelation from above. Thus enlightened, he still has to live in this world, but he is already in some sense "saved" and has at any rate the hope of a fuller salvation yet to come.

Other types of gnostic speculation envisage a series of redeemer figures or a series of manifestations of the same figure. Thus in the book Baruch[34] the angel Baruch is sent successively to Moses, to the prophets and to Hercules (as a prophet from the heathen world), but in each case his efforts are thwarted by the machinations of his opponent Naas. Finally he finds Jesus, who despite the attempts of Naas to seduce him remains faithful to Baruch. In literature relating to Seth we seem to have a threefold manifestation either of Seth or of his descendants, of which the first two certainly relate to the Flood and the story of Sodom and Gomorrah. According to Rudolph and others[35], the Apocalypse of Adam, in which this pattern appears, shows no Christian elements, but others have felt that the figure of the Phōster or illuminator at the third stage fits very well with that of Jesus[36]. Rudolph himself can speak of "der als wiederkehrender Seth auftretende Christus" in the Second Logos of the Great Seth[37], while MacRae notes that the Gospel of the Egyptians "portrays Seth himself as the Gnostic heavenly redeemer who in his final coming is explicitly identified with Christ"[38]. This of course poses one of those problems of priority and of influence: should the Apocalypse of Adam be interpreted in the light of these other passages, and the Phōster be identified with Jesus? Or should the absence of any very obvious Christian elements be taken as sufficient proof of its non-Christian character? Whatever our judgment on this point, there can surely be no quarrel with MacRae's suggestion that "here we have another glimpse of the process by which an originally non-Christian Gnostic myth was appropriated and at least superficially christianised"[39]. Even if the Apocalypse of Adam could be shown to belong to the "Christian" stage of the development[40], it is not difficult to envisage an earlier stage in which the third manifestation of Seth was not Jesus but some other figure. One of the problems here of course is that we have no documentary evidence for such an earlier stage; it rests solely upon inference from the extant texts. The Gospel of the Egyptians however does present a more clearly christianised version of the myth.

In this connection another possibility should be borne in mind: that the process in some cases could have been one not of christianisation but of de-christianisation. It cannot be assumed that the movement was always or entirely in the one direction. The cases so far examined by scholars do as a matter of fact suggest in the main a process of christianisation, but Böhlig wrote some years ago, in relation to the anonymous treatise in Codex II: "Auch sonst bietet das NT Anklänge, doch bei manchen Gedankengängen, z.B. den Taufvorstellungen oder der Eschatologie, ist zwar christliche Form bekannt, aber die Gedankenwelt, aus der das Christentum diese entnommen hat, war wirksamer als es selber. *War doch für unseren Gnostiker die christliche Form eine Form ohne Inhalt; denn sie war entleert, nachdem Jesus Christus nicht mehr ihr Zentrum bildete*"[41]. A form of Gnosis originating within Christian circles would inevitably give central place to Jesus, but if it was not the person, the ministry or the sacrifice of Jesus, but the *gnosis* which he brought, which was the real saving power, then the figure of Jesus would tend to recede, and might even be replaced by others. The problem would be to prove that this did actually happen in a given case, but the possibility exists, and is not to be rejected out of hand.

The book Baruch provides another example, in that as Rudolph writes[42] "in diesem Text die Christusgestalt organisch in die fortlaufende Offenbarungstätigkeit des gnostischen Erlösers eingebaut worden ist". Here the presence of Jesus as the final revealer indicates the Christian provenance of this stage, but it is possible that an earlier form had some other figure and that the whole myth was not constructed *de novo* within Christian gnostic circles. Similarly van Unnik wrote of the Apocryphon of John that "the role of Jesus is clearly no more than that of mediator of the true knowledge, which is the real saving power. Jesus has no central place in the work of redemption. The figure of Jesus could come right out of the book without changing its character in any essential respect"[43]. Later he concludes that "Everything points ... to the enrichment of an existing system at a later stage with Christian material"[44]. Discussing the section on the deeds of the Redeemer in the Codex II version, Giversen notes that "it is conspicuous that the redeemer is nowhere referred to as Christ, nor as Jesus or Saviour or Lord"[45].

As Rudolph says[46], there is no single uniform gnostic redeemer myth. From the point of view of function the gnostic doctrine is indeed uniform, beginning with the initial call and awakening and proceeding to the revelation of doctrines and traditions, but with regard to the form and figure of the redeemer or emissary of light the various schools and documents present different ideas[47]. The common element is the saving power of *gnosis*; in regard to the bringer of this *gnosis* our sources offer a great variety of figures, not all of which can readily be understood as developments from an originally Christian soteriology. Particularly in the area of "christianised" Gnosis there are indications of an effort to assimilate Christian elements into a scheme which was originally non-Christian.

One of the most hotly-debated questions of gnostic soteriology is that of the "redeemed Redeemer". In one of the earliest studies devoted to the Nag Hammadi texts[48], Quispel claimed that the three pillars on which Reitzenstein's theory originally rested can now be overthrown. "There would appear to be good grounds for supposing that it was from Christianity that the conception of redemption and the figure of the Redeemer were taken over into Gnosticism. A pre-Christian redeemer and an Iranian mystery of redemption perhaps never existed. And in so far as Gnosis is pre-Christian, it goes back to heterodox Jewish conceptions, e.g. about Adam and the Name and to the pre-Asiatic syncretism in general"[49]. At a stage when only the Jung Codex was accessible, this view had much to commend it, but with other texts from Nag Hammadi now available, and deeper insights into the nature of gnostic soteriology, it would appear to stand in need of some refinement.

Reitzenstein's view was also criticised by Colpe, who at one point raises the question whether the earliest developed Gnosis was not a Christian gnosis: "Erst später könnte sich dann die Gnosis, die ja schon in diesem frühen Stadium viel vorchristliches Gut enthalten haben muss, auch in der Elöserlehre paganisiert haben"[50]. Shortly afterwards Schenke also criticised this view, claiming that "Die durch die griechische Gedankenwelt beeinflusste Form des Mythus, so wie man sie nach der Boussetschen Theorie erwartet, ist nämlich eigentlich nur im Manichäismus belegt. Die manichäischen Texte sind die einzigen gnostischen Texte, in denen der Urmensch ein kosmogonisches Prinzip ist"[51]. The concurrence of two such scholars, approaching from different angles, must add weight to their criticism, and more recently they have been joined by Rudolph: "In der angegebenen strengen Fassung ist dieser Mythos, wie gesagt, nur in manichäischen Texten greifbar, und Reitzenstein hat ihn in viele gnostiche Überlieferungen nur hineingedeutet"[52]. On the other hand Schmithals, in a lengthy excursus in *Die Gnosis in Korinth*[53], follows in the tradition of Reitzenstein and Bultmann and claims that Paul was not the first to combine the gnostic Redeemer myth and the Christian Gospel. On this two points only need be noted for the present: that Schmithals notes as one of his aims (p. 134) "die jüdische Heterodoxie als das zentrale Verbreitungsgebiet dieses eigenartigen und sehr früh von der christlichen Gnosis übernommenen Mythos nachzuweisen" (cf. Quispel!), and that at the beginning of his excursus (p. 82) he notes that "hier zwei im Grunde disparate Mythen miteinander verbunden wurden", but does not really seem to answer the vital question: When, where and by whom?

More recently Schenke has written: "Nun gibt es in gnostischen Texten durchaus Partien und Konzeptionen, die dem angeblichen Anthropus-Mythus Boussets und Reitzensteins ähnlich sind; dennoch ist dieser Anthropus-Mythus, gewonnen im wesentlichen an manichäischen Texten, in seiner behaupteten Allgemeinverbindlichkeit als eine unsachgemässe Abstraktion zu betrachten und ist die betreffende Rahmen-Konzeption der Gnosis längst nicht mehr vertretbar"[54]. Like Rudolph, he rejects the idea of a uniform gnostic redeemer myth: "Die Gnosis ist nicht uralt, sondern nur wenig älter als das Christentum; sie ist nicht entstanden im Iran bzw. in Mesopotamien, sondern im Raume Syrien-Palästina; den einen einheitlichen (Ur-) Mythus der Gnosis vom Erlösten Erlöser gibt es nicht, sondern die Gnosis ist bei einheitlicher Daseinshaltung, Weltanschauung und Weltbild in ihrem Mythus, d.h. in ihren mythologischen Objektivationen, von Anfang an vielfältig und variabel". The figure of Christ as redeemer he regards as secondary, not only in the non-Christian texts but even in the Christian, and accordingly he proceeds to examine the question: Wie hat die gnostische Erlöservorstellung ausgesehen, bzw. wie hat man sie sich vorzustellen, die nach unserer Hypothese auf die urchristliche Christologie prägend eingewirkt hat? Finally Rudolph observes that the basic idea is not alien to Gnosis. On the contrary, "der Manichäismus hat nur eine Konsequenz aus ihren Soteriologie gezogen, und eine Reihe Aussagen werden uns nur verständlich, wenn wir davon ausgehen, dass die Idee von einem Erlöser, der die "Seelen" als mit seinem Wesen identische Lichtteile mittels der Erkenntnis dieser Identität befreit und dabei ein gleiches Schicksal wie diese Seelen bzw. Lichtteile erleidet, tatsächlich eine Rolle

spielt''[55]. One of his examples is from the Gospel of Philip (119.2f.), which certainly seems to present ''the redeemed Redeemer'' almost in so many words[56]. Another passage in the same text however has seemed to one commentator to present ''a clear example of the 'Gnostic Redeemer-myth', not as one of the presuppositions of the Fourth Gospel but based on a re-interpretation of it''[57].

It would obviously be impossible in a short paper to deal exhaustively with this complex problem. All that can be done here is to make some attempt to identify areas of agreement and isolate the issues which are in debate. There would seem, for example, to be a fairly wide consensus that the myth of the Redeemed Redeemer as originally formulated is a ''scholar's construct'' for which the first clear documentation is in Manicheism[58]. Certainly bits and pieces of the myth are to be found earlier, and the passages to which Rudolph draws attention show it already in process of development. Certainly there is pre-Christian *Gedankengut*, but the crucial point is not that it is pre-Christian; what matters is the use to which this material is put in a gnostic context, the *Umdeutung* to which it has been subjected[59]. Motifs and terms and concepts employed in the gnostic systems can admittedly be found in older sources, often much older; but were they at these earlier stages already gnostic? Or is it not the case that the gnostic use of them entails a radical re-interpretation?

A second point on which there is some measure of agreement concerns the milieu of gnostic origins, as somewhere in the area of Syria and Palestine, and in some way connected with Jewish heterodoxy. In general terms this would probably be fairly widely accepted, although there is room for more detailed investigation, if and when our sources afford, of the precise nature of this ''Jewish heterodoxy''. Was it for example entirely within Judaism, or should the Samaritans be included under this head[60]?

On the other hand some refinement of Quispel's original statement seems to be called for, at least so far as the idea of redemption is concerned[61]. There were other religions which promised salvation, although it is rather remarkable that apart from Hermes-Thoth in the Hermetica none of the saviour gods of the mystery cults appears to have made any great impact upon Gnosis; and Hermes is precisely a god of revelation. We may recall the place given to Moses as hierophant in the works of Philo of Alexandria. The idea of redemption, or deliverance or salvation, should not in itself be considered to derive from Christianity, although there may be Christian influence to be found in the content which is given to this idea at certain stages or in certain systems.

The major issue of disagreement lies between those who with Quispel derive the figure of the Redeemer from Christianity and those who find other redeemer figures in an older and non-Christian form of Gnosis. Here perhaps a conjecture may be hazarded in the light of the discussion above. Foerster notes the absence of the title σωτήρ from gnostic texts where there is no Christian influence, and the comparative rarity of σῴζω and other cognate terms in gnostic literature apart from Valentinianism. This would suggest that these at least are to be put down to Christian influence. Now it has often been noticed that the figure of Jesus appears in the texts of christianised Gnosis to be super-imposed upon a system to which it did not originally belong, and that on occasion there seem to be inconsistencies arising out of this. One is tempted to suggest that in the original form of Gnosis there was no climactic final revelation but only the *Uroffenbarung*, whether it was conveyed to Adam by Eve or Epinoia or the Serpent, or delivered by a succession of revealers as in the Seth literature or the book Baruch. This would mean that the eschatological figure of the Redeemer, or more accurately Revealer, would have been introduced in the endeavour to find a place for Jesus and assimilate Gnosis to a developing Christianity. That each did influence the other is beyond dispute. The fascinating, and perplexing, problem is to determine the points at which one influenced the other, and which was the recipient, which the donor, in any given case.

Another question is the identification of the specific forms of New Testament Christianity which have exercised an influence, or provoked some reaction. Traditional Christianity has, to say the least, been strongly affected by Pauline doctrine, but it is now being increasingly recognised that the Pauline formulation is not the only one in the New Testament, and that it may not be the most appropriate for our modern age. Some gnostics, as the polemic discussed by Koschorke shows, were already reacting against emphasis upon the Cross and the death of Christ, although others seem to have found it possible to accommodate it within their systems. The emergent picture would then be one of Gnosis as a religion of revelation, which offered an explanation of the human predicament in terms of the imprisonment of a divine spark in this mortal frame, and promised a salvation by virtue of this divine spark to those awakened to knowledge of their true nature. When this religion came into contact with that other religion of salvation, Christianity, attempts were made to assimilate the two, either by grafting Christian elements on to a basically gnostic root or by interpreting Christian teaching in gnostic terms. Both movements were at the same time drawing upon, and adapting to their own purposes, a fairly extensive common stock of older material and of ideas current in the contemporary world. If this be the case, then it may be important to identify those elements in contemporary thought which were *not* adopted, since this might afford valuable clues as to the social milieu of the groups concerned.

One further question calls for brief consideration. According to Saturninus (ap. Iren. 1.24.1) the supreme power sent to man a "spark of life" which raised him up and made him live. At death this spark "hastens back to his own kind", which would seem to imply salvation for all such sparks, and therefore for all men. In the next section however we read that Saturninus distinguished two kinds of men, and that the Saviour came for the destruction of the evil and the salvation of the good. More specifically, "Christ came for the destruction of the God of the Jews and the salvation of those who believe in him; these are they who have the spark of life in them". Here the spark is no longer the common possession of all men, but the prerogative of believers; or we must assume that there is something other than the spirit which is common to all mankind, which is essential to salvation. A similar inconsistency can be observed in the book Baruch, in the Valentinian tripartite division of mankind (what is it that marks the pneumatic for salvation, the hylic for damnation?), or again in John's question in the Apocryphon (BG 64.14-16), with Christ's reply[62]. Will all souls be saved, or is there some further requirement? The late Pistis Sophia devotes considerable space to a meticulous casuistry relating to the fate of those who have been initiated into mysteries, and are therefore presumably "saved", but have then fallen away. In regard to this question Schweizer notes a problem that was to perplex generations: "Sobald die Seele nich nur die vitale Lebenskraft war, sondern das eigentlich verantwortliche Ich, das auch den Tod überdauert, wurden die Fragen brennend: Muss sie nicht, wenn sie ein Teil des Gottesgeistes ist, automatisch gerettet werden? Oder ist von ihr noch ein menschliches Ich zu unterscheiden, das diesen Teil des Gottesgeistes aufnehmen oder vertreiben, reinhalten oder beschmutzen kann?"[63].

Rudolph notes that the early Fathers already drew the conclusion that the gnostics were φύσει σωζόμενοι, and carried within themselves the guarantee of their salvation[64]. The new texts however show "dass die 'Pneuma-Natur' des Gnostikers einerseits durchaus auch als Gnade Gottes verstanden werden kann, andererseits das Heil nicht automatisch sicher ist, sondern von einem entsprechenden Lebenswandel begleitet sein muss". "Die Gnosis ist keine 'substanzhafte Heilstheologie', wie sie die Häresiologen karikieren; sie ist sich vielmehr des vorläufigen Standes des Erlösten bis zur Realisierung der Erlösung nach dem Tode durchaus bewusst". In the light of the discussion above, however, it may perhaps be asked whether at some stage there was not some simple doctrine of the immortality of the soul, the divine spark in man which was certain to survive his bodily death, whatever its lot in the hereafter. In this case the complications and the problems would have begun with the effort to combine this simple scheme with some other system of thought which gave a larger place to ethical demand. It need not have been so late as the Christian stage, for after all Diogenes the Cynic raised the question whether Patecion the brigand, who had been initiated, was thereby assured of everlasting bliss, while Epaminondas, who had not, was doomed to torment and to punishment[65]. Once again we have indications of development in gnostic thought, which unfortunately it is not possible to trace out in the kind of detail we might wish.

Almost a century ago Charles Bigg wrote "It is a mistake to approach the Gnostics on the metaphysical side. There is a certain wild poetical force in Valentinus, but otherwise their world-philosophy is purely grotesque. The ordinary Christian controversialist felt that he had nothing to do but set out at unsparing length their tedious pedigrees, in the well-grounded confidence that no one would care to peruse them a second time"[66]. Most of us have at some time shared that feeling. There is something at times apparently wildly irrational about the gnostic systems, and it is not always easy to make sense of them. But it is important to note that Bigg goes on: "It was an attempt, a serious attempt, to fathom the dread mystery of sorrow and pain, to answer that spectral doubt, which is mostly crushed down by force—Can the world as we know it have been made by God?", and that he can say "Yet the effort is one that must command our respect, and the solution is one that a great writer of our own time [John Stuart Mill] thought not untenable". In the light of a further century of research, and with the aid of the Nag Hammadi texts, it is now possible to see more clearly the validity of this assessment.

Gnosis was a religion of salvation, seeking to explain the human predicament and offering the assurance that the trials and tribulations of this earthly life are not the whole story, that man in his essential nature is not bound to this world, that there is a hope for a future that lies beyond. It is not the least of the contributions made by the Nag

Hammadi Library that we can now see more clearly what Gnosis meant to a Gnostic:

> "None shall be able to torment a person like this even while he dwells in the world. And again when he leaves the world he has already received the truth in the images. The world has become the aeon, for the aeon is fullness for him. This is the way it is: it is revealed to him alone, not hidden in the darkness and the night, but hidden in a perfect day and a holy light"[67].

In the opening words of another text, "The Gospel of Truth is joy for those who have received from the Father of Truth the grace of knowing him"[68].

NOTES

[1] For details see W. Foerster and G. Fohrer in TWNT VII, 966-1024.

[2] Judges 3:9, 15. Fohrer 1013 notes that at most it is in these two verses that σωτήρ can be understood as a technical term, although it has to be observed that LXX elsewhere emphasises that it was not the judges but God himself who delivered Israel. He concludes that σωτήρ in LXX is not a technical term.

[3] See Foerster, op. cit. 1006ff.

[4] Op. cit. 1009f.

[5] Op. cit. 1010.

[6] Op. cit. 990.

[7] Op. cit. 1003.

[8] Op. cit. 1021.

[9] Op. cit. 1018.

[10] Op. cit. 1021.

[11] Op. cit. 988. On p. 1015 Philo's use of σωτήρ is dealt with in four lines, as compared with over a page for the other terms. Cf. also Windisch, *Die Frömmigkeit Philos*, Leipzig 1909, p. 107 (comparing Paul and Philo): "Ihm fehlt die menschgewordene *Erlöserperson*, nicht die *erlösende Sendung*, nicht das *Erlösungserlebnis*. Für Paulus dagegen setzt die Erlösung mit der Erscheinung eines persönlichen Erlösers erst ein".

[12] Op. cit. 1019.

[13] Cf. Foerster, op. cit. 1000: "Die Befreiung von den Schicksalsmächten wird mit Wendungen wie ἐλευθερόω, ἀπαλλάσσω, ῥύομαι, μετατίθημι, φεύγω usw ausgedrückt".

[14] Cf. Vielhauer, "ΑΝΑΠΑΥCIC. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums", in *Apophoreta* (FS. Haenchen, BZNW 30, Berlin 1964) 281ff.; Ménard, "Le repos: salut du gnostique", RevSR 51 (1977) 71ff.

[15] Apoc. Pet. 74.13ff. Cf. 2 Log Seth 55.15-57.7, 58.17-59.19, 60.22 and see Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, 37ff. and his excursus, 44f. See also Exc. ex Theod. 61.6: "In that way death would have prevailed over the Saviour himself, which is absurd".

[16] Apoc. Petr. 81.5-82.9. Cf. Basilides ap. Iren. Haer. 1.24.4.

[17] Op. cit. 183.

[18] Op. cit. 238-241.

[19] Cf. op. cit. 204-219.

[20] Op. cit. 1000. Cf. n. 13 above.

[21] G. Phil. 53.10ff. (Foerster's page numbers relate to the Labib photographic edition; references here follow the pagination of the manuscripts in *The Nag Hammadi Library in*

English, Leiden and New York 1977). Cf. also the passage on the perils of the way to Lithargoel's city in the Acts of Peter and the Twelve (Codex VI, 5.19-6.8). In Exc. ex Theod. 72.2 some of the powers are "like soldiers fighting on our side", others like λῃσταί.

[22] Op. cit. 1019. He lists the Corpus Hermeticum, the original part of the Naassene preaching, and as already noted Simon Magus. The title is also absent from the book Baruch and from the report in Irenaeus about Carpocrates (ib. 1020).

[23] In a footnote referring to the Gospel of Philip, Foerster writes "σωτήρ ist allerdings in der photographischen Reproduktion nicht zu erkennen". The word is admittedly difficult to decipher in Labib's photographic edition, but it is quite clear in the Facsimile Edition (Codex II <64>).

[24] *The "Mithras Liturgy"*, ed. Marvin W. Meyer (SBL Texts and Translations 10, Graeco-Roman Series 2, Missoula 1976).

[25] *De Dea Syria*, ed. Harold A. Attridge and Robert A. Oden (SBL Texts and Translations 9, Graeco-Roman Series 1, Missoula 1976).

[26] Op. cit. 1001. On the meaning of this phrase see Rudolph, *Die Gnosis*, Leipzig 1977, 134f.

[27] Adv. Haer. 1.6.1-2,4; 7.1,5. See Foerster, *Gnosis* (ET Oxford 1972) 138-9, 141.

[28] Paralleled in the Gospel of Philip (62.17-26) by that of a pearl in mud. Cf. also G Phil. 56.20-26; G Thom. log.29; and Paul's "treasure in earthen vessels" (2 Cor. 4.7).

[29] Op. cit. 1021.

[30] Op. cit. 136. See his comprehensive discussion, pp. 130-184, and index s.v. Soteriologie.

[31] Op. cit. 141.

[32] Op. cit. 142ff. Cf. also Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen 1970.

[33] Cf. Quispel in *The Jung Codex*, ed. F. L. Cross, London 1955, 76: "Erik Peterson has proved that there was a Jewish tradition that Adam after his Fall from the heavenly paradise returned to that paradise". Peterson's title is significant for our purpose: La liberation d'Adam de l''Ανάγκη (*Rev. Biblique* 55 (1948) 199-214).

[34] Hippol. Ref. V.26, esp. 24-32 (translation in Foerster, *Gnosis* i. 55-6).

[35] Op. cit. 148. That this text is non-Christian was also the view of Böhlig, the first editor (*Koptisch-gnostische Apokalypsen*, WZ Halle 1963), and G. W. MacRae, *Heythrop Journal* 6 (1965) 27ff.

[36] Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968, 103f. See also Schenke, OLZ 61 (1966) col. 32; Haardt, WZKM 61 (1967) 155ff.

[37] Op. cit. 141. Cf. *The Nag Hammadi Library in English* 329: "Apart from the title, the name "Seth" never occurs in the text, though perhaps Jesus Christ is meant to be identified with Seth".

[38] *Gnosis* (FS. Jonas), ed. B. Aland, Göttingen 1978, 149. See G Egypt III 64.1-3//IV 75.15-17.

[39] *Gnosis*, loc. cit.

[40] One of my students, Mr. Glen Shellrude, thinks it possible to state a case for the Christian provenance of Apoc Adam, and is presenting the arguments in his thesis.

[41] *Die koptisch-gnostiche Schrift ohne Titel*, Berlin 1962, 34 (emphasis mine).

[42] Op. cit. 160.

[43] *Newly Discovered Gnostic Writings*, London 1960, 76ff.

[44] Op. cit. 79.

[45] *Apocryphon Johannis*, Copenhagen 1963, 270.

[46] Op. cit. 141.

[47] ib. 139.

[48] *The Jung Codex* 76ff.

[49] Op. cit. 78.

[50] *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961, 67. Comparison of the present

paper with the note to which he refers (*The Gnostic Problem*, London 1958, 254 n. 319) may indicate the extent to which emphasis may shift with the passing of time and in the light of advancing knowledge and further research. For a critical approach to the whole question of a pre-Christian Gnosticism see E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, London 1973.

[51] *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Göttingen 1962, 19. Cf. also p. 148: "Unsere ganz bisherige Untersuchung lief ja darauf hinaus, dass es den Mythus vom erlösten Erlöser vor dem Manichäismus überhaupt nicht gegeben hat"; Bousset and Reitzenstein were the pioneers of the *religionsgeschichtliche* approach.

[52] Op. cit. 139f.

[53] *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1956. I cannot entirely concur with Rudolph's verdict "die hier vorgetragene These ist bisher nicht ernsthaft widerlegt worden". There may have been no full-scale refutation, but some reviewers have been critical (see e.g. *Scottish Journal of Theology* 15 (1962) 324ff.). Cf. Yamauchi, op. cit. 39-41; Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, ET London 1970, 98. The excursus has been removed from the English translation of Schmithals' book (based on the third German edition) and replaced by a new introduction.

[54] *Gnosis und Neues Testament*, ed. K. W. Tröger, Berlin 1973, 210. See also the contribution of K. M. Fischer in the same volume, 245ff.

[55] Op. cit. 140.

[56] Cf. Wilson, *The Gospel of Philip*, London 1962, 145.

[57] Wilson, op. cit. 71f. It is there suggested that the section is an adaption of John 10.17-18. J. W. B. Barns in a review suggested that we should also perhaps compare John 15.13.

[58] Colpe's critique of the Bultmann *Modell* (op. cit. 191) deserves close consideration.

[59] Cf. Böhlig in *Le Origini dello Gnosticismo*, ed. Bianchi, Leiden 1967, 139: "Es ist ganz eindeutig festzustellen, dass die Gnosis mit der Umwertung der religiösen Traditionen aus Judentum und Judenchristentum zwar Vorstellungen übernommen, aber aus ihnen Neues geschaffen hat". The paper is reprinted as two separate chapters in Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, 80ff.

[60] Several papers at the Messina colloquium of 1966 (see *Le Origini dello Gnosticismo*) stressed the Jewish element in gnostic origins, but there have also been voices raised against this view. Cf. Jonas in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt, Nashville 1965, 286ff.; van Unnik in Vig. Chr. 15 (1961) 65ff. (reprinted in Rudolph, *Gnosis and Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 476ff.).

[61] Possibly some attempt should be made at a more precise distinction between a Christian idea of redemption and other forms of deliverance. The terms deliverance, salvation, redemption etc. are often used indiscriminately, as more or less synonymous, which may lead to confusion when the content of what is being expressed is not the same. Cf. the quotation from Rudolph at n. 30 above. An interesting example is provided by John S. Mbiti in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. Lindars and Smalley, Cambridge 1973, 400: Dr Nkrumah's title *Osagyefo* does not exactly correspond to "Saviour" in Christian theology.

[62] Cf. *Christ and Spirit in the NT* 348ff., which may require modification in the light of further reflection.

[63] TWNT VI.387.27-41.

[64] Op. cit. 134f.

[65] Cf. Legge, *Fore-runners and Rivals of Christianity*, New York 1964 (original preface dated 1914), i.131.

[66] *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886, 28.

[67] Gospel of Philip 86.9-18.

[68] Gospel of Truth 16.31-33.

DISCUSSIONE

GWYN-GRIFFITHS: I thank Professor Wilson for this excellent paper. If anyone has the right to be magisterial in dealing with this field, it is Professor Wilson himself.

All I would like to ask for is a slight elaboration of note 59, where he has been dealing with the origins of Gnosticism. He has undoubtedly rightly given prominence to Jewish ideas, but in the note he does refer to the views of others, who give some prominence to other possible origins, particularly Egyptian ideas; for example, in the book edited by Professor Bianchi, there is a paper by Kákosy of Budapest, who argues that the verb *rekh* in Egyptian, "to know", is very often given a special meaning in the religious sense, not only of knowing God but knowing other spiritual matters. And he has argued that somewhere in the background there may be the influence of that Egyptian idea. I'd like to know a little more what you feel about that.

WILSON: I think myself that Gnosticism does not specifically derive from one root. It is the final result of a whole process of development, starting in the syncretism of the Hellenistic age. We can identify the areas from which some contribution has come. Egypt, I think, was one, Persia another, but I think the place where the fusion of ideas occurred was somewhere in the area of Syria and Palestine.

How it happened we cannot explain, but ideas are brought together and one of the things that we are always forgetting is that ideas are brought together in the minds of people, of differing backgrounds and differing ideas, with differing approaches. What we cannot sort out is what individual people thought, except insofar as they have left it in the documents.

I think we have to open our range of attention as widely as possible and take account of all the possible influences, try to trace channels by which these influences could have come into the Gnostic system. But in this area we have to work with hypotheses and we must always remember that hypotheses are always hypothetical.

BIANCHI: I'm directly interested in this question about the means to come to a knowledge, as perfectly as possible, of the essence and the origins of Gnosticism. I am glad to remember here that Professor Wilson is a veteran of our discussions in Messina and he has written many books and articles on this very question. Professor Wilson will remember that when in Messina we talked together about Syncretism. In my opinion this is all very well, but it is not enough to describe the milieu in relation to which our research has to be extended and if I remember well, he agreed that there is perhaps something beyond Syncretism to take into consideration in our religio-historical and cultural-historical study of Gnostic origins, and one of his major contributions to the question, in my opinion, is the warning to be cautious not to read into the materials things perhaps present only in later times. This I consider one of his most outstanding contributions to the question.

Now, my question is very simple, is there a possibility practically, not only theoretically, to go beyond Syncretism, as our description of the late Hellenistic world? Is it possible to identify the very—I don't say "essence". The historian, in my opinion, cannot be fond of this expression,—not the essence, but, perhaps, the very historical core of Gnosticism, in the idea of the divine spark falling from heaven and trying to be reintegrated there? Is this possible in your opinion? And in case your answer is positive, are we to find in Greek, mystic (better to say: mysteriosophic) tradition this very core of gnostic conception about man, soul and salvation?

WILSON: As regards Syncretism, the point was that, a long time ago, Johannes Munck wrote an article in which he protested against the use of Gnosis and Gnostic in a very widely extended sense, which had the effect of making practically everything in the ancient world gnostic. He suggested Syncretism as the alternative. But I don't think this is quite enough. What I have done is to distort the final statement of the Messina Colloquium to this extent, that I make a distinction between Gnosis and Gnosticism, such as our French colleagues have been making for a very long time, using Gnosticism for the developed Christian Gnosticism of the 2nd century and later, and Gnosis for the rather wider and more nebulous kind of thing that is in process of developing into Gnosticism.

Now, of course, Rudolph in a review of the Messina Volume protested against the *Auseinanderreissung* of Gnosis and Gnostizismus. I do not believe it is an *Auseinanderreissung*—they are not identical, but the one somehow develops into the other. In fact, in his latest book, I find him at one point using almost the same kind of distinction as I would make myself.

DUCHESNE GUILLEMIN: Je voudrais évoquer un moment une conversation que j'ai eue avec Simone Pétrement, dont j'aime à citer le nom ici parce qu'elle a été mon initiatrice à toutes ces questions de gnose. Elle me disait: plus je vais plus je trouve que l'importance du christianisme dans la naissance du gnosticisme a été décisive. Sans Jésus il n'y aurait jamais eu de gnosticisme.

Nous n'oserions pas dire: sans Jésus il n'y aurait jamais eu de gnose, n'est-ce pas, c'est toute la question. Je voulais simplement faire remarquer l'importance d'une notion nouvelle qui est apparue dans votre si riche exposé, c'est la notion d'une déchristianisation de la gnose, un gnosticisme déchristianisé. Ça peut aller très loin pour remettre de l'ordre dans cette question de savoir ce qui est chrétien dans le gnosticisme ou ce qui est para-chrétien ou préchrétien. Car il y aura probablement toujours deux écoles: il y aura toujours les gens qui veulent considérer la gnose comme une hérésie chrétienne et ceux qui veulent dire que tout cela existait avant le christianisme.

C'est là une question evidemment insoluble, parce que le christianisme n'est pas une chose très simple apparue à un certain moment; le christianisme lui-même est tout un mouvement, né de différentes impulsions, de différentes influences qui ont peu à peu convergé et qui se réalisent historiquement dans la personne de Jésus et dans ce qui a suivi; mais qui auraient pu très bien converger autrement, avoir d'autres suites.

WILSON: I have a good deal of sympathy for Mlle Pétrement's position, particularly where the developed Christian Gnosticism is concerned, but I do not think that the Gnostic movement can be explained wholly and completely as merely a deviation from Christianity. There are trends and tendencies in the background of the New Testament period (cf. for example Philo of Alexandria) which seem to be moving in a gnostic direction, quite apart from Christianity.

GIOVANNI FILORAMO

PHOSTER E SALVATORE IN ALCUNI TESTI GNOSTICI

1. *Introduzione*

L'illuminazione costituisce, per più aspetti, il cuore della rivelazione gnostica: sia che essa si configuri, secondo il dettato giovanneo, come discesa del Logos, Gesù il Cristo, venuto ad illuminare i suoi che si trovano nelle tenebre[1], mettendo in moto nello gnostico un processo di rigenerazione spirituale che porta alla (ri)nascita dell'Uomo di luce[2] o che, a partire dal seno stesso della divinità, con successive cascate di luce, s'imponga come il meccanismo stesso che sta alla base del processo di disvelamento del divino a se stesso[3], per giungere, ai confini del pleroma, a porsi talora, per effetto di un'azione della Sophia-*Anima mundi*, come la causa stessa della formazione del mondo e del suo signore, il demiurgo[4].

L'importanza e la centralità dell'illuminazione dipendono, come si può facilmente intuire, dalla parte decisiva che la luce, in quanto sostanza del mondo divino, ha nei più diversi sistemi gnostici[5]. Nella sua dimensione *statica*, essa si configura come la sostanza del pleroma; al tempo stesso, però, essa è una realtà *dinamica*. Come insegnano soprattutto certi racconti mitici, la teogonia gnostica ha il suo inizio in un processo di autofecondazione spirituale dell'Androgino archetipale, in virtù del quale l'elemento maschile, attivo e dinamico, talora identificato, come nell'*Apocrifo di Giovanni*, con lo πνεῦμα ἀόρατον, si pone in rapporto con una sostanza e controparte femminile, le acque di vita e di luce, dando luogo così a quella prima generazione pleromatica, che costituirà il modello delle successive formazioni. Questo processo è concepito come «illuminazione», in quanto coincide con la trasmissione da parte di una *dynamis* luminosa di semi di luce destinati a fecondare la sostanza «femminile» soggiacente, provocando la «messa in luce», la generazione di una nuova realtà[6].

La dimensione dinamica della luce pleromatica, che talora sembra potersi identificare con l'azione di uno pneuma luminoso datore di vita[7], si presenta così, in sintesi, come una delle chiavi di lettura più atte a comprendere un aspetto centrale della rivelazione gnostica nei sistemi di tipo devolutivo come quelli sethiani e valentiniani: l'automanifestazione del divino, attraverso successive emanazioni, prima positive all'interno del pleroma, poi negative all'esterno con la formazione del mondo, per giungere infine, nel cuore dello gnostico, a quella illuminazione, a quella presa di consapevolezza della propria origine divina, che si pone insieme come processo di ricostituzione del corpo divino di luce sparso nel mondo delle tenebre.

In questa prospettiva sommariamente delineata, può allora non stupire che in certi testi gnostici, ad indicare una o *la* figura soterica, compaia il termine φωστήρ.

2. *Φωστήϱ nei testi gnostici*

Φωστήρ designa, nella grecità classica ed ellenistica, i corpi luminosi, in particolare le stelle[8]; di conseguenza, può indicare lo splendore in generale, un uso che si ritrova ad esempio in *Apk.* XXI, 11, e che aiuta a capire come anche le persone potessero venire indicate come luce[9]. Un esempio di questo primo significato si ha in quei contesti gnostici come la *Pistis Sophia*, in cui il termine indica appunto le stelle del mondo arcontico[10].

Questo primitivo significato sembra d'altra parte stare alla base anche di un uso più caratteristicamente gnostico, là dove esso viene utilizzato ad indicare i quattro luminari, le quattro grandi luci (φωστῆρες) del mondo superiore che sembrano porsi come un tratto distintivo di certi sistemi cosiddetti sethiani[11]. È infatti plausibile, anche stando a quanto abbiamo appena detto, l'ipotesi di chi, come Schenke, li interpreta come corrispondenti e rappresentanti di quattro età del mondo, con ciò conservando tracce e rimandando alla loro antica origine di astri che reggono a turno una parte dell'anno[12].

Più difficile da interpretare è un'altra ricorrenza che ritroviamo nella notizia di Ippolito sui Naasseni. Secondo costoro, l'Uomo o più esattamente il Secondo Uomo, figlio del Dio sommo, viene chiamato dai Frigi

> «anche spiga verde mietuta, e dopo i Frigi gli Ateniesi, che celebrano i misteri eleusini e mostrano agli iniziati il mistero grande meraviglioso perfettissimo, da contemplare colà in silenzio: la spiga mietuta. Questa spiga anche per gli Ateniesi è l'astro (φωστήρ) grande perfetto, che proviene dall'Uomo senza figura»[13].

Come si può desumere dal contesto, per cui la spiga mietuta, che costituirebbe l'oggetto della visione, viene identificata dai Naasseni con l'Anthropos caduto, il Secondo Uomo[14], l'epifania luminosa che accompagnerebbe l'epoptia misterica appare, in questo tipo di esegesi, come il simbolo concreto della luminosità caratteristica dell'Anthropos caduto nella materia, ma al tempo stesso destinato a liberarsi e con ciò stesso a liberare le sue parti disperse[15].

Si comprenderà meglio questo passo e il rapporto tra luminosità e funzione soterica dell'Uomo caduto nelle tenebre dopo aver esaminato quei due testi in cui più chiaramente il termine φωστήρ viene usato a contrassegnare una figura soterica. Il primo è l'*Apocalisse di Adamo* (CG V, 5). Qui ritroviamo il termine in questione ripetutamente[16], ad indicare, attraverso le varie età, l'azione salvifica dell'Illuminatore della conoscenza. Pure in questo caso non è mancato chi, attraverso la mediazione del mitraismo, ha cercato non solo di risalire alle supposte origini iraniche di questa concezione, ma anche all'influsso di certa ideologia solare[17]. Il secondo, sempre appartenente alla biblioteca di Nag Hammadi, è la *Lettera di Pietro a Filippo* (CG VIII, 2). Qui il termine è applicato al Gesù risorto, ad indicare la sua azione di illuminatore nelle tenebre[18], come anche ai discepoli che, se si spoglieranno della corruzione, diventeranno φωστῆρες in mezzo ad uomini morti[19].

Se nel caso dell'*Apocalisse di Adamo* avremmo allora a che fare, nel ricorso al termine φωστήρ, con un probabile influsso della teologia solare di tipo mitriaco, nel secondo passo si potrebbe pensare, dato di contro l'evidente influsso cristiano subito dallo scritto, sia al ricorso a quelle immagini neotestamentarie dei discepoli «luce del mondo» o del salvatore che è luce ed illumina, ben note e già menzionate, sia, più in generale, anche in questo caso all'uso metaforico, che ha goduto una certa fortuna nell'ambito della tradizione cristiana[20], per cui il Logos è stato visto come la luce, il sole della salvezza.

Questi elementi sono certo importanti, decisivi anzi per interpretare correttamente il modo in cui si origina e funziona il sistema sincretistico gnostico ed in particolare la sua soteriologia. Ma non si rischia, ponendosi unicamente in questa prospettiva, di confondere in casi come questi l'effetto con la causa, di non cogliere, in altri termini, quella riflessione originale, quella costellazione ideologica e specifica che ha portato a privilegiare certe immagini, a scegliere alcuni termini appartenenti a differenti contesti religiosi, ma per riempirli di un nuovo, particolare contenuto? La nostra impressione è piuttosto un'altra. Proprio la centralità che il processo illuminativo ha assunto nei sistemi gnostici ha indotto in certi casi alcuni autori ad identificare la figura soterica con il termine di φωστήρ, di illuminatore, sottolineando in questo modo la sua natura di entità apportatrice di quella luce-vita che, trasmessa al potenziale gnostico, provocherà la sua rigenerazione in Uomo di luce in grado di vedere e con ciò di conoscere la vera luce[21].

3. *Natura e tipi di Illuminatore*

In questo senso, l'uso del termine in questione si pone come la parte emergente di una realtà ideologica ben più complessa ed estesa, che dà origine, nei vari miti gnostici, a *funzioni*[22] illuminatrici le quali possono poi rivestire nomi differenti e raggiungere diversi gradi di consistenza e di personalizzazione. Se, allora, ricorriamo al termine di «illuminatore» come al più indicato per designare l'unità sottintesa alla molteplicità di funzioni, troveremo che in realtà abbiamo a che fare con due tipi di illuminatore, a seconda della minore o maggiore presenza e importanza dell'influsso cristiano, ma uniti dallo scopo comune a cui mirano: illuminare lo gnostico, trasmettendogli quella vita di luce che fonda in lui la realtà nuova, l'Uomo di luce, e quella luce vitale che, allontanando le tenebre dell'ignoranza, gli permetta di cogliere la luce del pleroma unendosi ad essa e con ciò stesso contribuendo a ricostituire la sua originaria unità.

Al primo tipo di illuminatore appartiene, ad esempio, l'Epinoia di luce dell'*Apocrifo di Giovanni*, che coincide in sostanza con lo Spirito Santo[23] e con la grandezza della Pronoia[24] e svolge, come indica il suo nome[25], la funzione di illuminare i progenitori, ma insieme, come allude la sua denominazione di *Zoe*[26], ha il compito di trasmetter loro la vera vita, su cui solo può innestarsi il processo gnoseologico gnostico. Che essa coincida, poi, con lo spirito misericordioso, è un tratto tipico della pneumatologia di questi sistemi e del duplice volto che vi assume lo pneuma, insieme attivatore formatore trasmettitore di luce come anche sostanza capace di generare e dunque di portare alla vita.

Un'altra entità di questo tipo è il Derdekeas della *Parafrasi di Sem* (CG VII, 1), figlio della Luce illimitata, che si presenta come il suo raggio (ἀκτίς) destinato a cadere nelle tenebre affinché il *nous* di queste venga liberato. Qui la figura soterica, il δεύτερος θεός, rappresenta più chiaramente, in analogia con certe riflessioni cristiane, l'aspetto dinamico della Luce primordiale, la sua dimensione gnoseologica e insieme liberatrice[27].

Rientrano anche in questo ambito certe figure di inviati e messaggeri della luce. Nell'*Ipostasi degli Arconti* (CGII, 4) a Norea che invoca la grande potenza di Dio per essere salvata dalle minacce degli arconti viene inviato Eleleth, messaggero—secondo certi tipici moduli apocalittici—dalle forme risplendenti e dall'abito bianco come neve, che così le si rivolge:

> «Io sono Eleleth, la sapienza, il grande angelo, che sta davanti allo Spirito Santo. Io sono stato inviato per parlare con te e salvarti dalle mani di questi privi di legge. Ed io ti ammaestrerò sulla tua radice...io sono uno dei quattro luminari, che stanno davanti al grande Spirito invisibile»[28].

Qui Eleleth svolge così, pur non identificandosì con lo spirito, una funzione di illuminatore, in virtù della quale Norea conoscerà le sue origini e sarà con ciò stesso salvata.

Anche in *Zostriano* (CG VIII, 1) troviamo il tema del messaggero di luce che svolge una funzione illuminatrice. Zostriano si sta ponendo i tipici interrogativi dello gnostico sull'esistente, la propria origine ed il proprio destino, quando gli appare il messaggero della conoscenza della Luce eterna[29], che gli rammenta la sua origine di padre della razza eletta e lo invita ad un viaggio celeste. Mentre gli annuncia ciò, il messaggero di luce si volge velocemente verso una grande nube di luce[30]. Zostriano abbandona allora il suo corpo sulla terra e passa, non visto, attraverso i vari arconti. In questo modo egli si rende conto che:

> «la potenza che si trova dentro (*sc.* la nube) fu collocata sopra la tenebra, perché aveva tutta la luce»[31].

L'ingenua cornice apocalittica cela una tipica scena di illuminazione gnostica. Nella nube si trova la potenza che contiene *tutta* la luce, non più dispersa nel mondo. Per il singolo gnostico, essa simboleggia, come l'abito celeste, il rientrare in possesso della propria natura archetipale. Questo processo di gnosi è anche un processo illuminativo, nella cornice letteraria narrato e rappresentato come comunicazione di conoscenze che illuminano lo gnostico sulla sua vera origine e, insieme, come riappropriazione, vitale e concreta, della propria realtà ed identità luminose simboleggiate nella nube.

Anche in una cornice come quella della *Sophia di Gesù Cristo*, che ha subito un più chiaro influsso cristiano, il salvatore che appare ai discepoli dopo la sua risurrezione non riesce a celare i suoi tratti originari di angelo della luce[32] venuto ad illuminare gli eletti. In tutti questi casi, la funzione illuminatrice dell'entità soterica si contraddistingue, in conclusione, per un carattere: il modo meccanico, ripetitivo, impersonale in cui si svolge, caratteristico di entità, ipostasi, funzioni che poco o nulla hanno a che fare con la concezione personale del salvatore cristiano.

Diverso sarà allora il caso di quei testi, chiaramente influenzati dal cristianesimo, in cui la figura dell'illuminatore coincide col Cristo postresurrezionale[33], che in un dialogo con il o i discepoli prediletti si pone egli stesso come la luce che, senza ulteriori mediazioni, si trasmetterà all'eletto, fornendogli insieme la vera vita. Un esempio di questa dinamica lo ritroviamo nella già citata *Lettera di Pietro a Filippo*. Pietro ha scritto a Filippo, ricordandogli l'invito del Signore a radunarsi per ricevere ordini ed istruzioni allo scopo di predicare la salvezza. Filippo si è infatti sino ad ora dimostrato alquanto restio su questo punto e Pietro lo redarguisce paternamente. Ricevuta la lettera, Filippo raggiunge Pietro, che raccoglie gli altri discepoli, dirigendosi verso il Monte degli ulivi:

> «allora, quando gli apostoli si furono raccolti e gettati sulle loro ginocchia, essi pregarono in questo modo dicendo: 'Padre, Padre, Padre della luce, che possiedi gli (eoni) incorruttibili, ascolta noi [...] nel tuo figlio santo Gesù Cristo. Egli è infatti divenuto per noi un illuminatore nella tenebra. Ascoltaci!' Ed essi pregarono ancora un'altra volta dicendo: 'Figlio della vita, figlio dell'immortalità, che sei nella luce, figlio, Cristo dell'immortalità, nostro salvatore, dacci potere, perché essi cercano di ucciderci'. Allora si manifestò una grande luce, così che la montagna risplendette alla vista di colui che si era manifestato. Ed una voce li chiamò dicendo: 'Udite le mie parole, perché io vengo per voi. Perché m'interrogate? Io sono Gesù Cristo che è con voi per sempre' »[34].

Anche in questo caso il tipico modulo dell'epifania luminosa è ripreso ad indicare concretamente il rapporto esistente tra la funzione illuminatrice di Gesù, Figlio della Vita, e la luce che egli trasmette e in cui, per così dire, s'incarna. Quella che egli comunica, infatti, non è solo una luce che, in quanto mezzo, permette di vedere, di conoscere le realtà divine, ma una luce che è sostanza, che è vita, poiché, come ricorda lo stesso Pietro, tra Gesù e i suoi discepoli esiste un profondo rapporto di connaturalità, essendo egli l'autore di quella loro vita, che ora essi, grazie alla sua azione di illuminatore, sono in grado di ricuperare[35].

Anche nella *Pistis Sophia*, infine, ritroviamo, con maggior ricchezza di dettagli, la medesima idea di fondo. Il Cristo che ascende al cielo per rivestire l'abito luminoso in cui sono contenuti i misteri supremi dell'Ineffabile, sinora rimasti celati, ritornato, più luminoso di prima, dal suo viaggio celeste, è ora in grado di illuminare i suoi discepoli non solo nel senso gnoseologico che egli ora possiede ed è in grado di trasmettere le supreme conoscenze, ma in quanto ha gnosticamente comunicato loro, nell'epifania luminosa con cui si apre lo scritto, una *dynamis*, una potenza di luce e insieme vitale, che ha attivato, destato, generato in loro la realtà gnostica dell'Uomo di luce[36]. In questo senso, illuminatore e illuminato coincidono, fanno parte della stessa sostanza luminosa dispersa nelle tenebre. L'illuminatore ha il compito di attivarla, fecondarla, generarla e portarla a nuova vita, perché essa prenda rinnovata consapevolezza di sé, si raccolga e si recuperi a ricostituire l'unità originaria. La funzione illuminatrice, però, si è raccolta ora in un'individualità soterica concreta, personale, il salvatore neotestamentario[37], ad indicare e modellare, negli scenari postresurrezionali, un nuovo tipo di rapporti, più intimo e personale, tra il discepolo prediletto, archetipo del potenziale gnostico, e il suo salvatore.

Conclusioni

Come si può intuire da quanto siamo venuti finora dicendo, l'illuminazione è un momento centrale della rivelazione e, con ciò, della soteriologia gnostica. Lo gnosticismo non si è solo limitato a fare della luce la sostanza del mondo divino. Il suo modo di pensare mitologico l'ha portato a concepire il pleroma come un gigantesco Anthropos, un plesso vivente di forze, maschili e insieme femminili, al cui interno scorre una linfa vitale che è luce e insieme pneuma, uno pneuma luminoso che, conseguentemente alla natura androgina dell'Anthropos, si trova a svolgere funzioni insieme maschili e femminili. Nella logica del mito devolutivo di tipo sethiano o valentiniano troviamo così all'opera un meccanismo nel suo nucleo semplice, che dà però origine, nella molteplicità delle sue possibili combinazioni, ad una realtà complessa. Il momento centrale di questo processo, come abbiamo già ricordato, sta nel rapporto di tipo dinamico tra uno pneuma luminoso attivo fecondatore ed una sostanza, anch'essa pneumatica e luminosa, che svolge una funzione, di tipo passivo, recettivo. Incontrandosi, questi due elementi, che assumono di volta in volta nomi diversi, a seconda della natura teologica del sistema, provocano il tipico processo emanazionistico gnostico. Dal punto di vista della soteriologia, l'elemento essenziale è allora che a livello antropologico dovrà ripetersi, nell'incontro con l'illuminatore, quella fecondazione spirituale che ebbe luogo nel momento archetipale del tempo senza tempo del mito, attualizzando nel presente quello che la teogonia narrava, grazie all'imperfetto narrativo, a proposito dell'Androgino archetipale.

Un primo elemento che emerge dalla nostra analisi è la possibilità, iscritta nella teologia dei sistemi gnostici, che il rivelatore e salvatore si configuri come un illuminatore. Naturalmente, il problema di fondo che si pone a questo punto è che cosa si debba intendere per «salvatore». Poiché una concezione compiuta e personale del salvatore si ha solo col cristianesimo, ne consegue che, se il termine viene usato in modo storicamente corretto e rigido, non si potrà che giungere ad una conclusione: là dove nei testi gnostici esiste una figura soterica nel senso pieno del vocabolo, questa non può che spiegarsi, come dimostra chiaramente la riflessione cristologica dei valentiniani, con un influsso cristiano. Personalmente però ritengo che non sia del tutto illegittimo porre il problema, come hanno ad esempio fatto Schenke e Rudolph, anche in un altro modo. Esistono sistemi gnostici, nel loro nucleo mitologico, a quanto sembra, non influenzati dal cristianesimo, che sono ricorsi, per spiegare il processo di ἐπιστροφή della materia luminosa dispersa nelle tenebre, ad entità, ipostasi, messaggeri ed inviati del pleroma, che non hanno certo i caratteri del salvatore cristiano, ma che pure, a loro modo, sono figure soteriche. In contesti di questo tipo, siffatte figure si possono configurare anche come illuminatori.

Un secondo carattere di questi illuminatori, è la loro molteplicità e, insieme, ripetitività dei loro interventi nel seguito della storia sacra gnostica. Come per certi aspetti il Logos di un Giustino, che si inserisce continuamente nelle vicende veterotestamentarie, finendo per coincidere con l'azione dello pneuma profetico, l'Epinoia di luce dell'*Apocrifo di Giovanni* entra in scena nei momenti salienti delle vicende dell'Antico Testamento ad illuminare di volta in volta i vari rappresentanti della razza eletta, del *genos* che non vacilla.

Là dove, però, la funzione dell'illuminatore finisce per coincidere ed essere per così dire riassorbita dalla figura del Cristo post-resurrezionale, assistiamo ad un duplice mutamento. Intanto, cambiano le linee di fondo della teologia della storia gnostica. La prospettiva cristologica induce a concentrare l'attenzione su quello che è divenuto ora il tempo esemplare e insieme il modello mitico della rivelazione e salvezza gnostiche: la formazione del rivelatore perfetto e l'illuminazione dei discepoli eletti nel periodo postresurrezionale. A questo spostamento d'accento dall'economia psichica veterotestamentaria all' ἀρχή cristologica dell'economia pneumatica — che in questa prospettiva non ha antecedenti nell'azione di alcuna Epinoia di luce precorritrice del Cristo — si accompagna, di conseguenza, il mutamento della natura del salvatore e la qualità dei suoi rapporti con lo gnostico.

La dimensione dell'illuminazione diventa così più squisitamente interiore, personale, consapevole, il processo meno meccanico, deterministico. In giuoco, ora, non è più tanto la salvezza del *genos*, del gruppo, quanto di un singolo, di un individuo che aspira ad incontrare nell'intimo del cuore il suo salvatore, perché lo illumini, secondo quanto affermava già Valentino:

> «allorché il Padre, il solo buono, rivolge verso di lui il suo sguardo, (il cuore) viene santificato e risplende di luce e così reso beato chi ha tale cuore perché vedrà Dio»[38].

NOTE

[1] Cfr. *EvVer*, p. 18, 15 sg.

[2] «Uomo di luce» (*prōmě mpǒuǒěin*) è un termine tecnico dello gnosticismo, ad indicare la nuova realtà antropologica che si forma nello gnostico in seguito alla illuminazione: cfr. *Pistis Sophia*, cap. 113 (p. 189, 2 Schmidt-Till); cap. 125 (p. 206, 33); cap. 132 (p. 221, 20); *ApJoh*, BG, p. 71, 11-12 = CG III, p. 36, 25; *SsT*, CG II, p. 151, 19; 155, 26-27; *ApAd*, CG V, p. 83, 1-8; *EpJak*, CG I, p. 10, 4; *EvTh*, log. 24 = *Pap. Ox.* 655, 24. Una antologia ed un acuto commento dei testi a partire dal *logion* del *Vangelo di Tommaso* in H. Ch. Puech, *Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas*, in «Annuaire Collège de France» LXIX (1969-70), pp. 272 sg. Puech ricorda anche altri contesti, non specificamente gnostici, com'è il caso dell'alchimista Zosimo, in cui il termine ricorre. V. anche H. M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Göttingen 1962, p. 7; J. Munck, *Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium*, in «St.Th.» XIV (1960), p. 142-143, che rimanda alle concezioni dell'Adamo di luce e vede le origini dell'Uomo di luce gnostico in una «democratizzazione» delle prime. Questo tema, largamente diffuso nel manicheismo, è rintracciabile anche nel sufismo (cfr. in genere H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry 1971) come nel buddhismo: v. G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma 1969, p. 135; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962, p. 38.

[3] Cfr. Ir., *adv. haer.* I, 29, 1 (Barbelognostici); I, 30, 1 (Ofiti).

[4] Cfr. gli gnostici di Plotino, *Enn.* II 9, 4; 10-12; *SophJCh*, BG, p. 118, 18-20; *HypArch*, CG II, p. 94, 29 sg. e in genere la cosmogonia dello *SsT* (CG II, 5).

[5] Cfr. H. Conzelmann, art. *φῶς*, in TW IX (1973), 324-334.

[6] Cfr. in genere A. Orbe, *La Teologia del Espiritu Santo*, Roma 1966. Ho esaminato nel suo complesso il problema dell'illuminazione nello gnosticismo in un saggio in corso di stampa, cui mi permetto di rinviare per ulteriori precisazioni.

[7] Cfr., ad esempio, l'azione della Epinoia di luce nell'*ApJoh*, in cui essa è insieme spirito di misericordia e vita. Ma v. dopo.

[8] Cfr. il dizionario di Liddell-Scott, s.v.; v. ad es. Heliod. 2, 24; Vet. Val. 104, 30; 105, 7. Quest'uso è attestato anche nella traduzione dei LXX: cfr. *Gen.* I, 14-16; *Sap.* XIII, 2, etc.

[9] Quest'uso ricorre nell'Antico Testamento: cfr. *Is.* XLII, 6; XLIX, 6 e trova un significativo parallelo in *Test.Levi* 14, 3a: «Voi siete i φωστῆρες di Israele», che aiuta a capire certi usi neotestamentari come *Phil.* II, 15: φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ (cfr. anche *Lc.* II, 32; *Act.* XIII, 47; *Rom.* II, 19); su quest'applicazione presente anche nella grecità classica, cfr. Conzelmann, *art. cit.*, 305. La terminologia della luce in ambito greco classico è stata studiata per ultimo da M. G. Ciani, *Phaos*, Firenze 1974. Sul φωτισμός cristiano, v. A. Włosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, pp. 249-250; W.-D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch*, München 1972, pp. 55 sg.; sulle epifanie luminose misteriche, v. G. Wetter, *Phos*, Uppsala 1915, pp. 204 sg.; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, Nijmegen 1962, pp. 158 sg.

[10] *Pistis Sophia*, cap. 2 (p. 2, 4); cap. 14 (p. 14, 18) etc. V. anche *UAW*, cap. 15 (p. 356, 23).

[11] I quattro φωστῆρες sono Harmozel, Oroiael, Daveithe, Eleleth. Essi compaiono in *ApJoh*, BG, pp. 33, 17 sg. (= Ir. I 29, 2); *HypArch* CG II, pp. 93, 20 sg.; *TriPr*, CG XIII, pp. 39, 1 sg.; Ep., *Pan.* 26, 10, 1; *EvAeg*, CG III, p. 51, 18; 52, 6; CG IV, p. 63, 27; 64, 2.4.6.7.13.16.18.20.22; 65, 8; 66, 17; 68, 4; 74, 11; 76, 16; 77, 8; in UAW, cap. 60 (p. 362, 14) (sull'ordine inverso, dovuto al fatto che in quest'ultimo caso si risale dal mondo inferiore verso quello superiore, cfr. Ch. A. Baynes, *A coptic gnostic treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge 1933, p. 190 n. 16). V. anche A. M. Kropp, *Ausgewählte koptischer Zaubertexte*, 3 voll., Brussels 1930-1931, I, D 13, 105; E 10, ecc.; III, pp. 27-29; sulle 4 luci come quattro elementi, cfr. *Kephal.* XCIV, p. 239 e v. W. Bousset, *Haupt-*

probleme der Gnosis, Göttingen 1907, pp. 338 sg. Secondo R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York-London 1966^2, pp. 42 sg., queste quattro figure rimanderebbero a una qualche forma di teologia iranico-caldea mediata dal giudaismo apocalittico. Sul loro posto nella teologia dell'*EvAeg*, cfr. quanto osservano A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib, *Nag Hammadi Codices III, 2, and IV, 2*, Leiden 1975, p. 33.

[12] Cfr. H. M. Schenke, *Das sethianische System*, in: AAVV, *Studia coptica*, Berlin 1974, p. 168. Lo stesso A., in questo articolo, ha sollevato in modo esplicito e coerente il problema dell'esistenza di un sistema teologico sethiano, ricuperabile, al di là delle devianti etichette dei Padri, che non sempre trovano riscontro negli scritti gnostici di Nag Hammadi (su ciò, cfr. F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, in «Vig.Chr.» XXV (1971), pp. 205-223), in una serie di caratteristiche teologiche comuni a una famiglia di scritti (e precisamente *ApJoh*, Ir. I 29, *HypArch, EvAeg, ApAd, TreStSeth, Zostr, Melch, Norea, TriProt*). V. le critiche rivolte a quest'interpretazione, indirettamente o direttamente, da F. Wisse, *The Sethians and the Nag Hammadi Library*, in «Proc.Soc.Bibl.Lit.» II (1972), pp. 601-607; A. F. J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden 1977, p. 112; M. Tardieu, *Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie*, in: M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977, p. 210 e cfr. quanto osserviamo in *La conferenza internazionale sullo gnosticismo di Yale*, RSLR XIV (1979), pp. 166-167.

[13] Hipp., *Ref.* V 8, 39-40 (tr. Simonetti).

[14] Cfr. Schenke, *op. cit.*, pp. 57-58.

[15] Cfr. Hipp., *Ref.* V 7, 32-33; 8, 43-44.

[16] CG V, p. 75, 14; 76, 9.28; 77, 15; 82, 7.28; 85, 28.

[17] Cfr. A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, pp. 158-161.

[18] CG VIII, p. 133, 21 sg.; cfr. p. 139, 15 sg.

[19] P. 137, 6 sg.

[20] Il tema è stato studiato a più riprese da F. J. Dölger: cfr., *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster 1919; *Sol Salutis*, Münster 1925^2; *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums*, in «Ant.Chr.» I (1929), pp. 271 sg.; *Lumen Christi*, in «Ant.Chr.» VI (1935), pp. 1 sg.

[21] Alla luce di quanto precede, si può forse interpretare più correttamente il brano citato dei Naasseni. Essendo l'Uomo senza forma il Primo Uomo (cfr. V 7, 18), qui viene denominato *Phoster* appunto il Secondo Uomo, il Logos, l'inviato e al tempo stesso il salvatore. Anche in questo caso, lo spunto per la denominazione, com'è proprio del sincretismo gnostico, viene fornito dall'esterno e precisamente da una rilettura delle epifanie luminose misteriche reinterpretate però in funzione dell'importanza che l'illuminazione possiede nei sistemi gnostici.

[22] Il termine «funzione» è stato usato recentemente da H. M. Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, in: AAVV, *Gnosis und das Neue Testament*, Berlin 1973, pp. 211 sg. e da K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1978, pp. 139 sg., ad indicare la sostanziale unità delle molteplici attività svolte dalle varie figure soteriche. In questo modo, però, quest'unità è più affermata che dimostrata o meglio, essa è postulata in collegamento ad un supposto «mito» originario, in realtà in quanto tale non riscontrabile. Personalmente, preferisco tener conto della molteplicità concreta delle varianti mitiche e parlare di funzione in un altro senso, come chiave per individuare e decifrare, all'interno di particolari racconti, rapporti costanti che si stabiliscono tra ben precisati gruppi di fenomeni mitici. Le varie ipostasi ed entità sono una concretizzazione mitica di questi nodi, che sono insieme narrativi, formali e ideologici, traducendo e trasponendo sul piano dell'immagine una certa costellazione ideologica per cui si tende a vedere il processo sia di automanifestazione del divino sia della sua comunicazione in modo insieme plastico e necessario.

L'incontro col cristianesimo è in questo senso decisivo. La figura del salvatore cristiano nella gnosi, in quanto illuminatore, se da una parte tende a riassorbire in sé la molteplicità delle ipostasi e funzioni illuminatrici, dall'altra, nel suo rapporto con i discepoli eletti, colloquiando con loro, discutendo, invitandoli a volgersi verso l'interiorità, soprattutto ponendosi egli stesso, nella sua complessità antropologica e nella sua autoconsapevolezza, come il modello del vero pneumatico, personalizza, rende più consapevole e meno meccanico il processo di acquisizione della gnosi.

[23] BG, p. 71, 10.

[24] BG, p. 72, 19.

[25] Sull'Epinoia di luce nell'*ApJoh*, cfr. Hauschild, *op. cit.*, pp. 231 sg. Cfr. per l'importanza di quest'entità nei sistemi gnostici, Hipp., *Ref.* VI 18, 6-7 (Megale Apophasis); CG IX, 2, p. 28, 2; *TriProt*, CG XIII, p. 35, 13; 39, 19.30.33. Questa ed altre entità ed ipostasi analoghe indicano la necessità, da parte del Padre, di pensare il progetto del pleroma come del mondo, indispensabile nell'economia salvifica gnostica. Insieme, esse indicano, in chiave antropologica, lo sforzo di riflessione che comporta ogni autentica conoscenza gnostica.

[26] BG, p. 53, 10.

[27] CG VII, p. 32, 5 sg. Sulla figura di Derdekeas come salvatore, cfr. F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, in «Nov.Test.» XII (1970), pp. 135 sg.; J. Sevrin, *A propos de la Paraphrase de Sem*, in «Muséon» LXXVIII (1975), pp. 85 sg. Sul tema dello gnostico come «raggio», cfr. *DeRes*, CG I, p. 45, 31.37: «Se noi siamo manifestati nel cosmo, rivestendolo, noi siamo i suoi raggi (ἀκτίς) e noi siamo circondati da lui fino al nostro tramonto cioé la nostra morte in questa vita: noi siamo attirati al cielo da lui come i raggi del sole, senza che niente ci ostacoli» (p. 45, 28 sg.): cfr. sull'immagine Dölger, *Sonne und Sonnestrahl*, cit., e sul probabile retroterra di teologia solare del testo gnostico quanto osservano gli ed. della *Ed. princeps*, Zürich 1963, pp. XIV-XVII e pp. 28-29. Quest'immagine è anche presente in autori cristiani come Clemente Alessandrino: cfr. quanto osserva Włosok, *op. cit.*, p. 155 n. 40.

[28] *HypArch*, p. 93, 9 sg.

[29] CG VIII, p. 3, 30.

[30] CG VIII, p. 4, 14. Il tema della nuvola luminosa come sede di epifanie divine, largamente attestato in storia delle religioni, ha acquistato nella gnosi una valenza particolare, come si può desumere da un testo mandeo, *Mand.Lit.*, 73, 1 sg., dove si parla della «grande, prima nuvola di luce», luogo della vita primordiale. Una delle possibili origini di questa tematica può essere indicata nello στῦλος νεφέλης, che accompagna la storia del patto tra Jawhé e il suo popolo (*Ex.* 13, 21 sg., ecc.; cfr. il patto noachico di *Gen.* 9, 13 sg. e v. A. Oepke, art. *νεφέλη*, in TW, tr. it., VII, 916 sg.). Essa non è però luminosa ma scura, anche se (v. *Ex.* 19, 16; 24, 15 sg.; *Deut.* 5, 19) la nuvola scura posata sulla cima del monte è percorsa da lampi, rendendo così visibile, mentre l'occulta, la presenza di Jawhé.

[31] CG VIII, p. 5, 11 sg.

[32] *SophJCh*, BG, p. 78, 11 sg.: il salvatore appare «non nella sua forma (μορφή) originaria, ma in uno spirito invisibile. La sua apparenza esterna era d'altra parte quella di un potente angelo della luce». Il salvatore possiede qui dunque una forma originaria o prima (*šorěp*) cioé archetipale, che rimanda alla sua vera natura pleromatica. D'altra parte, si manifesta ἐν ἀοράτῳ πνεύματι, cioé, com'è precisato subito dopo, in uno spirito non visibile agli occhi dei comuni mortali ma solo ad una carne pura e perfetta, in altri termini, allo pneumatico. La sua forma di angelo o di inviato della luce si spiega, oltre che con echi apocalittici, soprattutto col fatto che, partendo da tradizioni apocalittiche e giudeo-cristiane (cfr. J. Barbel, *Christos angelos*, Bonn 1941; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, pp. 228 sg.) la riflessione gnostica, non solo valentiniana, ha fatto talora dell'*angelos* l'*alter ego*, il gemello, il doppio esemplare dello gnostico con cui questi aspira a ricongiungersi: cfr., ad esempio, *SsT*, CG II, p. 172, 12 sg.; *ApAd*, CG V, p. 76, 4 sg.; sul tema in generale v. G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, in ZRGG IV (1952), pp. 97 sg.; G. Quispel, *Gnostic Studies*, I, Istanbul 1974, pp. 140 sg., 158 sg., 221 sg. In altri termini, il redattore gnostico del testo, sviluppando tradizioni apo-

calittiche ed eterodosse, ha, coerentemente con la natura del sistema, in cui (p. 95, 17 sg.) compare un'entità denominata Cristo come compagno di coppia di Sophia e signore delle schiere angeliche, tentato di costruire un tipo di rivelatore e salvatore che unisse tratti della tradizione neotestamentaria — lo spunto gli è evidentemente offerto dalla scena della Trasfigurazione — con una figura di inviato di luce, originariamente non specifico del cristianesimo.

[33] Non a caso si tende a estendere il periodo di permanenza del Cristo risorto, dai 18 mesi dei Valentiniani, ap. Ir. I 3, 2 e degli Ofiti, *ibid.*, I 30, 14, ai 12 anni della *Pistis Sophia*, ma soprattutto, come avviene chiaramente in quest'ultimo scritto, le vere rivelazioni, quelle ritenute definitive, sono precedute dalla formazione del rivelatore perfetto.

[34] CG VIII, p. 133, 18 sg.

[35] CG VIII, p. 139, 21 sg.

[36] Ho analizzato estesamente questo fenomeno nel saggio sull'illuminazione, cui rinvio per ulteriori precisazioni.

[37] Altri esempi di questa funzione illuminatrice del rivelatore e salvatore, in genere identificato col Cristo postresurrezionale, in *LTh*, CG II, p. 139, 19 sg.; *EvTh*, log. 24, cfr. log. 50.83; *IIApJak*, CG V, p. 55, 15 sg.

[38] Cl. Al., *Strom.* II 114, 3-6.

Ringrazio il Prof. R. Mcl. Wilson per le osservazioni critiche rivolte ad una prima stesura della presente comunicazione, di cui ho tenuto conto per la redazione definitiva.

DISCUSSIONE

CULIANU: Ringrazio l'amico Filoramo per la bellissima relazione che ha tenuto. Questa si inserisce in una sfera di interessi già più antichi, perché egli ha già scritto sull'illuminazione gnostica. Vorrei semplicemente domandargli qual'è la relazione tra il Phoster gnostico e una serie di motivi che incontriamo un po' dovunque, come il «vestito di gloria» (che compare in un testo gnostico come *Pistis Sophia*, ma anche in un testo forse non gnostico come l'*Inno della perla* degli Atti di Tommaso, ecc.), o quella «terra di luce» che compare in varie forme in testi gnostici (*Ipostasi degli arconti*: «terra adamantina») e manichei (*Epistula fundamenti*, ecc.), ma anche altrove.

FILORAMO: Questo è il problema del sincretismo che è stato sollevato precedentemente dal prof. Bianchi e dal prof. Wilson. Personalmente ritengo che questi temi, sulla cui origine adesso, evidentemente, non importa discutere, in certi testi e in una certa tradizione gnostica sono stati ripresi e hanno ricevuto una profonda trasformazione, si potrebbe dire rielaborazione. Il tema del vestito di luce può essere un tipico esempio. Nei testi in cui questa scena, questa immagine del vestito di luce, compare, la luce non è più solo una metafora o una allegoria, ma viene reinserita — come è il caso per esempio della *Pistis Sophia* — in un tipico, a mio avviso, naturalmente, apparato mitologico che la rilegge in un certo modo. Nella *Pistis Sophia* per esempio c'è questa scena di Gesù che discende con l'abito di luce, ma attraverso l'abito di luce in realtà Gesù illumina i discepoli non solo da un punto di vista conoscitivo, ma trasmettendo loro una particolare *dynamis*, forza, che fa nascere in loro l'uomo di luce. Questo è un meccanismo tipicamento gnostico. La tradizione greca della luce intellettuale viene qui riassorbita e innestata su di un fondamento fisiologico: la vita che è luce e che permette di collegarsi alla natura del salvatore. Lo stesso potrei dire anche per la terra di luce e per altri temi: il meccanismo, cioè l'idea di fondo, è questa.

RIES: Il y a d'autres termes manichéens, notamment dans les *Kephalaia*, ainsi que dans les textes liturgiques, spécialement dans la liturgie de Bêma. Le mot *Phôstèr* est utilisé de façon très précise: il qualifie Mani. Ce dernier est Phôstèr et comme tel, il a une double mission: il doit recevoir la révélation du Paraclet d'une part et d'autre part, en tant qu'image (*eikôn*) du Paraclet, il est chargé de transmettre la révélation.

FILORAMO: Pas justement analogue, mais il y a quelques rapports; par exemple dans ce texte que j'ai cité, la Lettre de Pierre à Philippe, il n'y a pas l'élément de la tradition; mais il y a l'élément, disons, du rapport avec le prototype, avec l'*éikon*, avec le modèle. Il y a cette structure gnostique.

Enfin, évidemment, le problème de la tradition dans le manichéisme, vous le savez mieux que moi, ça dépend, parmi d'autres choses, de la théorie de la révélation continue, et cetera. Cette théorie nous ne la trouvons pas dans ce texte gnostique.

PARTE VII

DISCUSSIONE GENERALE, RETROSPETTIVA, DISCUSSIONE PER IL DOCUMENTO FINALE

SEDUTA DEL 26 SETTEMBRE

En ouverture de séance on avait fait circuler le schéma suivant, que nous reproduisons ici comme aide-mémoire avec de menues additions et modifications:

I) Isis/Osiris; Aphrodite/Adonis; Cybèle/Attis; - Mithra;
les cultes à mystères (ceux qui le sont de façon exclusive, ceux qui n'admettent ce caractère que partiellement);
les cultes mystiques;
les cultes de la fécondité.

II) Le plan descriptif, horizontal; le plan génétique, vertical;
leur fonctionnement réciproque produit la *typologie historique* de ces cultes (qui n'admet pas de généralisations, d'*ideal types*, d'archétypes ni de catégorisations *a priori*, mais qui implique une relation immédiate et contrôlée au concret historique, qui est différencié).

III) Les cultes à mystères:
au plan *descriptif*, ils se définissent par le fonctionnement réciproque de l'élément initiatique-ésotérique et de l'élément sotériologique (ce qui élimine certaines acceptions de ces termes et en implique d'autres);
au plan *génétique*, ils naissent sur un terrain [plus généralement] 'mystique'. Ce terrain est défini par: a) un dieu qui traverse une crise [c.-à-d. des vicissitudes de présence/absence]; b) une participation réciproque profonde entre le dieu mystique et l'homme; c) souvent, un couple divin formé par le dieu qui traverse une crise et une grande déesse stable mais solidaire avec lui.

U. BIANCHI: Cette feuille se divise en trois parties; la première est une énumération des objets que nous allons considérer; la deuxième est une espèce d'intermezzo épistémologique; la troisième est une proposition terminologique et typologique.

Première partie: les religions orientales dans le paganisme romain. Ça pourrait se résumer par Isis/Osiris, Aphrodite/Adonis, Cybèle/Attis et, un peu déplacé, Mithra. Cultes à mystères: ceux qui le sont de façon exclusive, Mithra, ceux qui sont englobés ou encadrés dans un culte qui n'est pas nécessairement et toujours un culte à mystères: Isis, Osiris; Cybèle, Attis. Le cas d'Aphrodite et Adonis est tout particulier, du fait que son caractère de culte à mystères peut être contesté. Donc, des cultes à mystères avec ces spécifications. Puis, cultes mystiques, cultes de la fécondité. On descend vers le terroir.

Deuxième partie du schéma: le plan descriptif, le plan «horizontal»: la description des objets que j'ai énumérés. Autre dimension, la dimension «verticale», génétique. La dimension horizontale est phénoménologique, donc descriptive, l'autre dimension, verticale, génétique, est plus proprement historique. La synthèse de ces deux dimensions établit la typologie historique, en appliquant la méthode historico-comparative, qui n'admet pas — c'est mon opinion et une proposition pour la discussion — qui n'admet pas de généralisations, qui n'admet pas de «ideal types», qui n'admet pas d'archétypes, qui n'admet pas de categories *a priori*; mais qui implique, au contraire, une relation immédiate et contrôlée par rapport au concret historique, qui, lui, est différencié. C'est l'affirmation du Professeur Bergman, faite hier soir, que je partage complètement.

Finalement, la troisième partie du schéma, la terminologie et la typologie. Je propose qu'on discute la description et puis la question génétique — donc les deux dimensions — par rapport aux cultes à mystères.

Sur le plan *descriptif*, *horizontal*, une première définition du culte à mystères pourrait se formuler par rapport à un élément initiatique ésotérique, *plus* une sotériologie. Il faut dire qu'il ne s'agit pas d'une addition arithmétique, ni d'une juxtaposition de deux éléments. Il s'agit, au contraire, de deux éléments qui fonctionnent réciproquement et qui doivent se comprendre l'un par rapport à l'autre dans le concret historique. C'est-à-dire, *initiatique ésotérique* dans une perspective *sotériologique*, *sotériologique* dans une perspective *initiatique ésotérique*. S'il y a une sotériologie qui n'est pas initiatique et ésotérique, elle est déjà exclue *a priori* de cette description.

Donc, certaines acceptions de ces mots sont exclues par définition. Une sotériologie qui ne serait pas initiatique, un salut qui consisterait simplement à assurer sa santé personnelle, à guérir d'une maladie, à se sauver d'un naufrage, c'est bien de la sotériologie, c'est bien du salut, mais ce n'est pas l'acception de sotériologie comprise dans cette description; car la sotériologie qui nous concerne doit être comprise en tant que fonctionnant par rapport à l'élément initiatique ésotérique.

Inversement, toute initiation n'est pas impliquée dans cette description; mais seulement l'initiation qui serait ésotérique, en premier lieu, et qui aurait une intention sotériologique.

Ceci vaut pour le plan descriptif. Pour le plan génétique, ou la dimension verticale, je voudrais soumettre à la discussion que le culte à mystères, que les cultes à mystères naissent sur une base plus généralement mystique. Ceci implique une distinction entre «mystérique», concept plus spécifique, et base mystique, plus générale. Mais alors il faut donner une description de cette base mystique. Peut-être qu'il y aura des membres de ce Colloque qui seront d'accord pour définir le *mystique* (en tant que qualité, adjectif neutre, se référant à certains cultes de l'antiquité classique) comme impliquant l'idée d'un dieu qui traverse une crise qui n'est pas nécessairement une mort — ce sera peut-être une disparition, un sommeil, une absence, peut-être aussi des «fatigues» ou travaux, peut-être aussi le *transitus dei* mithriaque. Le dieu qui traverse une crise; il y a un précédent illustre pour cette définition. Vous savez que dans le *De Iside* Plutarque distingue, parmi les êtres supérieurs, les dieux et les démons. Les dieux sont les olympiens éternels, dans leur attitude, justement, olympique, impassible, inaccessible, et les démons — il distingue entre les démons inférieurs et les meilleurs d'entre les démons, Déméter et Dionysos. Les démons sont les dieux qui sont affectés par la mutabilité, les dieux qui traversent une crise, ou bien en personne propre, — Dionysos —, ou bien indirectement — Déméter par rapport à sa fille; mais aussi Dionysos, par rapport à sa mère et à son épouse.

Notre dieu qui traverse une crise est donc quelque chose de plus spécifique que les *dying gods* de Frazer. Il exprime un type qui a été anticipé par ce phénoménologue de la religion avant la lettre qu'était Plutarque. En connexion avec le dieu qui traverse une crise, l'idée d'une interférence, ou de profonde participation réciproque entre le dieu «mystique» et l'homme, cet homme qui participe à son culte mystique, pas nécessairement mystérique: p. ex., une bacchante participe à un culte mystique, par son *enthousiasmòs*, sur la montagne, mais non pas à un culte mystérique qui suppose une initiation spéciale, ésotérique, dans un sanctuaire spécial, initiatique.

Souvent, le dieu qui traverse une crise, et auquel se réfère cette interférence de profonde participation entre le dieu mystique et l'homme, ce dieu est inséré dans un couple divin; dans un couple divin mère et fille, amant ou époux et amante ou épouse, frère et sœur.

Dans ce couple divin nous trouvons deux éléments: l'élément stable et l'élément, justement, qui subit une crise. L'élément stable c'est la déesse, l'élément en crise c'est le dieu son parèdre. Mais la stabilité de la déesse n'est pas une stabilité olympique comme celle des grands dieux qui habitent le ciel, du fait qu'elle participe, du fait qu'elle solidarise avec la crise du dieu qui est son parèdre.

Dernière question. Que faire ici, à ce moment précis, de Mithra? La question surgit: est-ce que Mithra est un dieu en crise, qui traverse une crise, quelle est la signification, par exemple, de ce *transitus*, que mentionnent les inscriptions, ou de son accession au ciel que l'iconographie nous présente, voire de sa fatigue, de sa *vita* avec ses épisodes difficiles, impliquant justement une fatigue, un engagement personnel, si ce n'est une souffrance?

Et que faire du couple divin? C'est le problème le plus difficile, pour ce qui concerne le rapport avec le mithriacisme; mais alors — et je n'insiste pas — la question surgit du rapport de participation entre Mithra et le Taureau. Je sais bien qu'hier nous avons entendu une critique, juste pour une part, de l'idée de Loisy qui voyait une profonde participation mutuelle — plus encore: une identité — entre Mithra et le Taureau. L'identité, c'est trop, mais cette participation entre Mithra et le Taureau est réelle.

Je me permets seulement de souligner ce fait: quand Mithra tue le Taureau, le Taureau n'est pas son ennemi, comme on l'a dit parfois, et je n'en comprends pas la raison. Le Taureau n'est pas, à proprement parler, sacrifié, du moins selon la technique sacrificielle normale, du fait qu'il n'est pas égorgé, mais qu'il est blessé au cœur. Donc ce n'est pas exactement dans le sens technique une *mactatio* sacrificielle selon le style des romains.

Donc il y a quelque chose là-dedans, et on se demande si Mithra et le Taureau ne sont pas — *suo modo, Iranico modo* — ce couple divin, divin-cosmique, que nous cherchons dans les cultes mystiques que j'ai énumérés jusqu'ici.

Je m'excuse de cette exposition un peu trop longue, mais vous pouvez choisir si vous voulez discuter cette feuille, si vous voulez discuter d'autre chose, si vous voulez souligner d'autres aspects qui ont déjà été présentés dans les séances précédentes, etc.

TURCAN: Sur la notion de sotériologie, je n'ai pas dit, je n'ai jamais dit, je ne dirai jamais que le culte de Mithra n'est pas sotériologique. Je crois avoir souligné, dans ma communication, une critique précise de Bultmann. C'est Bultmann qui prétend que Mithra n'a pas une religion de salut.

Alors, je crois que malheureusement ou heureusement nous restons marqués, profondément imprégnés par la notion chrétienne du salut. Heureusement, pour des raisons connues et je ne vous ferai pas un sermon.

Malheureusement pour des raisons scientifiques. Parce que, dans l'antiquité, la notion de salut a plusieurs significations et d'autres significations que celle du salut chrétien. Nous avons tendance à abuser de ce terme, au point que (j'en ai fait la constatation récemment en rapportant une thèse d'Etat sur le culte marin du souverain) on emploie «mystique» au sens vague de «religieux» ou «sacré» dans bien des cas.

Alors, je crois qu'il faut être très strict là-dessus. Notre collègue Ugo Bianchi a justement insisté sur l'idée de crise impliquée dans les cultes «mystiques». Les dieux que l'on dit mystiques connaissent des peines, des travaux, des souffrances, des vicissitudes.

Je remarquerai pourtant que l'on parle de mystique néoplatonicienne — et personne ne niera que Plotin soit un mystique: or le Dieu suprême de Plotin est justement au-dessus de toute espèce de vicissitude. Alors je crois que le terme de «mystique», tout comme le terme de «sotériologie», a un sens beaucoup plus large que celui qu'on voudrait lui attribuer.

En ce qui concerne Mithra, je ne vois pas, personnellement, à la lecture des bas-reliefs et des peintures, que le dieu traverse une crise à proprement parler. Il connaît des travaux, il accomplit des exploits, exactement comme Héraclès. Or Héraclès n'a pas — que je sache — été l'objet d'un culte mystérique.

Et, en ce qui concerne les relations de Mithra avec le Taureau (n'oubliez pas que Loisy allait jusqu'à parler d'identification: il ne s'agit pas d'identification, en tout état de cause), vous avez parlé de participation; effectivement, il y a une relation nécessaire, fondamentale, entre Mithra et le Taureau, puisque ce que je continue d'appeler un «sacrifice» constitue le pivot de la sotériologie mithriaque, sans aucun doute.

Notre collègue Ugo Bianchi nie, je crois, la désignation de sacrifice, le mot de sacrifice, à propos de la mise à mort du taureau.

BIANCHI: C'étaient seulement des observations; il y a une petite différence soulignée par E. Will à propos de ce qui concerne la façon de tuer le taureau qui n'est pas un égorgement à proprement parler.

TURCAN: Oui. C'est aussi le cas du taurobole. Car, dans l'antiquité, il n'y a pas *un* mode de sacrifice. Il y en a des quantités. Il y a d'authentiques sacrifices de communion et il y a des sacrifices de substitution, ce qui est tout différent. Il y a plusieurs modalités techniques du sacrifice. Néanmoins, je ne pense pas qu'on puisse, comment dirais-je, écarter le terme de sacrifice en ce qui regarde la tauroctonie, car il ne faut pas oublier que Mithra et le soleil sont attablés après la mort du taureau sur la peau du taureau, j'imagine, pour manger sa chair.

Et, donc, nous avons affaire, là, à un sacrifice de communion comparable, toutes proportions gardées, à la θυσία des Grecs. Cette θυσία est un sacrifice suivi d'un repas de communion. Je dis: «toutes proportions gardées», bien entendu. Je suis convaincu que la tauroctonie a une tout autre signification (et une signification fondamentale) en tout cas une tout autre signification que la θυσία des Grecs.

Alors, voilà les quelques observations que je tenais à faire. J'en aurais beaucoup d'autres à faire, notamment en ce qui concerne la mystique dionysiaque; il y aurait beaucoup à dire, en particulier, sur l'*extasis*, la mystique dionysienne consistant à sortir de soi, plutôt qu'à s'identifier avec le dieu, je crois. Mais sur ce point il y aurait lieu, peut-être, de prévoir un autre colloque...

SEDUTA DEL 27 SETTEMBRE

BECK: One of the questions that has been concerning us in the last two days is the problem of the crisis that the god of a mystery cult undergoes, and indeed the whole question of whether or not he undergoes a crisis at all.

We have seen that, in the case of Mithras, this question of the crisis is controversial. Professor Turcan, quite rightly to my mind, rejected the idea of Loisy that Mithras, in the central part of his adventure (his encounter with and sacrifice of the bull) is somehow identified with the bull, in empathy, of through some sort of mystic identification. This is wrong, I believe, and I believe that Professor Turcan demonstrated it to be so.

Nevertheless, there is another line of identification one can take here. There is another person in the scene of the bull-slaying with whom the bull can, and should, be identified, and that is the figure of Luna, the moon-goddess on the right upper corner of the reliefs. It is Luna who turns away in sorrow from the scene of the bull-slaying.

There is much evidence, and there is no need for me here to go through it, to connect the moon with the figure of the bull; there is astrological evidence; Taurus, the constellation of the bull, is the exaltation of the moon; the moon is, in traditional iconography, carried in a chariot drawn by bulls, and so on and Porphyry (*De antro* 18) tells us quite explicitly that the moon is in some sense a bull.

So in a sense, and at one level, and I am not suggesting that this is the deepest level, I'm sure it is not, but at one level the conflict between Mithras and the bull is the conflict of moon and sun, and the vicissitude of the god is the vicissitude of moon and sun, vicissitudes that one can see acted monthly in the phases of the moon, and, as far as the sun goes, occasionally in the major vicissitude of an eclipse.

This is one, and I emphasize that it is only one, level of interpretation that one can make of the Mithraic tauroctony; but nevertheless I think it is an important one, and I think it should be here represented in our discussion. There is a vicissitude there, there are two beings involved. Mithas and the bull, and these can be identified, to some extent, with sun and moon.

GROTTANELLI: Je pense qu'il serait utile de poser quelques questions de terminologie — on en a discutté dejà hier avec le Professeur Bianchi — en particulier dans la première partie de ce schéma qu'on nous a distribué. Je vois la triade, ici, des cultes à mystères, des cultes mystiques et des cultes de la fécondité. Je ne veux pas m'arrêter, ici, sur les premières deux définitions, mais je voudrais dire une parole sur la troisième.

Je pense qu'il est maintenant toujours plus difficile de pouvoir parler de culte de fécondité ou de fertilité tout court, surtout dans un contexte de polythéisme, car il est évident que les cultes et les dieux qui sont le plus strictement liés au problème de la fertilité et de la fécondité, ont aussi d'autres significations, et la fécondité ne paraît pas isolée comme problème, mais se rattache à une série

d'autres problèmes qui sont, bien entendu, différents dans les différentes cultures et religions; je pense, par example, à Eleusis, où, très probablement dans la plus grande antiquité déjà, le concept de fécondité est strictement lié à celui d'agriculture, et de céréaliculture en particulier, et, à son tour, le problème de la céréaliculture est strictement lié au problème des *origines de la culture.*

Donc j'aimerais bien qu'on essaye de trouver un nom, un terme plus général et, en même temps, plus précis, si j'ose m'exprimer ainsi, pour indiquer la base, disons, de cette pyramide de types de cultes que je vois ici.

Encore, j'ai une question que je voulais poser hier sur le problème de la sotériologie qui se rattachait immédiatement à la discussion de hier matin. Maintenant c'est un peu plus difficile de le faire, parce que je ne peux pas directement citer ce qu'on a dit. Mais je dirais que le problème du rapport entre l'aspect sotériologique et l'aspect initiatique des cultes à mystères est, bien entendu, très complexe; et il s'agit alors, avant tout, de définir ce qu'on entend par sotériologie et ici je pense qu'il ne faudrait pas oublier ce que Angelo Brelich écrivait justement sur la formation historique de la sotériologie. Je pense qu'on puisse parler de sotériologie quand il ne s'agit pas tant se sauver des maux, de certains maux, mais du mal en général et, encore plus, quand il s'agit non pas de sauver les aspects de la réalité ou bien la réalité elle-même, le monde, mais de *se* sauver *du* monde.

Alors, je pense qu'on pourrait partir de cet essai de définition du terme, pour commencer la discussion.

Encore, sur le problème du mysticisme, je pense qu'on a assez discuté. Je ne pense pas qu'on puisse arriver à quelque chose de très concret, maintenant. Mais je crois qu'il faudrait dire quelque chose sur le problème de la «vicenda», de la crise des dieux. On a entendu maintenant une précision du Professeur Beck sur un aspect particulier de ce problème, et je pense que, plus en général, c'est un peu dangereux de partir de ce que dit Plutarque, même si peut-être il est possible de parler de lui, d'un certain point de vue, comme d'une sorte de phénoménologue «ante litteram» ou, mieux encore, d'historien des religions «ante litteram».

Il est vrai que Plutarque a pu distinguer entre les dieux impassibles de l'Olympe et les dieux qui ont une «vicenda», mais il faut quand même considérer que, d'un autre point de vue, qui est aussi un point de vue possible, tous les dieux ont une «vicenda», dans le sens que les dieux des polythéismes, là où il y a une mythologie, ont leur mythologie et, comme tous les récits sont, par définition, des récits de crise (il n'y a pas de récit sans crise), alors *tous* les dieux sont des dieux qui ont leurs crises.

Même le chef olympique du Panthéon olympien, Zeus, a ses enfances assez mouvementées et difficiles. Donc, je pense que peut-être il faudrait définir avec plus de précision cette «vicenda», de façon à distinguer entre le type de «vicenda» qui se prête à donner lieu à des phénomènes de type qu'ici on appelle normalement mystiques et les autres types de «vicenda» divine.

Bien entendu, le terme *dying gods* est suranné, et, surtout, c'est un terme trop restreint, parce que les dieux qui ont un type de «vicenda» qui se prête à un phénomène mystique ne sont pas tous des *dying gods*. Mais quand même, il faudrait réussir à délimiter un peu plus la définition.

CULIANU: Je crois qu'on ignore en général le contexte historiographique où la théorie de M. Bianchi doit être insérée. L'histoire des religions a le droit, même le devoir, d'élaborer des théories. Il me semble que la théorie de M. Bianchi s'intègre dans un ensemble dynamique, un *work in progress*, qui part de la *religionsgeschichtliche Schule*. En Italie, c'est R. Pettazzoni qui, d'une manière encore imparfaite, en a donné une ébauche en 1923. Le problème était d'arriver à composer une série phénoménologique (M. Bianchi dirait «typologique») qui puisse comprendre toutes les manifestations religieuses de la *Spätantike* et qui explique aussi leur origine historico-culturelle. Les hypothèses révolues de Reitzenstein, ensuite celle de Pettazzoni, enfin celle — moins connue aujourd'hui — de W. Koppers (1945) représentent les chaînons historiographiques suscités par la même question: quel est le rapport entre l'initiation chez les peuples archaïques, les cultes de la fécondité, les mystères et, enfin, la gnose?

M. Bianchi a donné lui aussi une réponse à cette question, dans un article publié en 1965. Personnellement, je trouve cet article tout à fait convaincant. Mais au delà de nos convictions personnelles, j'aimerais insister sur le fait que la *terminologie* employée par M. Bianchi devrait nous être familière à nous tous, puisqu'elle provient d'un long débat qui a commencé il y a presqu'une centaine d'années.

Il me paraît donc presque inutile de discuter encore sur la terminologie; on pourrait peut-être discuter sur le fond du problème, qui est encore loin d'être épuisé.

ROLL: Je voudrais faire une courte intervention sur quelques points qui, personnellement, me semblent importants et qui ont des relations avec des points qui ont été avancés ici.

Je prendrai pour base le papier de travail qui a été présenté hier par le Professeur Ugo Bianchi, qui me semble une très bonne base pour continuer cette discussion de ma part, et je ferai deux remarques.

Premièrement, pour ce qui concerne le plan qui, dans le papier de travail, a été considéré comme le plan *horizontal*, c'est-à-dire *descriptif*. Mes remarques porteront sur deux domaines, qui me semblent importants et qui ont été discutés ici aussi, il y a quelques minutes: le domaine de la terminologie et le domaine des définitions.

Je commence par la terminologie, pour ce qui concerne les exploits des dieux. On a avancé, avant-hier et hier, plusieurs termes: «crise, *fortune*, travaux, vicissitudes»; on peut dire aussi «tribulations», et cetera. Personnellement j'emploirais, dans ces cas-là, pour les divinités qui nous occupent, le terme «exploits» — p. ex., les exploits de Mithra, — car il me semble que ce terme est le moins associatif et donc, me semble-t-il, le moins subjectif.

Pour ce qui concerne le problème des définitions, je voudrais faire quelques remarques sur trois points.

Les exploits des dieux qui nous concernent expriment une dynamique. Ce sont des dieux qui font des choses; ils accomplissent des travaux; ils ont des mouvements et ils bougent, et tout ça, dans le temps, ça veut dire dans le domaine de l'histoire et dans l'espace, ça veut dire dans le cosmos. Ce ne sont pas des dieux statiques. Ce sont des dieux dynamiques.

Deuxièmement, ces exploits se déroulent toujours dans le cadre d'une histoire; et il faut faire attention: quand je dis histoire je veux dire le mot anglais «plot» (*there is always a plot, inside*). Ces *plots*, j'utilise le mot anglais, donnent certainement une dimension dramatique à ces divinités et à ces histoires qui sont relatives à ces divinités. Alors, on peut dire, dans ce domaine du «dramatique», que les travaux de Mithra sont à proprement parler dramatiques, tandis que les autres divinités, Osiris, Attis et Adonis, avec leurs exploits et leur mort, ne sont pas seulement dramatiques, mais aussi tragiques.

Le troisième point me semble le plus important. Toutes ces sortes d'exploits n'ont pas été accomplies uniquement par les divinités que nous sommes en train de discuter ici, c'est-à-dire par des divinités orientales. Des exploits ont été accomplis aussi par des divinités de l'Olympe; Zeus a toute une série d'aventures, Orphée a toute une série de ce qu'on peut appeler des vicissitudes, et je parle de l'Orphée de la mythologie grecque.

Mais il y a une différence essentielle entre les divinités de l'Olympe et les divinités orientales que nous discutons ici: c'est que les aventures, les vicissitudes etc., des dieux de l'Olympe sont des aventures qui ne concernent que leur personne. Ça ne concerne pas les autres.

Tandis que pour ce qui concerne les divinités orientales et notamment les divinités dont nous discutons ici, tous leurs exploits ont pu être liés au service d'une cause. Cette cause, qui est le salut de l'humanité, c'est ce qui donne la dimension sotériologique à nos divinités.

XELLA: Je voudrais faire une remarque très rapide. Je voudrais observer, en premier lieu, que le terme «sotériologie» doit être employé, à mon sens, avec beaucoup d'attention, car il faut tenir compte du fait que «sotériologie» implique du point de vue étymologique une sorte de doctrine, c'est à dire, *un système de salut*. Lorsque nous avons affaire à des religions qui s'expriment au niveau mythologique, c'est impossible d'y trouver des *doctrines* dans le sens vrai du mot.

Deuxièmement, je me rallie à ce que M. Roll a remarqué. Je ne connais pas — je m'en excuse — une seule religion qui n'est pas *sotériologique* en général. Toute religion, à mon avis, *vise à sauver* quelque chose: il faut donc examiner la dimension des choses à sauver.

Et j'ajouterai encore — j'hésite un peu parce-que la distinction entre dieu «dynamique» et dieu «statique» est bien difficile à suivre jusqu'à ses conséquences de fond — que, a mon avis, tous les dieux ont un caractère «dynamique», même le *Deus Otiosus* étudié par R. Pettazzoni dans ses valences positives de préservation de la réalité. Et encore, les termes «dramatique» et «tragique» — qui ont été suggérés — me semblent tout à fait subjectifs et, en tout cas, en les employant on n'arrive pas, à ce qu'il semble, à avoir un cadre un peu plus précis de la situation.

Pour conclure, je dois remarquer qu'on peut s'accorder, peut-être, sur l'emploi de «sotériologie», à condition de prendre en considération surtout l'aspect fonctionnel du terme, c'est à dire, qu'il faut bien distinguer s'il s'agit d'une sotériologie qui nous amène à un salut *total, du mal*, donc d'une sotériologie qui sauve, pour ainsi dire, d'une manière absolue; ou bien d'une sotériologie «générique» qui vise à sauver *des maux* et alors, dans ce cas, franchement, je ne connais pas de religion qui ne soit «sotériologique».

VERSNEL: Yesterday some of us started designing distinctions and differentiations in types of gods, thus trying to construct a more general typology and it

was at that occasion that I thought it advisable to pronounce a warning, which I wish to repeat and amplify now. Today, for instance, Dr. Roll drew a distinction between 'oriental' and 'European' gods in the way they functioned in mystery-cults, saying among other things, that in his opinion, 'Oriental gods' stood for a case: they wanted to help the world, humanity, society or the single human being by their exploits. The 'European gods', on the other hand, although, as far as they play a part in mystery-cults, also being gods in vicissitudine, just are having their exploits for their own sake: there is no positive design or intention behind it.

Now I would suggest to recall the figure of Demeter in the Homeric hymn: would we call the goddess 'European' or 'Oriental' in the sense proposed by Dr. Roll? No doubt we must prefer the latter qualification since Demeter in various stades of her quest and sufferings positively intended to help humanity and is even explicitly said to have founded the mysteries in order to accomplish her intentions. Take again Dionysos, who must suffer because he wishes to propagate his *euangelion* among humanity. I am afraid that this kind of distinctions will very much simplify and indeed distort the mythological and cultic reality.

Another remark that causes anxiety is one made by Dr. Grottanelli. He remarked that even Zeus, the chief of the Olympus, had some difficulties in being born and suffered as a baby. This would, then, imply that even 'Olympic' gods might have characteristics that might concur with those ascribed to mystery-gods. Although I think the latter is perfectly true I am afraid that again the term 'Olympic' is confusing, since in the statement cited two meanings of 'Olympic' are being mixed up. One would imply the identification of a special *type* of gods, the other the indication that a god belonged to the Olympic pantheon. The problem we are confronted with is that the Zeus that had the difficulties in his youth is *not* the chief of the Olympus but a different, non-Olympic god, who may have features of a suffering god, but could not possibly called 'Olympic' in whatever sense of that word. This again must put us very much on our guard in making typifications or distinctions of this kind.

BIANCHI: I want to say something, in order to avoid a misunderstanding which could prove fatal to our discussion. If I interpret well the position of Mr. Roll, the distinction is not between the European, Western, and the Eastern gods, but those particular Eastern gods we are speaking about, and those particular Greek and Roman gods who can be labelled as Olympic; and in this sense the remark made by Dr. Versnel is very important: that is, there are also in western contexts gods implied in what we call a 'mystical situation', and this is also true at the interior of one and the same divine name, which does not necessarily refer to one and the same religious figure, as the case of Zeus, the Olympian Zeus and the Cretan Zeus, can show to us. This was only to avoid a misunderstanding. It is not a question about west and east, it is a question about mystic gods[1] and the other ones.

DRIJVERS: I don't know whether it is intentionally or not, but the cults of the Syrian gods are missing in the scheme here offered, although Fr. Cumont always

---

[1] [NOTA COMPLEMENTARE: or mystic functions of a god.]

drew attention to the prominent influence of Syrians, Syrian slaves, Syrian merchants, Syrian soldiers as an integral part of the religious atmosphere as it prevailed in the Roman Imperium. In fact, the whole base of this all-pervading strain of salvation was argued by him as being due to the influence of Syrian cults. And these are missing in the scheme you offer to us.

Now in fact the Syrian cults are not fertility cults, nor mystic cults, and they don't know mysteries. They serve to guarantee the stabillity of the world; their adherents in the Roman Empire are, for the greater part, slaves and merchants. Slaves and merchants are not, in the first place, interested in fertility as an agrarian phenomenon, but in their own safety and protection.

Although I would like to return to this point this afternoon, let me say that the influence of Syrian cults emphatically referred to by Fr. Cumont and others does not seem to fit into the pattern you offer.

RIES: Nous n'avons plus que quelques minutes et je voudrais simplement faire une remarque sur laquelle nous pourrons, à l'occasion, revenir dans notre discussion. Cette remarque part d'une réflexion souvent répétée par Gusdorf dans ses ouvrages sur les sciences humaines.

Les sciences humaines se développent et risquent, en se développant, d'oublier ce qui est le sujet et l'objet des sciences humaines: l'homme. Je pense que cette réflexion de Gusdorf nous concerne dans notre travail d'historiens des religions. Il est important, dans notre réflexion et dans nos recherches sur les différents cultes, de revenir sur un élément essentiel dans tout culte — l'homme et son rôle dans la participation à ces cultes. Peut-être, dans notre réflexion finale, devrions-nous tenir compte de cet élément. Ce serait l'occasion de dégager le message religieux de l'homme qui a célébré les cultes antiques.

BERGMAN: Exactement dans la perspective qu'a ouverte mon collègue Ries je veux ajouter une remarque. Est-ce que ce serait peut-être possible d'éviter cette dispute sur la vicissitude etc., particulièrement dans le cas de Mithras, si l'on prend son point de départ dans le fait qu'il y a, ici aussi, un couple, avec lequel l'*homo religiosus* (le myste etc.) établit une relation personnelle. Or, cette relation double — dans le cas du mithriaste il s'agit des rapports assez intimes et avec Mithras et avec le Taureau — tend à créer une tension interne chez lui, qui me semble être apparentée à la «crise» ou «drame» ou «tragédie» (etc.) dont on a voulu nier l'existence quant au mithriacisme.

SEDUTA DEL 28 SETTEMBRE

A. RÉTROSPECTIVE DES TRAVAUX DU COLLOQUE

BIANCHI: Je dois essayer ici une rétrospective des travaux du colloque, à l'intention d'un document final concernant le *status quaestionis.* Bien entendu, le *status quaestionis,* avant tout, du Colloque, des questions abordées par le Colloque.

Je me propose de procéder comme ça. Il ne s'agit pas, évidemment, de faire una revue, un résumé de tout ce qui a été dit, mais d'organiser ce qui a été dit, sur la base d'un procédé qui soit assez rationnel.

Nous avons la chance de pouvoir partir d'une intervention spécifique et d'un problème spécifique. Donc, pas de question concernant en général *les* cultes orientaux dans l'Empire romain et leur sotériologie, pas même *les* cultes à mystères dans l'Empire romain et leur sotériologie, mais *un* particulier culte à mystères. C'est le cas le plus difficile. Pour l'historien, le plus difficile est ce qui est le plus spécifique, et je me permets de citer ici — non pour la première fois, car je l'ai fait déjà dans mes *Prolégomènes* — le mot de M. Turcan qui a dit que «la comparaison ne sert pas à identifier, mais à distinguer». C'est bien le sens de notre activité historico-comparative, de comparer pour distinguer. Ce sera aux philosophes de distinguer pour unir. Vous avez compris que ce fait spécifique, duquel je me propose de partir, est justement le mithriacisme, le cas le plus anormal — si je peux dire —, le plus atypique par rapport à notre typologie historique des cultes mystiques.

Et voilà l'intervention du Professeur Turcan. La sotériologie. Dans le mithriacisme il y a une sotériologie, bien entendu, Bultmann a été critiqué. Mais quelle sotériologie? La *soteria,* le *soter* entraînent toute une série de conceptions, à partir de la bonne santé et d'être sauvé d'un naufrage, jusqu'à ce salut des *ponoi*[1]. Mais la question a surgi immédiatement: quels sont ces *ponoi*? Sont-ils seulement les difficultés de l'existence? S'agit-il plûtot d'un certain sens général de malaise dans l'existence? Sont-ils des peines, peut-être quelque chose qui dépend de quelque faute lointaine? Voilà toute une articulation du salut. En effet, comme a observé dans ce Colloque le Professeur Wilson, il n'est pas suffisant de se référer aux mots *soter* et *soteria* pour avoir quelque chose qui définit la sotériologie.

Donc, un *spectrum* ou un horizon très vaste, mais, justement — c'est le point —, un horizon à parcourir historiquement; pas de sotériologie au sens général; pas de salut au sens général, qui serait morcelé en beaucoup de significations particulières: — de quoi es-tu «sauvé»? Ce n'est pas seulement la question du «quoi»; c'est aussi la question, connexe, du «sauvé». Donc, une articulation historique du salut, du fait d'être sauvé, non pas une énumération de conceptions quelconques du salut; il nous faut une distinction articulée sur la base de la méthode historico-comparative et historico-culturelle.

---

[1] V. *supra,* p. 9.

Pas même — et j'en viens aux interventions de quelques historiens des religions italiens — pas même cette distinction «être sauvé *dans* le monde, être sauvé *du* monde». Nous avons ici une distinction importante; je dis seulement qu'elle ne doit pas être généralisée dans un sens phénoménologique. Elle doit être articulée sur une base rigidement historique. Qu'est-ce que c'est que *le monde*? Qu'est-ce que ça veut dire «*du* monde»? Qu'est-ce que ça veut dire «*dans* le monde»? Où est-ce qu'est «le monde», où est-ce que «le monde» n'est pas? Quand sommes-nous dans le monde? Quand ne sommes-nous pas dans le monde?

Donc, cette distinction: «salut dans le monde, salut hors du monde», n'est pas suffisante dans l'histoire des religions. Autrement, elle ne serait que l'application d'un concept phénoménologique, finalement, d'un concept ethnocentrique. Car, évidemment, quand nous nous demandons «quel monde?», «sommes-nous dans le monde ou non?», il se peut que nous posions la question, ou la réponse, sur la base d'une vision chrétienne du monde, par exemple, qui distingue le monde par rapport à l'au-delà, qui distingue le monde par rapport à Dieu. Mais cette typologie est-elle applicable aux religions mystiques de l'antiquité païenne? Il est évident que nous n'impliquons pas que le christianisme, religion universaliste, soit nécessairement ethnocentrique. Nous visons seulement le danger que — dans le contexte d'une analyse historique du paganisme hellénistico-romain, qui seule nous concerne ici — les conceptions qui appartiennent à ce paganisme soient interprétées par rapport à des modèles qui ne leur appartiennent pas.

Voilà donc la raison pour laquelle, selon moi, il n'y a pas moyen de se référer à des concepts phénoménologiques concernant le salut, le monde, la signification générique de «dans» ou de «en dehors». Car ces mots ne doivent être pas considérés isolés, mais insérés dans un contexte sémantique; donc, il n'y a pas de signification pour «dans» si on ne donne pas une signification à «monde». Quand nous disons, «dans le monde», c'est le sémantème qui doit être considéré. Mais non pas par rapport à la généralité phénoménologique, non pas par rapport à un vocabulaire qui serait déjà établi, non pas par rapport à des structures; mais EXCLUSIVEMENT par rapport à la comparaison historico-religieuse.

Il s'en suit qu'il faut qualifier la sotériologie par rapport à quelque autre chose. C'est pourquoi, dans cette petite feuille que j'avais proposée dans la séance du mercredi, j'avais écrit que au plan descriptif, pas génétique, les cultes à mystères impliquent une initiation avec ésotérisme, pas seulement une initiation, mais une initiation ésotérique, plus une sotériologie qui la qualifie.

Il n'est plus question de la sotériologie en général, il n'est plus question de la sotériologie en tant qu'énumération de différentes acceptions de salut. C'est la situation historico-religieuse, historico-comparative. C'est la sotériologie dans le contexte initiatique-ésotérique; c'est l'initiation et l'ésotérisme dans le contexte d'*une* sotériologie.

La fonction réciproque de ces deux éléments sur le plan purement descriptif devrait — à mon sens — réaliser la possibilité d'une description adéquate, qui n'est pas encore la solution d'un problème historique, car il y a l'autre dimension, génétique: le *phainomenon* qui doit être étudié en tant que *genomenon*.

Tout de même, «mysticisme» et «mystique» ne sauraient être définis par voie de phénoménologie, par voie de vocabulaire. Autrement, on isole des mots, on donne un prétendu (ou un réel) sens commun actuel des mots, qui n'est pas nécessairement le sens auquel nous cherchons à arriver, pour établir une terminologie scientifique. Donc, il faut qualifier le «mystique» (au genre neutre) et il faut le qualifier par rapport à la méthode historico-comparative. Il n'est pas question de se demander: qu'est-ce que c'est que *le* mysticisme, car, pour l'historien, *le* mysticisme n'existe pas. Il y a certaines choses qui, dans un certain milieu historico-culturel, prêtent à être dénommées par un nom qui est partiellement conventionnel. On pourrait même dire «X» ou «Y». C'est mieux de dire «mystique», du fait que ce terme a — au moins pour les religions païennes de l'antiquité que nous considérons — une certaine référence objective, car il n'est pas sans importance que les mots *mystikós*, *mystes*, *myēsis*, *mysterion*, et cetera, sont nés en Grèce. D'autre part, pas d'étymologie qui donnerait *le* sens, donc, encore une fois, pas de Liddell-Scott qui donnerait l'éventail des significations dans lesquelles *mystique* a été employé dans l'antiquité païenne. Ce qu'il nous faut, c'est «mystique» en tant que terme scientifique créé, construit sur la base de l'activité philologique, historico-comparative, et historico-typologique.

Dans ce cas, nous n'avons pas à nous préoccuper ici de la mystique islamique, ni de Saint Jean de la Croix, ni des australiens, mais bien du milieu de la Méditerranée orientale et du monde grec et hellénistico-romain. Car il y a là tout un réseau de rapports qui s'imposent en tant que problèmes historiques, historico-comparatifs.

Dans cet esprit, quand on dit «mystique» en tant qu'impliquant un contact direct avec le divinité, et on voit dans le mystérique une médiation etc., je reconnais qu'il y a dedans des choses vraies, c'est que le mystérique implique un rituel, un sanctuaire, un personnel et cetera, tandis que l'attitude mystique est plus libre, ce qui ne signifie pas arbitraire ou qu'elle puisse être inventée moment par moment. Evidemment, pas de «mystique» identique à «religieux». Mais je ne vois pas que les motivations de cette distinction soient exhaustives.

Je suis d'accord avec M. Turcan quand il dit que les dieux 'mystiques' ont traversé des travaux, une peine. Je crois que le premier objet sur lequel pourrait se cristalliser notre attention, c'est que le dieu mystique peut justement être considéré en relation à un milieu historico-culturel bien identifié, comme dieu qui traverse des travaux, une carrière, comme dieu qui a eu des peines, des *pathē*. Si donc les dieux mystiques sont ceux qui ont traversé des *pathē*, je crois que nous avons ici une base sur laquelle on peut entrevoir la possibilité de s'entendre.

Donc il n'y a pas de sens plus large de «mystique». Ce sens «large» ne nous intéresse pas. Ce qui nous intéresse c'est le concret historique.

Mais, à propos de Mithra, M. Turcan a dit: Mithra n'a pas traversé une crise. Bien entendu, Mithra ne meurt pas; mais le dieu mystique dans l'acception que nous sommes en train de vérifier n'est pas nécessairement le dieu qui meurt. Il peut s'endormir, il peut s'absenter; il peut disparaître. M. Turcan n'arriverait pas jusqu'à la «crise» de Mithra, mais il accepterait des «travaux» de Mithra, des exploits de Mithra.

Nous avons, ici, parmi d'autres interventions, celle du Professeur Beck. Tout en acceptant en principe les cautions méthodologiques de M. Turcan, auxquelles, après ces éclaircissements réciproques, je me rallie moi-même, le Professeur Beck a prononcé le mot «crise», le mot que M. Turcan n'avait pas accepté. Et M. Beck a donné un exemple: c'est la «Lune», qui est en crise, c'est-à-dire le

Taureau: le Soleil aussi en cas d'éclipse; une crise, je conclus, qui ne concerne pas seulement Mithra, mais surtout son contexte le plus immédiat.

Puis, nous sommes arrivés à une troisième proposition, par Monsieur Roll, qui a donné toute une série de termes et nous a donné la possibilité de choisir encore, d'approfondir. Il a donné cette liste: crise, *fortune*, travaux, vicissitudes, tribulations. Et puis un autre, «exploits», et il a précisé par le terme anglais *plot*. Voilà une troisième possibilité: travaux, crises, *plots*. *Plot* signifie en italien *intreccio*, *trama*, en français *intrigue*, je crois, le déroulement d'une action, d'une narration avec des épisodes liés entre eux.

Voilà la première position sur laquelle, peut-être, nous sommes appelés à nous exprimer: est-ce que, tout bien considéré, on peut admettre pour Mithra quelque chose qui ressemble à des travaux, à des peines, à des *pathē*, qui [bien que cohérents avec le caractère actif du dieu, et non passif comme pour Adonis etc.] exprimeraient une crise, et qui seraient insérés dans un *plot*? C'est-à-dire, non pas toute intrigue plus ou moins amoureuse — je fais allusion, évidemment, au texte commenté par M. Beck; — mais un *plot* concentré sur les peines, encore une fois: la «vicissitude», qui n'est pas, pour ainsi dire, horizontale ou plate, mais qui connaît l'opposition de deux moments, que j'appelle le moment faible et le moment fort.

Mais, à ce moment, une difficulté se présente. C'est, encore une fois, la difficulté qui vient de certains de mes amis italiens: quelle position religieuse, quel dieu n'aurait-il pas une 'vicenda', dit Monsieur Grottanelli. Il y a les enfances du héros ou du dieu, p. ex. les vicissitudes concernant la naissance de tel personnage, par exemple, d'Hercule ou de Dionysos. Si c'est Dionysos, pas de difficulté: il est dieu mystique par excellence; si c'est Hercule ou Héraclès, c'est autre chose. Et on a objecté justement le cas d'Hercule et d'Héraclès. Alors il faut se situer par rapport à cette distinction, entre un Dionysos ou une Déméter avec sa fille, et un Hercule.

Quand nous aurons dégagé la signification de cette opposition par rapport aux cultes mystiques, alors nous irons à l'autre question qui a été posée par Mme. Chirassi-Colombo, et par M. Versnel, concernant une autre possibilité d'opposition entre la Grande Mère et Déméter.

Mais considérons d'abord Hercule et Dionysos.

Monsieur Simon, qui est présent ici, pourrait nous dire bien des choses sur Héraclès, et surtout sur Hercule, et son utilisation dans des contextes mystiques dans les différents sens du mot: ceux y compris auxquels nous avons fait référence dans cette discussion et liés à une crise, mais une crise qui serait insérée dans une parabole, une parabole qui concerne un dieu et certains rapports de ce dieu avec l'humanité.

Evidemment, nous ne pouvons pas faire une étude approfondie ici, pour distinguer de ce point de vue du mystique (en tant qu'adjectif neutre) Dionysos et Hercule; peut-être pourrons-nous nous référer à ce que déjà les anciens nous ont dit, à ce que Plutarque a bien perçu quand il a distingué les *dieux* et les *démons*; mais plus en général je crois qu'on pourra dire, avec quelque vraisemblance, que la vicissitude, la crise, les travaux, les peines, les *pathe*, les *plots* dans lesquels Dionysos est intégré, n'ont pas le même aspect que les *travaux* d'Hercule.

C'est qu'il y a toute une série de choses qui qualifient la crise, les travaux de Dionysos par rapport aux travaux d'Hercule; pour Dionysos, il y a une structure[1]; il y a un Dionysos qui est lié à toute une série d'éléments que nous appelons justement mystiques, parfois, mais rarement, mystériques, plus souvent mystériosophiques (ceci pour ce qui concerne notamment le Dionysos orphique). Voilà un Dionysos qui baigne — je ne dis pas dans une eau, dans un lac, mais dans un océan mystique, ce qui n'est pas le cas d'Hercule, de toute évidence. Il n'y a pas pour Hercule, ou pour Héraclès, cette parabole, ce cycle, cette possibilité de le répéter; ce fait que l'évènement mystique est répété chaque année dans les rites, ou que la répétition du rite est déjà annoncée — *mutatis mutandis* — dans le mythe (Attis qui ne meurt pas complètement etc.).

Voilà donc que la crise, que les *pathē* desquels nous parlons maintenant, sont une chose différente par rapport aux travaux d'Hercule, à mon avis.

Mais revenons au mithriacisme, par rapport à notre problème historico-comparatif: Mithra et le Taureau.

Je suis, en général, très prudent et en général je n'aime rien négliger d'une objection prévue, car autrement celle-ci vous détruira bientôt. Ce n'est donc que comme hypothèse extrême, que je dis que Mithra et le Taureau pourraient avoir quelque chose en commun avec ce couple dont nous avons parlé. Mais je vous demande instamment de ne pas vous concentrer sur ce petit détail. A ce moment-ci c'est encore un petit paradoxe; mais veuillez bien considérer les raisons qui m'ont amené à dire cette chose imprudente et que, peut-être, je n'accepterais pas si je voulais être dans un raisonnement tout à fait positif. Mais, peut-être, un paradoxe pourrait-il servir à découvrir quelque chose d'autre.

Ce n'est pas la question de Loisy d'identifier Mithra et le Taureau; c'est la question, plutôt, de qualifier un certain rapport entre Mithra et le Taureau. Il est vrai que le «rapport» ne dit rien. Il y a trop de rapports possibles. Plutôt, un rapport de sympathie entre les deux — je ne me réfère pas à l'attitude du visage de Mithra, qui peut-être n'a rien à faire avec une compassion. Mais peut-être une autre forme de sympathie. Oui, j'ai insisté sur la façon typique dont Mithra tue le Taureau, une façon qui n'est pas l'égorgement du sacrifice classique, et Monsieur Turcan m'a objecté: il y a plusieurs façons de faire un sacrifice. Il a parfaitement raison. Ce n'est pas la question du sacrifice, il n'y a pas le sacrifice dans l'histoire des religions; il y a des choses plus ou moins semblables, réellement ou apparemment, auxquelles ce mot partiellement conventionnel (mieux: «analogue» et non «univoque») peut être appliqué. Evidemment, je crois que très peu d'entre nous seront disposés à accepter le chapitre de la *Phénoménologie* de Van der Leeuw sur le sacrifice en tant que «chapitre» concernant «*le* sacrifice».

Donc, il est parfaitement vrai que si Mithra n'égorge pas le Taureau comme dans un sacrifice romain typique, il a pu sacrifier le Taureau en lui donnant un coup de poignard dans le cœur, ce qui n'était pas la façon du sacrifice romain classique; mais cela resterait entre guillemets un «sacrifice» à qualifier du point de vue d'une typologie historique différentielle des choses que nous appelons pour commodité «le sacrifice». Mais, si cela est vrai, il est vrai aussi, alors, qu'on ne devra pas appliquer à la Tauroctonie le mot de sacrifice en comprenant par sacrifice ce que les romains comprenaient par sacrifice quand ils égorgeaient les taureaux, du fait que Mithra ne l'égorge pas.

---

[1] Nous faisons usage de ce mot dans le sens d'une solidarité d'éléments qui résulte à l'analyse historique.

Donc, en acceptant la caution méthodologique, en faisant usage de la même caution, la question se pose: quel est le rapport, quelle est la sympathie entre Mithra et le Taureau? Le paradoxe du couple rebondit et reste un paradoxe. Je le répète: je vous prie de ne pas me juger sur la base de ce paradoxe — qui est tout à fait latéral dans mon argument —; c'est seulement pour dire que le rapport de Mithra et du Taureau pose un problème qui n'est pas résoluble par la référence à un prétendu concept phénoménologique de sacrifice, même si on entend par concept phénoménologique le sacrifice romain.

Et il faut mentionner ici l'intervention de Monsieur Bergman, quand il a dit bien des choses sur la possibilité de considérer certains «aspects» d'un couple, toujours dans le paradoxe, toujours dans l'hypothèse d'un couple Mithra/Taureau.

Il y a la question du dieu qui traverse une crise, qui est inséré dans un *plot*; ce *plot* n'est pas celui d'un *criminal book* où il s'agirait de savoir qui, et comment, a pu tuer quelqu'un. Non, il y a une structure spécifique, dans ce *plot*, une structure que j'appelle mystique, qui peut être voilée sous la forme d'une narration romanesque ou sous la forme d'une fable. Je ne dis pas que Merkelbach a raison, mais le problème existe.

M. Xella objecte: tous les dieux sont «dynamiques», et il distingue entre un salut en tant que préservation de la réalité et un salut en tant que libération *du* mal, et non seulement comme libération *des* maux. J'ai déjà discuté cette question. C'est que la recherche historico-religieuse ne saurait considérer *le* mal en général; il n'y a pas pour elle une signification standardisée du «mal», tout comme on ne saurait trouver de signification univoque dans les expressions «dans le monde» ou «hors du monde», si on ne définit pas *quel* monde, dans quel contexte cosmologique (dualiste? non-dualiste? anti-cosmique?).

Pour ce qui concerne le thème de la «préservation de la réalité» comme but d'une religion polythéiste, qui justement attribue aux dieux le patronnage de l'équilibre du monde, où il ne faut pas «trop se sauver»: je considère certains aspects de cette typologie polythéiste (dans les travaux de A. Brelich, surtout) comme une acquisition de l'histoire des religions italienne [pourvu qu'il ne s'agisse pas, comme il arrive parfois, de lui donner un sens trop absolu, aux dépenses d'autres orientations religieuses qui sont également présentes dans le monde antique, dont justement les religions et les cultes mystiques, avec leurs spécifications mystérique et mystériosophique, qui ne sauraient se réduire à des modalités ou à des exceptions de la situation polythéiste (*survivals* de cultes primitifs, évolutions successives d'un polythéisme décadent etc.)][1]. Or, comme je l'ai dit après la conférence de Mlle Piccaluga, certaines choses peuvent mieux se connaître en les opposant à leur contraire (*a contrario*): p. ex., un courant religieux mystique par opposition à une religion «olympique», «polythéiste» dans l'acception de Brelich. [D'autre part, ce courant mystique a ses spécifications: p. ex., dans les cultes du type de la bacchanale il n'est pas question de se sauver *du* monde, mais bien de transcender le présent profane; dans les cultes à mystères, il n'est pas non plus question de se sauver *du* monde, d'autant plus qu'Eleusis est censée donner vie et richesse, avec les bons espoirs pour l'au-delà; ce n'est donc que dans la mystériosophie qu'on doit se sauver du monde, le rapport entre vie et mort étant complètement renversé (orphisme, Platon, Plutarque du fragment fameux du *de anima*, les néo-platoniciens, les gnostiques). Les positions mystiques sont donc — par rapport au «polythéisme» qui préserve la réalité et ne veut pas sauver trop — très nuancées et différenciées, bien qu'elles impliquent constamment le thème du dieu qui traverse une vicissitude de présence/absence et le thème d'une interférence participée de sorts entre dieux — les dieux mystiques — et les hommes].

---

[1] Les passages marqués par [ ] sont des notes complémentaires à mon exposé.

Egalement pour ce qui concerne la sotériologie: il n'y a pas lieu d'admettre une signification générique ou de «bon sens» ou de contrat social linguistique pour ce terme.

Finalement, le prof. Drijvers a remarqué que, dans mon schéma de hier matin, ne se retrouvent pas les divinités syriennes qu'il a discutées dans sa conférence. La réponse est simple: elles n'y sont pas du fait qu'elles ne sont pas mystiques selon notre acception du terme; en tout cas, elles ne sont pas mystériques. Peut-être, ceci pourra être contredit par la recherche future, mais le prof. Drijvers a tout le droit de dire que ma typologie ne semble pas se vérifier dans les divinités de Palmyre.

Et je m'excuse d'avoir employé pour cette rétrospective un temps triple par rapport à celui que j'avais prévu dans le programme de nos travaux.

B. DISCUSSION FINALE

TURCAN: Il s'agit de quelques points de détail, mais nous savons que les détails ont leur importance. Je serai très bref, parce que je pense que nous aurons le temps d'aborder d'autres aspects du congrès.

Pour ma part, je rejette résolument le terme de *pathos — pathe* pour la geste de Mithra. Il s'agit d'une série d'exploits qui ne connaissent aucun échec apparent, à la différence des dieux qui meurent et ressuscitent, qui disparaissent ou qui s'endorment. Et il est évident qu'Osiris, Adonis, Attis connaissent une mort, du moins un échec apparent. Toute proportion gardée, on l'a dit également du Christ sur la croix. C'est un échec apparent.

Donc Mithra ne rentre pas du tout dans la série. Et je persiste à refuser le terme de crise pour l'«histoire sainte» — ce que j'appelle l'«histoire sainte» — de Mithra. Il y a un titre qu'il ne faut pas oublier: il est et reste *invictus*. Ce qu'on ne peut pas dire d'Osiris ou d'Attis. C'est le point sur lequel j'insisterai plus particulièrement, et je ne veux pas entrer dans la controverse provisoirement stérile que risque de susciter votre hypothèse certes très intéressante et stimulante du couple divin Mithra-Taureau Soleil-Lune. Je crois que l'état de notre information nous permet difficilement de prendre une position résolue. Et malgré ma tendance à durcir les oppositions ou les refus, je me garderai bien d'entrer dans la discussion sur ce point.

Je voulais simplement préciser ma pensée sur Mithra comme *deus invictus*, par excellence.

BECK: I seem to have been somewhat unlucky in my use of terminology. I was checked for my rash use of 'mysteriosophic' in my paper and now for my use of

'crisis' in the context of the Mithras cult. But I don't think that 'crisis' was a word that I drew out of the air, as it were, and brought into this discussion. I think someone else had used it already. My own general preference would be for the term that Dr. Roll introduced, the more neutral 'exploits' of Mithras. But I do not entirely reject the term crisis. I did raise the matter of the relationship between Mithras and the Bull paralleling and in some sense representing the relationship of Sun and Moon. I think it is not entirely inappropriate or irrelevant here to speak of the *crisis of the moon*, of the monthly crisis of the moon. But it is, of course, the Bull who suffers this, not Mithras.

Another possibility of a crisis, of a misfortune perhaps, that Mithras does undergo, in so far as he is the sun (Sol-Mithras), is the crisis of an eclipse. And I think one can draw in pieces of evidence to suggest that the Mithraists were interested in eclipses. I would refer you in particular to my work on the Ponza Zodiac in the "Journal of Mithraic Studies" (I, 1-19 and II, 87-147) where I think I have demonstrated that the Mithraeum at Ponza was commemorative of an eclipse in the year A.D. 212. Another very interesting point occurs in the "Mithras Liturgy". This is the magical papyrus that mentions Mithras explicitly and deals with the approach to a god who, I have argued, was thought of as being in some sense Mithras. The magical instructions in that papyrus, the praxis after the actual 'liturgy', specify the time of operation. The time of operation is the time of *conjunction* of sun and moon, when the sun is in Leo, the sun's house. We know from sources outside Mithraism that the sun and the moon play a part in genesis, especially in Neo-Platonic thinking. There are numerous citations along these lines. My own belief is that the Mithraists were playing with the same idea and that perhaps at one level the tauroctony, the bull-slaying scene, represents a conjunction of sun and moon, a conjunction that brings about genesis. So this is my own reservation from agreeing wholeheartedly with M. Turcan that Mithras does not undergo a *pathos*. I have this little reservation about eclipses.

I would also bring in one other very small point concerning the adventures of Mithras and the Bull. I think it is not exactly true to say that Mithras is never checked. The scene, after all, where the Bull is going off at full gallop with Mithras clinging desperately to his horns, suggests an exploit that was not entirely easy or entirely without check!

DUCHESNE-GUILLEMIN: May I ask, Professor Beck, if you know of the article by Insler in the Vermaseren Festschrift? Do you agree with him, generally of course, as to the importance of astronomy?

BECK: Yes, Professor Insler's article in the Vermaseren Festschrift was a paper given originally at the Tehran Congress on Mithraism. To simplify, he interprets the tauroctony scene as a star-map of sorts, with the various animals identified as constellations. Yes, I agree wholeheartedly with the general view, though I don't agree with the way that Prof. Insler then uses that star-map. In point of fact, Insler and myself independently came to similar interpretations. If you look at my article in the "Journal of Mithraic Studies" (II, 1-17) on Cautes and Cautopates you will see there a brief presentation of my own theory along those lines (p. 10).

ROLL: Je ne veux ajouter que quelques mots sur deux sujets. Premièrement je rappelle que hier j'ai employé toute une série de termes, comme des termes possibles pour indiquer les phénomènes que nous discutons, sur lesquels ont est revenu dans ce débat. J'ajoute qu'à mon opinion le meilleur et le plus neutre — comme le prof. Beck vient de le dire — est le terme «exploit». Deuxièmement, à propos du terme *plot*, que j'ai mentionné hier. Dans sa brève mais pertinente intervention d'hier, le prof. Ries a dit que les recherches actuelles ont tendence à parler des grands sujets, des sujets fondamentaux, mais qu'on oublie l'homme, l'être humain qui est derrière tous ces phénomènes. Précisément à ce propos il faut ajouter quelque chose pour ce qui est du *plot*. Qu'est-ce qu'un *plot*? Il est, en fin de compte, toute une série d'épisodes liés l'un à l'autre, et d'apparence purement humaine. Dans les *plots* relatifs aux divinités qui nous concernent il y a des épisodes dont l'apparence est nettement humaine et qui donnent une dimension dramatique aux mythes en question. C'est bien ce *plot* qui touche les croyants dans le domaine émotionnel. Je cite ici une expérience commune: quand on nous raconte une petite histoire concernant un certain homme, une femme, un couple, il arrive parfois que cette petite histoire nous touche beaucoup plus en profondeur que toute la nature et tout ce qu'il y a en elle. C'est bien pour cette raison, je crois, qu'il faut mettre l'accent sur ces apparences humaines. Car il ne s'agit vraiment pas, dans ces histoires, de l'«humain»; ce sont des apparences humaines, du *plot*.

GROTTANELLI: Je pense qu'il y ait deux aspects dans la position générale de M. Bianchi, pour ce qui est de la façon dont il a illustré, il y a quelques minutes, ses arguments. Avec un aspect de cette position, c'est-à-dire la condamnation presque *ex cathedra* des folies de la tendance phénoménologique, je suis parfaitement d'accord.

L'autre tendance, que je suis tenté de définir «le refus d'accepter la valeur *absolue* du langage, dans son aspect de *contrat social*», me semble implicite, mais également claire, là où l'on nie qu'on puisse parler «en général» de «mysticisme» ou de «sotériologie». Or, une telle tendance me semble un peu étrange, surtout si on associe cette tendance au fait que M. Bianchi, lui, *a défini* des termes, par exemple «mystique, mystérique, mystériosophique» et a proposé cette définition à ses collègues; on pourrait en conclure — mais on se tromperait sûrement — que tout terme est ethnocentrique à l'exception des termes proposés par M. Bianchi lui-même. Je pense, au contraire, qu'il faut discuter, et *se mettre d'accord*, rédiger un «contrat», sur les termes, de façon qu'un terme — et ça c'est facile dans un milieu si restreint que le nôtre — ait une signification claire, vraiment reconnue de tous. Du moins pour les termes les plus importants, et les termes les plus fréquemment utilisés.

Il faut bien entendre, par exemple, ce qu'on veut dire par sotériologie. Justement, je viens de rappeler que le Prof. Bianchi nous a proposé une définition triple pour les mots «mystique, mystérique, mystériosophique». Je voudrais simplement qu'on fasse *ensemble* quelque chose de semblable pour le terme «sotériologie».

Et j'ai aussi proposé, dans mon intervention d'hier matin, de prendre comme une des possibles bases de la discussion, la définition qu'implicitement, mais clairement, est contenue dans l'article de Angelo Brelich, que j'ai cité aussi dans ma communication.

Et maintenant un point de détail, pour répondre à la réponse de M. Bianchi à ce que je disais hier. Quand j'ai parlé des «pathémata» de Zeus enfant, bien entendu, je n'ai pas voulu dire que les «pathémata» de Zeus étaient exactement équivalents aux «pathémata» de Dionysos. Tout au contraire. Je voulais simplement dire qu'il faut être plus spécifique quand on parle de «vicenda» et créer des formules plus précises pour définir plus nettement la notion de «vicenda».

Cela vaut, je pense, aussi pour le problème du dieu dynamique soulevé par M. Xella. Quand on dit que tous les dieux ont eu une «vicenda», d'un certain point de vue, ou que tous les dieux sont dynamiques d'un certain point de vue, on ne veut pas créer une nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires. Mais, au contraire, on voudrait simplement inviter à distinguer ou à distinguer mieux et davantage, si possible.

BIANCHI: Dans les *Prolegomena I* du colloque de l'année dernière, qui ont été envoyés à tous les participants au congrès, les premières deux pages sont consacrées justement à une réflexion terminologique différenciée par rapport aux termes «salut» et «sotériologie». Evidemment, j'ai compté toujours qu'on prenne connaissance des papiers relatifs au colloque.

BERGMAN: Deux points: en premier lieu une explication de ce que j'ai indiqué, il y a deux jours, sur la possibilité de reprendre le problème «Mithras — vicissitude ou non?» sous un autre aspect. En second lieu une remarque à propos de ce que M. Turcan vient de dire.

Les religions qui nous intéressent placent normalément un couple au centre du culte. Dans sa typologie historique M. Bianchi a justement souligné l'importance de ce couple pour la genèse des mystères. Or, ces couples impliquent de grandes différences entre eux: ni la combinaison des sexes ni les conditions d'âge ou de génération ne sont les mêmes, chose qui est assez remarquable si l'on considère leur arrière-plan dans des cultes de fertilité.

À mon avis, c'est précisément la présence de deux personnes ou deux rôles qui compte. Les mystères se concentrent comme on le sait sur le drame de mort-vie et les deux personnages sont nécessaires pour créer ces deux rôles: c'est seulement l'un des deux qui meurt, tandis que l'autre est le garant de la vie constante.

Il est évident que le couple central dans tous les mithrées, Mithras et le Taureau, entre excellemment dans ce cadre: le Taureau meurt, mais Mithras reste *invictus*. Ainsi, on peut bien comparer le Taureau à un Osiris, un Attis, une Coré etc., tandis que Mithras entre dans la série de divinités comme Isis, Cybèle, Déméter etc. Pour le myste — et l'isiaque et le mithriaciste — il est nécessaire d'établir des rapports intimes avec toutes les deux personnes du drame: en mourant et en renaissant il lui faut s'identifier et à l'une et à l'autre. Une sorte de participation au destin d'Osiris qui meurt et ne ressuscite que partiellement ne suffit pas, il faut aussi participer de la vie constante d'Isis.

Or, ces doubles rapports intimes — dans le cas du mithriacisme à Mithras et au Taureau — crée évidemment une tension interne chez le myste qui doit participer des deux rôles différents. Dans cette perspective on peut bien parler d'une crise, d'un plot etc. aussi quant au mithriacisme.

Enfin, la remarque à M. Turcan. Quand on dit qu'Osiris n'est jamais appelé *invictus*, ce n'est pas tout à fait vrai. Dans les Métamorphoses (XI, 27, 2), Osiris est présenté — dans le contexte du deuxième acte d'initiation de Lucius à Rome — comme suit: *magnus deus denique summus parens invictus Osiris.* Pour Mme Chirassi Colombo, qui a traité ce passage dans sa conférence, l'épithète *invictus* est une indice qui justifie de trouver ici Mithras et non Osiris, ou peut-être un Osiris qui est devenu Mithras. Pour ma part, je ne suis pas prêt à partager cet avis. Mais je veux bien souligner l'importance de faire une interprétation contextuelle minutieuse avant d'employer la présence d'*invictus* ici ou comme preuve d'un Osiris authentiquement *invictus* ou d'un Osiris-Mithras.

RIES: Je voudrais dire quelques mots à la suite de notre discussion. M. Roll et M. Bergman ont insisté, à juste titre à mon avis, sur un aspect très important de la recherche. En ajoutant quelques nuances à ce qu'ils ont dit et à ce que j'ai dit moi-même hier matin, je mettrai volontiers ces propos en relation avec ceux de M. Bianchi, au début de cette discussion. Il a insisté sur le concret historique. A mon avis, il a mis le doigt sur un élément essentiel dans la recherche historico-religieuse.

Nous devons essayer de coller à nos documents. Chaque texte, chaque document doit être remis dans sa réalité contextuelle. Si M. Turcan m'y autorise, je fais une allusion à son remarquable article sur les panneaux bifaces de Mithra (RHR, 1978, 2, 147-157). En soulignant le fait que ces panneaux sont bifaces et tournent sur un pivot, il a mis l'ensemble du mythe et du document en relation avec la communauté cultuelle. Il montre une situation éclairante pour l'intelligence du culte de Mithra. Par ce biais, je crois, nous rejoignons les éléments soulignés par notre collègue Bianchi parlant «d'ésotérique, d'initiatique, de sotériologique».

SIMON: Je voudrais faire deux brèves remarques. La première va dans le sens de celle qu'a faite M. Bergman tout à l'heure à propos de «invictus». Il est très évident que, au sens précis du terme, «invictus» caractérise excellemment et, finalement, ne pourrait caractériser, à nos yeux tout au moins, que Mithra. Mais tel n'était pas le point de vue des anciens qui ne donnaient pas à ce terme d'«invictuse», apparemment, le sens spécifique que nous serions tentés de lui donner. M. Bergman citait l'exemple d'Osiris dans les Métamorphoses d'Apulée. Hercule également — et notre ami Bianchi me faisait l'amitié tout à l'heure de rappeler que je m'étais occupé d'Hercule — a été désigné fréquemment comme «invictus». «Invictus» il l'est par rapport à ses travaux, mais finalement sa carrière terrestre s'achève par un échec, sur le bûcher. Il n'est donc pas, à cet égard-là, «invictus»; mais ce n'est qu'un échec apparent, puisque ce bûcher lui donne accès à l'immortalité bienheureuse.

Donc, sur l'usage qu'on peut faire du terme d'*invictus* pour qualifier, pour différencier le culte de Mithra, je pense qu'il y a tout de même quelques réserves à faire.

D'autre part, je me sens personnellement assez mal à l'aise vis-à-vis de ce terme de «mystique» qui figure dans le plan qui nous a été soumis.

Je ne parle même pas des abus de terme, abondants à l'heure actuelle, à propos de mystique et de mysticisme, lorsqu'on parle de mystique marxiste, par exemple. Je me place strictement sur le plan de l'histoire des religions.

Je vois bien ce que c'est qu'un homme mystique ou une âme mystique, ce qu'est une expérience mystique, mais je ne vois pas bien comment on peut définir un dieu mystique. Et, par voie de conséquence, je me demande ce qui différencie un culte mystique des autres cultes. Est-ce que, à la limite, toutes les religions, tous les cultes ne sont pas mystiques, dans la mesure où ils permettent cette expérience, que nous appelons l'expérience mystique?

Je me permettrai, alors, peut-être de demander à notre ami Bianchi comment il faut entendre cette notion de «dieu mystique» qui figure au bas de son texte «...interférence et profonde participation entre le dieu mystique et l'homme».

BIANCHI: cite Hérodote 2, 171, qui mentionne (à tort, si le terme est pris dans son acception stricte, impliquant le caractère initiatique) des *mysteria* a Saïs, en Egypte. Ce texte montre quand même que les Grecs et ceux qui pouvaient parler le grec en Egypte étaient bien conscients de la nature spéciale — 'mystique' selon la terminologie qui est la nôtre dans la présente recherche — de certains rituels et des dieux (dans ce cas, Osiris) qui y étaient impliqués.

SIMON: Je réponds brièvement à cette explication de notre collègue Bianchi: je ne conteste absolument pas la différence entre religieux et mystique. Certes, une religion n'est pas nécessairement mystique. Elle peut donner lieu à des expériences mystiques. Ce que je conteste c'est l'application du terme de mystique à autre chose qu'à une expérience, c'est-à-dire, finalement, à des hommes; en l'occurrence, à un dieu par opposition à tel autre dieu. C'est là que je ne réussis pas bien à vous suivre. Pourquoi tel dieu est-il mystique et tel autre ne l'est-il pas? Est-ce que le dieu mystique se confond avec le dieu mystérique, le dieu des mystères, ou bien est-ce que la catégorie «mystique», comme je crois le comprendre, dépasse la catégorie des mystères? Mais alors où passe la frontière entre les dieux mystiques et ceux qui ne le sont pas?

BIANCHI: Il y a une relation—me semble-t-il—entre l'homme qui a une expérience mystique et le dieu par rapport auquel cette expérience mystique se manifeste de façon privilégiée. C'est-à-dire que des expériences mystiques dans le sens que, évidemment, j'emploie, ne sont pas possibles par rapport à toute espèce de dieux, mais seulement à certaines catégories de dieux.

Et je veux être plus précis par rapport à cette catégorie d'êtres surhumains que Plutarque désigne par le nom de démons dans le «de Iside» quand il dit: il y a les dieux qui sont tranquilles, immuables, éternels et il y a les êtres surhumains et divins qui sont assujettis à la mutabilité et aux «pathē». Il dit «ce sont les démons». Pas tous les démons, surtout les démons bons, qui seront transformés en dieux et l'exemple qu'il donne est justement le même que nous donnons: Dionysos et Déméter. C'est là le dieu mystique. Voilà une autre terminologie qui peut-être pourrait venir à l'encontre de certaines positions: voilà le dieu «mutable» — dans le De Iside —. Voilà: il se prête à une manifestation mystique non pas dans le sens qui pour Saint Jean de la Croix est mystique, mais, bien entendu, dans le sens de mystique qui ressort du terroir,`du milieu historico-culturel, que nous prenons en considération, celui des religions grecque et héllénistico-romaine de l'âge que nous considérons. Dans ce sens, le dieu mystique. [Pour la distinction entre mystique et mystérique cf. pp. 883 sq. et 912 sq.].

XELLA: Je désire remercier M. Bianchi parce que, au fond, j'ai constaté que notre discussion a abouti à quelques précisations ultérieures de ce terme «mystique», tellement discuté au cours de ce colloque. Mais ce que je tiens ici particulièrement à souligner c'est, justement, la délimitation que M. Bianchi nous a donnée pour son emploi: le paganisme romain, l'époque hellénistico-romaine. Si nous nous en tenons donc à ce milieu, je n'ai aucune difficulté à accepter sa définition; au contraire, elle me paraît très féconde en tant qu'hypothèse de travail, bien entendu, à développer davantage.

Ce que je désire ici souligner, c'est vraiment la situation en dehors ou à côté, si vous voulez (du point de vue aussi bien géographique que chronologique), de ce domaine, c'est-à-dire, en ce qui me concerne, le Proche-Orient préclassique: du moment que ce domaine, cette époque, ces cultures ont été plusieurs fois mises en cause, même si tout cela n'a pas été sans conséquences positives pour une évaluation des religions orientales dans l'Empire Romain. Je crois que la discussion, et en particulier un certain nombre de contributions présentées (M. Cagni, M. Ribichini, etc.), ont montré que nous avons affaire à un milieu culturel tout à fait caractéristique. J'avais cité p. ex. la mystique islamique seulement pour montrer le danger qu'on risque, si nous employons aveuglement ce terme «mystique». Le Proche-Orient ancien, je crois, ne nous donne pas d'éléments qui peuvent être évalués dans le sens qu'implique le mot «mystique» ainsi employé.

Il est fort vrai qu'au point de vue purement «descriptif» on a, dans le Proche-Orient ancien, des dieux qui ont *des vicissitudes*; et toujours au point de vue «descriptif», ces vicissitudes, «exploits», «plots», etc. sont tout à fait semblables à ceux qui caractérisent les divinités des cultes orientaux dans l'Empire Romain. Cependant, il faut bien avancer, en passant du plan de la description formelle — qui constitue un moment préliminaire de la recherche — au plan de l'analyse historique, comparative, à laquelle je tiens dans la même mesure que M. Bianchi et tous les savants de ce colloque.

Si nous dépassons donc le plan «descriptif» (analyse formelle ou, si vous voulez, phénoménologique), il faudra passer inévitablement, entre autres, à l'analyse des fonctions des motifs mythiques à l'intérieur de la mythologie dont ils font partie, par rapport p. ex. au culte et aux changements (formels et fonctionnels) que l'histoire a produit.

Considérons l'exemple d'Osiris: je n'ai aucune difficulté à reconnaître les implications du fait que les rites d'Osiris sont qualifiés de *mysteria*: c'est une donnée très précieuse! Cependant il faut remarquer qu'Osiris n'est pas un dieu statique; sa figure a quatre mille ans d'*histoire* et, bien entendu, il ne s'agit pas toujours du même Osiris. Comme l'a montré M. Ribichini pour Adonis, la fidélité a l'histoire, à la méthode *historico*-comparative nous impose de considérer toutes ces questions en clé diachronique, en tenant compte aussi bien de la typologie, que des transformations et des nouveaux emplois que l'on fait des mêmes motifs ou thèmes mitiques, des mêmes figures divines.

De toute façon, je ne crois pas que les positions soient dans le fond très différentes. Quant à la question de la sotériologie, lorsque j'ai parlé d'*expériences mystiques*, je l'ai fait dans le même esprit que M. Simon, c'est-à-dire non pas en clé phénoménologique mais, au contraire, à seule fin de souligner encore une fois l'exigence d'être toujours attentif au contexte historique.

De plus, il est peut-être superflu de remarquer qu'il s'agit d'un terme qui doit être employé avec beaucoup de prudence, car il est né dans un milieu culturel bien précis, comme chacun sait. Et comme hypothèse, peut-être, à ajouter à toutes les autres, si les mots «mal», ou «monde», ou «cosmos» sont susceptibles d'être qualifiés de phénoménologiques, je pourrais suggérer p. ex. de se demander, à propos d'*être sauvé*: qui? de quoi? comment? quand? Nous avons un chemin presqu'illimité à parcourir dans nos recherches, en tenant bien compte du point de départ (la définition suggérée), mais en réglant toujours les comptes à la réalité des données historiques.

En conclusion, je suis tout à fait convaincu que, pour le Proche-Orient préclassique, on n'a pas le droit d'employer le mot «mystique» dans le même sens qu'il a de droit à l'intérieur des cultes orientaux dans l'Empire Romain, d'autant plus que cet emploi peut donner lieu à des équivoques remarquables; équivoques peut-être partiellement évitables, à la condition que nous nous entendions avec la plus grande clarté sur les limites et les buts de cet emploi.

VERSNEL: I'd just like to say a few things in reaction to a remark made by Prof. Bianchi in which also my name was mentioned in connection with the problem I touched upon in earlier discussions, of which gods could be called mystery-gods and which could not. Prof. Bianchi by way of example put the question why Dionysus could be called a mystery-god and why Hercules could not. I think this is, in this whole confusion of terminology and definitions, a fundamental question which may lead us to some essential points.

Prof. Bianchi gives a provisional and tentative answer when he suggests that the difference may be sought in the fact that Heracles is marked by 'exploits' and Dionysus by 'pathē'. However, in that case, problems rise immediately: if, as Prof. Turcan maintains, Mithras is a god of exploits and not of suffering/pathos, this would imply that Mithras could not be labelled a mystery-god, a conclusion I think nobody would endorse. On the other hand, it is practically impossible to deny Hercules at least an aspect of *pathos*: his descent in the underworld, his own death, his pains, his mortality etc. In order to make a classification and distinction between mystery-gods and 'normal' gods—even allowing for the possibility that gods may function alternately in both categories—I think we might return to that old finding that all 'typical' mystery-gods have one thing in common: in their original shape they have connections with vegetation, natural life, fertility etc. Suppose that we accept this statement for the moment, then the distinction between Dionysus, who at least in some aspects is connected with vegetation, and Heracles becomes obvious. The latter is either traced back to Mesopotamian astral or solar mythology or is explained as the prototypical adolescent in his 'passage' towards adulthood, or in several other ways, but he has nothing to do with natural life or vegetation. However, even supposing we would accept this distinction, it has a serious draw-back in so far as it is a systematic and static observation and it would not explain why in a later period different gods still could not develop into mystery-gods. Moreover, also in this conception gods like Mithras and Isis would present difficulties.

There is however a far more important thing to observe. Contrary to what is generally believed and pronounced Heracles *was* on his way to develop into what may be rightly called a mystery-god. In our discussions we have so far concen-

trated on the central and famous 'mystery-gods'; this was inevitable but we run the risk of forgetting that there are many more deities than we have mentioned who were or were on their way of becoming mystery-gods. I think Prof. Drijvers already hinted at this. Now Heracles in his prototypical representation of the struggling hero who overcomes after initial defeat and even gains the victory over death, has a definite function in Eleusis, is depicted as the mystēs par excellence, has a fundamental position in the funerary imagery both in early Etruria and in Rome of the Imperial times. In all these aspects Heracles is a model of human *pathē* and of the recovery from suffering and death. So even if we do not know of any organized and official mysteries around Heracles—but what did his worshippers at Thasos do?—I find it very hard indeed to draw so sharp a line between Dionysus, who is, and Heracles who is not a mystery-god.

If then we must accept the fact that there were many gods who had at least a chance of becoming a mystery-god, but who did not all make use of the opportunity, two questions remain. The first is the one I started with about what type of god would have the required qualifications, and the second is: how do we explain that some qualified gods became (great) mystery-gods and others did not?

As to the first question I would suggest to keep to a rather vague and broad, but anyway tenable, phrasing like the following: Any god had the chance of becoming a mystery-god if he satisfied at least one condition. Somewhere in his myth elements must be hidden which open the possibility for the human being to identify himself with the god, in as much—and this is essential—the god has worked, felt, risked or suffered things which form a 'trait d'union' with human experience. Let us *not* distinguish between 'exploits' and 'pathē' but count both aspects as conditions for the potential mystery-god.

Among several possible answers to the second question I would single out one. In phrasing it I wish at the same time to warn against a tendency, which has been noticeable here and there, of abstracting theory from history. Let us realize that development of mysteries is a historical phenomenon, taking place in situations with obvious political, economic, social signature as for instance Profs. Gwin Griffiths, Le Glay and Coarelli have shown in their contributions. Let us not underestimate the human factor. If gods existed it was a very special existence they enjoyed, but the worshippers did exist as they do now. They expressed their faith and their expectations and made the god great (as in the Isis-cult with its marked propaganda); they repeatedly tried to make political use of their gods (as perhaps in the introduction of the Magna Mater); they nationalized cults and mysteries (Eleusis e.g.) and made them into national symbols; they also took advantage of the profit the visits of crowds of worshippers brought, as we know of the oracles in Asia Minor of the Roman period. Let us not forget that it was *human* beings that made *divine* beings great and their (mystery) cults famous. In doing so faith and adoration may have been essential and important, but certainly not the sole and unique factors.

PICCALUGA: Je suis sûre que nous sommes tous d'accord sur la nécessité et la positivité de notre réunion ici. Le problème de la sotériologie dans l'Empire romain, désormais, a été mis au point. Nous avons travaillé ensemble; nous avons discuté beaucoup; nous avons appris beaucoup et quelqu'un de nous sera même convaincu que la méthodologie des autres est meilleure que la sienne,

peut-être. Ainsi, je crois, nous nous sommes sauvés, et quant à la méthodologie de fond, la méthodologie générale, historico-religieuse, elle s'est sauvée elle-même.

Je vous rappelle la déclaration d'il y a deux jours de M. Bianchi «...nous refusons toute terminologie générique ...pour garder la méthode historique». Oui, la méthodologie de fond s'est sauvée; mais, malheureusement, pas trop, pas trop bien. J'ai quelques remarques à faire là-dessus.

Premier point: l'ampleur du thème. Cela a signifié vouloir trop embrasser, peut-être, et la conséquence est que souvent on a oublié les termes de la problématique. Souvent on a sacrifié, dans le même temps, la précision, le «hic et nunc» de l'histoire, à la généralisation, par laquelle tout est possible partout et n'importe comment. Quelques exemples. Le dieu en crise, «il dio in vicenda». On a généralisé trop, je crois. Lorsqu'on parle de «dieu», on parle de polythéisme, et alors l'anthropomorphisme est une composante importante, et aussi les cultes qui sont liés à la condition anthropomorphique. Et encore, «dio in vicenda», dieu en crise. Mais quelle crise? Il y a beaucoup de différences ici: nous avons la crise d'Hercule, liée à sa condition héroïque, nous avons les crises d'Apollon, la crise de sa naissance difficile, et, différente elle-aussi, la crise de Dionysos. On ne peut parler de «dio in vicenda», de dieu en crise, tout simplement. Il faut toujours faire des distinctions qui sont très importantes, surtout lorsqu'on travaille dans le domaine mythique.

Deuxième point: on a assisté, quelquefois, vraiment étonné, à un retour de revenants, c'est-à-dire de terminologies désormais plus que vieillies, de méthodologies parfois plus que dépassées; des modes scientifiques déchues. On a entendu ici parler de cultes de fécondité. Voilà une expression qui veut dire tout ou rien. On a même ressuscité le mot «mythologème» qui n'a jamais signifié rien de concret.

Troisième point: on a parlé beaucoup, peut-être trop en général, de grandes thématiques, en oubliant que dans ce cas il est nécessaire de partir toujours du particulier, de s'en tenir au particulier pour avoir des résultats concret; seulement après on peut passer au plan général.

Seulement quelques communications ont traité la question de la sotériologie avant la période impériale. Il aurait été nécessaire, au contraire, d'étudier systématiquement la situation précédente, pour la mise au point du moment et des raisons historiques où la sotériologie peut se manifester. Egalement, il aurait été très utile, pour la mise au point d'une question posée depuis longtemps, au moins de tenter d'éclaircir comment toute cette sotériologie orientale sera absorbée à ce moment dans le christianisme; de se demander pourquoi l'Empire romain permet, à un certain moment, cette sotériologie, quelle est la fonction qu'il lui donne, etc.

Pour toutes ces raisons, peut-être que la chose la meilleure sera pour le Colloque de tirer des conclusions les plus larges possibles, d'éviter, par précaution, toutes sortes de formulations, de diagrammes trop rigides; d'éviter le danger de tomber hors de l'histoire. Il est préférable d'étudier les faits en eux-mêmes, les définir en particulier. Ceci doit être, je crois, notre préoccupation, bâtie sur les résultats concrets d'une recherche précise, faite surtout sur les documents. On en viendra ensuite aux définitions, si cela est nécessaire.

DRIJVERS: In keeping with procedure and method used in dealing with historical religious studies, I have tried, in the course of this Colloquium, to place my presentation into an historical context. I listened attentively to all papers and communications. One observation has convincingly been stated, namely that whereas on the one hand there prevailed a wide range of soteriological expectations, it is on the other hand true that one could not very well speak, in dealing with certain cults, of specific types of soteriology.

In Professor Bianchi's proposal for a final draft of the final statement, it became clear that he had to limit his description to certain types of cults—a description that did not apply to the cult of Mithras, while it seemed doubtful whether it fits the cult of Isis and Osiris since, within the Roman Empire, Osiris played in the Isis cult only a minor role or even none at all.

I believe that in keeping with prevailing trends in the discipline of ancient history, historians are attentive to the survival of local traditions and differences that existed underneath the seemingly uniform surface of the Roman Imperium and its culture. It therefore seems to me that it is no longer permissable to speak in generalizing terms of Soteriology and Oriental cults of the Roman Empire.

Possibly Cumont still assumed that one could generalize in such a way. I would venture to doubt the premise of the articles presented in this light. I shall refrain from complaining that my beloved Syrian Gods are missing in this final proposal; however I must point out that many other cults are also missing.

Soteriological expectations depend on a number of factors such as traditions and origins of certain groups. They also depend on the social milieu as well as on the aspects of various orders—not only of religion—and it seems to me (much as I regret that I have to state this) that the descriptions as they were offered here pertain to problems where even among specialists there is dissent in regard to the meaning of mystic and mystery and as to whether or not it does apply so that at this stage it seems that such a proposal for a final session may be premature and ultimately a violation of historical reality in view of the wide range of groups and traditions and differences within the Roman Empire which may lead us into a deadlock.

Perhaps the one thing we can do at the moment, in itself a significant step forward, is that we can categorically state that it is impossible to speak of *the* Soteriology, of *the* Oriental Cults without further qualification. Perhaps we need some break to make up a new final proposal.

CHIRASSI: I beg for a few moments of your attention just to listen to something I wish add to my communication of yesterday which was perhaps too long and sounded a bit confused. What does interest me is a definition of soteriology, that is to define eventually the subject of our colloquium! As it has been assumed that a certain kind of soteriology is involved in all the mysteric, mystic or mysteriosophic cults, the main problem appears to be how to decode the "message" which each one of them try to make understood. In this case we have to consider first of all the myth, that is the language involved, trying to get the meaning of the communication. And in doing this we have to make use of all the tools the modern "science" of analysis of myth as language, put at our disposal.

Only after this operation we can confront the results with the assumptions we could have previously accumulated about the single items and which can also derive from ancient speculations.

So for instance the "proof" that almost all the most famous mystery cults are concerned with what we can define a relative soteriology, that is a soteriology in this world and by this world strictly defined, derives mainly from a decoding of myth considered at its base level, that is as language, while other interpretations derive from allegorical or symbolical exegesis superimposed by Ancients and Moderns.

What I wish to say is that we have to consider all the interpretations of Proclos or Sallustios or of the Christian Apologists like Clemens or Hippolytos, but at the same time we must distinguish between the purely mythical news they give and what they add from their peculiar philosophical, cultural and ideological perspective.

A cross reading of all the mythical plots involved in the "Mystery cults" could certainly be even surprising, particularly confronted with many "current opinions".

CAGNI: Chiedendo venia in anticipo se verrò un po' a *canere extra corum*, per non essere «addetto ai lavori» nonostante lo sforzo fatto per mettermici dentro: sento di dover osservare che ho avvertito l'esistenza di due posizioni contrastanti: quella di coloro che sostengono che anche per l'antica Mesopotamia si possa usare la terminologia (naturalmente si tratta di più di una semplice terminologia!) del «dio in vicenda», e quella di coloro che la pensano in modo contrario. Mi sia allora permesso di esprimere il desiderio che si arrivi — non so in quale sede — ad un approfondimento del problema, possibilmente ad una conclusione definitiva.

Riferendomi poi al fatto che si è insistentemente affermata l'esistenza non di una sola, ma di più soteriologie anche all'interno di un mondo cronologicamente e culturalmente piuttosto circoscritto, mi chiedo se non si debba in qualche modo rendere più elastica certa terminologia — e certa comprensione mentale — per rendersi conto in maniera più breve e più schematica, se si vuole, ma pur reale di una vicinanza di contenuti esistente tra il mondo classico e quello pre-classico e vicino-orientale. Non usiamo noi forse i termini «mistica» e «mistico» per mondi e contenuti assai diversi tra di loro (si pensi per esempio alla diversità di accezione dei termini tra il mondo antico e quello cristiano), senza sollevare accusa di illegittimità, a motivo di profonde somiglianze? Non si tratta di tornare alle posizioni di un Cumont o di studiosi di altri tempi, ma dell'opportunità — così almeno io penso — di renderci conto in maniera breve e schematica di certe dimensioni che sembrano collegare mondi assai lontani tra di loro.

Poco fa, fuori di questa sala, mi si è fatta conoscere una mozione, che credo verrà presentata successivamente, con la quale credo di potermi dichiarare d'accordo perché, pur affermando le profonde differenze, rende possibile una cucitura del mondo classico con quello pre-classico rispetto alla tematica che ci interessa. Personalmente sono impressionato dal fatto che nell'antica Mesopotamia l'approccio dell'uomo a certe divinità è ben diverso da quello ad altre: tali divinità vengono presentate e descritte in un modo tale che sembra si prestino a ricevere la caratterizzazione di «dio in vicenda» rispetto agli «interessi» dell'uomo.

Quanto ho detto in termini generali mi sollecita ad una precisazione circa l'impiego da me fatto del termine «mitologema», circa il quale mi sembra di aver sentito una voce di disaccordo. Personalmente lo ritenevo del tutto legittimo, non fosse altro perché lo trovo normalmente usato quantomeno nella letteratura assiriologica moderna (e comunque sostituibile con il termine «mitema» o, semplicemente, «tema mitico»). Voglio solo precisare — e non faccio alcuna polemica — che da noi viene usato particolarmente per indicare la presenza di elementi mitici, testimoniati non da veri e propri racconti ma solo da piccoli o piccolissimi accenni. Pochi anni fa, per fare un esempio, J. van Dijk pubblicò un articolo il cui titolo, se ricordo esattamente, era: *Existe-t-il un «Poème de la Création» Sumérien?* Esistevano precedentemente vari accenni alla creazione del mondo e dell'uomo; successivamente è stato scoperto, come sembra, il mito vero e proprio. Non è questo il solo esempio del progresso delle conoscenze mitologiche in campo mesopotamico. Come ripeto, l'impiego del termine da parte mia è avvenuto semplicemente sotto il profilo di quanto ho detto e sarò riconoscente per qualsiasi precisazione o per il suggerimento di un eventuale termine più adatto.

XELLA: Il ne s'agit pas d'une motion, mais d'une proposition qui doit être soumise, bien sûr, à l'approbation générale; ou bien, dans le cas contraire, elle sera retirée.

BIANCHI: A ce moment, nous échangeons des vues; ce n'est donc pas le moment de nous opposer, mais de nous comprendre. Je persiste à croire qu'il est impossible de s'arrêter à de simples mots. Je crois qu'il est possible de comprendre les intentions et de se rendre compte du témoignage important pour l'historien qu'est sa propre histoire, de chacun de nous, qui ne commence pas ce soir, qui existe dans ceux qui nous ont lus, plus ou moins, et surtout dans les choses que nous avons écrites. C'est par rapport à celles-là que nous devons nous entendre et nous comprendre. Si nous commençons à faire des déclarations en tant que, p. ex., assyriologues ou en tant que spécialistes des cultes à mystères nous n'arrivons à rien. C'est qu'il n'y a pas l'historien des religions et l'assyriologue qui se confrontent ici. Ce ne sont pas les assyriologues seulement qui ont une spécialité par rapport à l'histoire des religions. Le texte que nous allons tenter d'établir n'est pas seulement pour souligner les accords; il sera aussi précieux pour établir les choses où nous sommes éventuellement en désaccord. Je propose donc que ceux qui sont intervenus dans la discussion générale se réunissent en Comité restreint pour essayer d'établir un texte qui reflète le *status quaestionis* par rapport aux travaux du Colloque.

CULIANU: C'est justement dans le but de poursuivre le projet pacificateur de M. Bianchi que j'ose prendre la parole pour lui transmettre la prière d'une partie du public.

La discussion de ce soir porte surtout sur l'emploi des termes «mystique» et «mystérique». Or, je crois que ce qui manque dans la conscience de plusieurs d'entre nous, c'est la signification précise que M. Bianchi donne à ces termes. Je ne veux rien enlever à l'originalité des vues de M. Bianchi. Au contraire, je veux rassurer ceux qui sont encore inquiets au sujet de ces deux termes, qu'il s'agit là de concepts très répandus, patentés par un M. P. Nilsson ou encore par un W. F.

Otto. Le premier utilisait l'adjectif même *mystisch*, le second parlait, je crois, de *chthonisch*.

Voici donc un mot inoffensif, celui de *mystisch*, employé par plusieurs savants pour indiquer une divinité qui, contrairement aux dieux olympiens, connaît une «vicissitude», mot qui suscite encore, dans ce congrès de 1979, l'inquiétude de plusieurs d'entre nous et même, j'ose dire, un *plot*, une *crisis* et finalement presque des *exploits*...

On excusera ma franchise, mais je crois que le schéma fait circuler par M. Bianchi au début de ce congrès pèche — s'il m'est permis de le dire — par un excès de confiance, dans le sens que M. Bianchi croyait probablement que tout le public acceptait ses vues. Ceci n'étant pas vrai, je me permets de prier M. Bianchi d'expliquer à nouveau la signification qu'il donne aux termes «mystique», «mystérique» et «mystériosophique».

BIANCHI: Je suis bien embarassé, du fait que j'ai trop parlé, et que je suis revenu tant de fois sur cette terminologie, qui par ailleurs, comme M. Culianu vient de le dire, ne devrait pas être tellement nouvelle. Il y eut autrefois une critique de Pettazzoni à l'égard du terme «mystériosophique» dont N. Turchi avait fait usage pour le titre de son livre sur les cultes à mystères: Le religioni misteriosofiche del mondo antico (Roma 1923). C'est que le terme évoquait surtout des doctrines, une certaine sagesse, *sophia*, tandis que le culte à mystères est aussi institution et rite. Et il arriva plus tard que Turchi changea son titre.

Mais quand j'ai ressuscité le mot *mystériosophie*, dans le contexte de la typologie qui nous concerne, je l'ai fait par rapport à une toute autre exigence, celle de différencier une forme de religion mystique très particulière.

[Note complémentaire: ... forme dont le mouvement que nous appelons de manière partiellement conventionelle «orphisme» est un exemple privilégié: je veux dire une forme de religion mystique qui insiste sur le thème de la métensomatose, d'une «faute antécédente» qui motive la conception de cette existence en tant que «punition», et une sotériologie conséquente de réintégration de l'élément divin déchu et perdu dans la tombe ou prison corporelle. Or, je crois qu'il y a intérêt à disposer d'un terme spécifique pour exprimer une forme spécifique à l'intérieur d'une phénoménologie plus générale. L'autre spécification, alternative, est celle du *culte à mystères*, caractérisé par un rite qui comprend une initiation ésotérique à l'intérieur d'un sanctuaire spécialisé et par une perspective de salut qui concerne la béatitude — les biens — de la vie avant la mort et éventuellement après la mort. (Tandis que la religiosité mystériosophique est caractérisée, dans sa forme mûre, par l'inversion des significations de mort et de vie, comme le démontrent Platon, Plutarque dans le fragment célèbre de son *de anima* et les néoplatoniciens). Finalement, le pur adjectif *mystique*, outre qu'il dénomme le genre par rapport auquel les autres termes mentionnés sont une spécification, peut servir plus spécialement pour indiquer des rites qui, se référant à un certain type de divinité, p. ex. Dionysos, réalisent, pour l'instant de la célébration orgiastique, un *enthousiasmos* qui implique extase, possession etc., avec des finalités de délivrance et de participation réciproque avec un dieu dont le mythe (re)présente déjà une vicissitude de présence et d'absence. Il s'agit là de rites du type bacchanale ou cérémonies nocturnes sur la montagne, mais qui autrement, ayant réduit par les formes d'une institution plus disciplinée et stable le moment de l'*enthousiasmos*, comprennent des institutions comme les thyiades delphiques et athéniennes, des fêtes comme les *Agrionia* de Béotie ou les célébrations dionysiaques de Lerne, ou celles, dionysiaques, de Delphes ou d'Elide etc. Finalement, les *cultes de la fécondité* (dénomination qui pourtant n'entend pas éliminer d'autres aspects importants qui éventuellement les caractérisent aussi dans les différentes époques de leur existence). Dans la mesure où ces cultes réalisent déjà la figure du dieu qui traverse une vicissitude de présence et d'absence, je ne vois aucune difficulté à les intégrer dans cette phénoménologie «mystique»; — ce qui, je le répète, ne veut pas dire qu'ils doivent être coupés de toute autre attache thématique qui puisse les concerner dans l'Orient préclassique.]

Certes, il faut reconnaître que l'expression «cultes de la fécondité» peut paraître un peu vieillie, mais ce n'est pas le mot qui compte. Certes nous n'entendons pas par là les cultes d'allure ethnologique de Jane Harrison, ni, non plus, les *dying gods* de Frazer.

En conclusion, le «mystique» (*to mystikon*) tel que nous l'entendons dans le contexte de cette recherche, et dans sa signification générale qui comprend les spécifications que nous avons énumérées, implique un dieu qui a des *pathē* et des exploits, mais dans un contexte assez précis, sur lequel il faut s'entendre.

Les *pathē* du guerrier, du héros, du héros vainqueur, ce sont bien des *pathē*. Ce n'est pas seulement la figure morne, douloureuse, passive, lamentable d'un Adonis, les *pathē*. Mais d'autre part, pour correspondre à notre définition, il faut que les pathe soient dans un contexte mythico-rituel qui connaît cette alternative de baisse et d'exaltation, d'arrivée et de départ, de présence et d'absence, d'accession à un autre niveau, une alternative qui a des conséquences dans le comportement et le sort du fidèle.

Pour ce qui est de Mithra, je suis bien d'accord avec une interprétation biocosmique de sa sotériologie. Ce serait une faute grave d'interpréter le cosmos de Mithra par la référence tacite à un cosmos chrétien, dans le sens d'attribuer au mithriacisme l'idée chrétienne de la transcendance. Ce n'est peut-être pas là le sens de l'univers mithriaque. Mais à l'intérieur de cette unité totalisante de l'univers mithriaque il peut y avoir une dualité des niveaux. Il peut y avoir l'idée d'une accession au niveau supérieur [huitième porte de Celse, ascension du dieu sur le char du Soleil]. Après tout, il peut bien y avoir une vicissitude victorieuse.

D'autre part, la typologie que je propose n'est pas totalisante, elle n'est pas faite pour épuiser les phénomènes, dont elle cherche à capturer un aspect, une des faces.

Les réflexions commandées par d'autres approches thématiques ne font pas mieux.

En même temps, je ne vois pas qu'est-ce qui empêcherait de distinguer certaines divinités plus portées que d'autres à exprimer cet aspect ou cet autre aspect d'une typologie religieuse.

Pour finir, je me permets de faire une allusion qui répond à une autre allusion de ma collègue le Professeur Piccaluga et qui répond aussi à une petite allusion que j'avais faite et qui peut-être est passée inobservée.

Elle a dit «...comme toute cette sotériologie orientée sera absorbée dans le christianisme». Oui, les cultes orientaux dans l'Empire romain comprennent aussi le judaïsme et le christianisme. Nous avons insisté sur les autres, du fait que, comme je l'avais dit, il y a l'intention de revenir sur ceux-ci dans une autre occasion. Mais il sont compris dans l'horizon de notre colloque. Et vous en avez eu la preuve hier et ce matin, quand on a parlé justement de judaïsme et de christianisme.

Et pour venir à la question, pour faire comprendre que je parle de l'aspect et non de la totalité, je n'hésite pas à citer quelques lignes de notre collègue ici présent, le Professeur Simon, qui, dans un article «The *Religionsgeschichtliche Schule*, fifty years later», écrit: «In particular the antecedents of Baptism are to be found in the baptism administered by John, and the baptism of the proselytes. This now universally acknowledged fact sets precise limits to possible influences of the mystery religions. But once all due qualifications have been made regarding the views of the *religionsgeschichtliche Schule*, there subsists an element which Judaism is unable to account for: the idea of our salvation mystically achieved through the baptismal rite by appropriation of, or identification with, the faith of a Saviour who died and rose again»[1].

Vous ne me demanderez pas d'être complètement d'accord sur tous les mots de cette déclaration (particulièrement pour ce qui concerne la prétendue 'résurrection' du dieu mystérique[2]), mais pour ce qui concerne son sens général, ayant rapport à un type de problématique, je crois qu'elle touche à un point important pour ce Colloque et pour celui qui, je l'espère, le suivra.

Mais je voudrais dire aussi que notre ami vénéré le Père Prümm, qui est présent ici, et qui — vous le savez — a combattu pendant toute sa vie pour les questions relatives au christianisme, aux mystères, etc. et qui a motivé dans plusieurs publications sa position critique à l'égard de la *religionsgeschichtliche Schule* et d'autres savants comme Casel, a pu parler de «una *somiglianza* esterna fra il cristianesimo e i culti della fertilità e i sovraggiunti misteri» pour ce qui concerne le point spécifique que «anche in questi culti e nei misteri tutto è concentrato intorno alla morte e ad una certa sopravvivenza [qui n'est pas une résurrection ni une victoire sur la mort[3]] dell'eroe mortale, come anche degli iniziati»[4], — un héros qui donc est bien différent de la personne divine du Christ et dont le *pathos* est bien différent de la *kenosis* du Fils préexistant de Dieu.

---

[1] «Rel. Stud.» 11, p. 143 (cfr. aussi *Jews, Greeks and Christians*, Essays ... W. D. Davies, p. 269), ce qui n'empêche pas M. Simon d'écrire (p. 142): «The question may further be asked whether some exponents of the school have not read Christian elements into the pagan mysteries and thus interpreted something on which we are ill-informed with the help of what we know fairly well, i.e. Paul's soteriological and sacramental teaching. Having thus remoulded the alleged theology of the mystery religions after specifically Pauline models, they would then reach the gratifying conclusion that here lie, beyond any doubt, the roots of Paul's thought».

[2] V. *supra*, pp. 11 ss., avec les notes 26-29 et la note suivante (dans le présent texte).

[3] V. la note précédente et ce texte éclairant d'Ovide, *Mét.* 724-728:

> *Questaque* (Venus) *cum fatis*: «*Et non tamen omnia vestri*
> *Iuris erunt*» *dixit*; «*luctus monimenta manebunt*
> *Semper, Adoni, mei*; *repetitaque mortis imago*
> *Annua plangoris peraget simulamina nostri.*

«Non, dit-elle (Vénus, aux dieux du destin), tout ne sera pourtant pas soumis à votre loi, il subsistera à jamais un souvenir de ma douleur, ô mon Adonis; la scène de ta mort, périodiquement représentée, rappellera chaque année mes lamentations; et puis ton sang sera changé en une fleur...» (trad. Lafaye). V. à ce propos notre contribution au volume *Adonis, tra ieri e domani,* Actes du Colloque de Rome 1981 organisé par le CNR et édité par S. F. Bondì.

[4] «Gregorianum» 39 (1958), 2, pp. 436 ss.; v. aussi la prise de position récente de Prümm dans son livre *Diakonia Pneumatos* II, 2, pp. 625 s.

Evidemment, le Christ est *invictus* lui aussi, et il a subi des *pathē* lui aussi. Si on dit que la conception paulinienne du Christ n'est que la conséquence de la doctrine des mystères, alors vraiment on décline vers l'arbitraire; mais le problème comparatif reste, dans ses limites précises. Et je conclus en disant: est-ce que Mithra peut être comparé avec Adonis.... Combien de différences. Est-ce que le Christ peut être comparé avec Adonis? combien de différences! Cumont l'a dit une fois: ce personnage ambigu de la mythologie païenne de Phénicie ne saurait lui être comparé, sous l'aspect de l'*éthos* par exemple. L'amour, le sacrifice volontaire, combien de choses différentes dans le Christ, que la *Religionsgeschichtliche Schule* n'avait pas assez considérées! Mais cela n'abolit pas — à mon avis — la problématique historico-religieuse relative au concept de l'être qui, n'étant pas seulement humain, traverse une vicissitude. Cette vicissitude peut être la plus différente possible, située et motivée par des *backgrounds* très différents. J'ai cité le cas du Christ, qui est peut-être encore plus évident que celui de Mithra; alors vous comprenez que je n'accepte aucune confusion, aucune réduction, mais que j'insiste seulement sur un aspect qui n'élimine pas d'autres aspects, d'autres approches, d'autres interprétations.

Voilà ce que je voulais dire. J'espère que cette déclaration pourra éclaircir mieux ce que nous avons voulu faire par cette série de Colloques.

PRESIDENTE: Maintenant il est urgent que nous nous retirions en comité restreint. Il s'agit de MM. Turcan, Beck, Simon, Roll, Grottanelli, Xella, Drijvers, Bergman, Ries, Mlle Piccaluga, Bianchi, Mme Chirassi-Colombo, Duchesne-Guillemin, Versnel, Culianu, Cagni. Ce sont les noms des collègues qui, étant intervenus dans la discussion générale, vont former le comité restreint de rédaction du document final.*

---

* Le document final est publié ci-dessus, pp. XVI sq.

UGO BIANCHI

EPILEGOMENA

Guardando indietro, dopo un notevole lasso di tempo, ai lavori del Colloquio, chi ha avuto la fortuna, dopo averlo organizzato, di vederlo condotto a termine, fino alla pubblicazione del presente, ampio volume di Atti, può e deve chiedersi fino a che punto le intenzioni che guidarono fin dal principio il progetto si siano realizzate.

Così come per il precedente Seminario internazionale su «La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra» (Roma 1978)[1], una delle acquisizioni del Colloquio è stata di porre a disposizione degli studiosi nuovo materiale epigrafico ed archeologico, oppure nuove interpretazioni di tale materiale, come anche di fonti letterarie classiche note e meno note, con in più un argomentato aggiornamento sulla diffusione dei culti orientali nella città di Roma, — tema anch'esso essenziale per essere Roma come lo specchio dell'Impero, in cui tutto confluisce di quanto si manifesta importante nell'ampio àmbito geografico che è suo[2].

Se poi si passa ai contributi di prevalente interesse interpretativo, e specie a quelli più centrali rispetto al tema del Colloquio, la prima impressione è che la formula con la quale il Colloquio era stato concepito abbia trovato ampio riscontro nella realtà sia dei testi presentati sia delle discussioni (molte delle relazioni erano state diffuse prima dell'incontro e, con queste, altri materiali, tra cui i *Prolegomena I* del precedente Seminario sul mitraismo [pp. 3-29 del volume citato alla n. 1]). Non è invece altrettanto chiaro se lo scambio di vedute avvenuto durante il Colloquio abbia dato tutti i frutti che si potevano legittimamente attendere. E questo non sempre e non solo per scarsa attenzione data dagli intervenuti, o da alcuni di loro, alle proposte di analisi e di interpretazione, anzi già di terminologia, contenute in quei testi previamente diffusi, ma anche per la obiettiva difficoltà di argomenti, quali la soteriologia, anzi *le* soteriologie, o comunque le concezioni relative alla «salvezza» in tutte le possibili accezioni del termine nel vasto ambito del mondo ellenistico-romano, — ivi compresa quella dea Salus, non così vicina al tema del Colloquio ma pur interessante ai fini comparativi, trattata *inter alia* nelle relazioni LeGlay e Piccaluga. Le «precomprensioni», le interpretazioni massimaliste e le generalizzazioni applicate da una ricerca di storia delle religioni ancora troppo poco matura dal punto di vista dei requisiti metodologici della comparazione, quale si è avuta ancora nei primi decenni di questo secolo, non hanno trovato favore durante il Colloquio. Questo ha sentito il bisogno di meglio qualificare termini come «soteriologia», «salvezza», «mistica» e «misteri», «Oriente». Sono stati proposti opportuni «distinguo»: «quale» salvezza? salvezza da che cosa? di chi? da parte di chi? in quale àmbito documentario e in relazione a quale livello di comprensione da parte dei fruitori stessi? Del resto, già da tempo molte tra le precomprensioni e le ipotesi di tipo *religionsgeschichtlich* (origini antico-orientali di culti ellenistico-romani visti in piena continuità con quelle), frequenti nei primi decenni di questo secolo («misteri» di Egitto, di Babilonia, di Fenicia, per non parlare del «mito iranico del salvatore salvato» e del relativo «mistero di salvezza») sono rifiutate con argomenti di varia specie (non ultimi quelli cronologici) e con buone ragioni di storia e tipologia religiose.

Così, si è verificato che molte relazioni e molti interventi nella discussione hanno posto, o meglio hanno confermato la riserva circa un uso generico e indiscriminato del termine «salvezza», una riserva, anzi un atteggiamento negativo verso una eccessiva assimilazione tra culti orientali disparati, e una riserva, anzi una contestazione circa l'ammissione di una significativa continuità tra antico Oriente (egiziano, e, in particolare, babilonese e fenicio) e Oriente ellenistico-romano (o, se si preferisce, materiale di origine più o meno orientale, in ambito ellenistico-romano).

Evidentemente, tutte queste riserve avevano delle buone ragioni: le avevano certo rispetto alle formulazioni talora massimalistiche sopra ricordate (spesso ampliate ulteriormente nella pubblicistica e nella letteratura divulgativa), come anche rispetto agli eccessi comparatistici. Ma una volta riconosciuto questo, possiamo però dire che le stesse riserve fossero giustificate circa altre posizioni (non confondibili con quelle cumontiane o con quelle classicamente *religionsgeschichtlich* e meno ancora con quelle frazeriane o mannhardtiane) espresse durante il Colloquio o nei materiali previamente diffusi ad uso del Colloquio e in preparazione dello stesso?

Può darsi che questo quesito non sia di grande interesse, e che esso possa ricevere risposte diverse a seconda delle impressioni riportate dai diversi partecipanti. A nostro avviso, l'impostazione problematica e i tentativi di risposta con cui il Colloquio si era annunziato (vedi appunto la circolare introduttiva [sopra, p. IX s.] e quei *Prolegomena I* il cui succo è poi confluito nella «Ipotesi di lavoro» pubblicata qui sopra, pp. XIV-XVI) non favorivano certo l'uso generico e indiscriminato del termine «salvezza», nè del termine «soteriologia», nè di quelli di «mistica» e di «culto misterico», e neppure dell'espressione «culti orientali». Al contrario, presupposto e scopo del Colloquio era proprio una terminologia differenziale, accuratamente illustrata, non destinata ad essere accolta necessariamente, ma proposta per una matura discussione: una terminologia che cercava di non perdere i contatti con l'uso antico dei vocaboli corrispondenti (cosa tanto più opportuna perchè *sōtēr*, *sōtēria*, *mystikos*, *mystēs*, *mystēria* sono appunto termini greci), ma insieme cercava di non rinunciare a un uso scientifico, moderno, dei medesimi termini, uso fondato su una ricerca di tipologia storica delle religioni e che, per essere convenzionale, non era per questo necessariamente arbitrario.

In altre parole: ciò che il Colloquio cercava, nell'intenzione dei suoi organizzatori, era esattamente il contrario che accettare terminologie inadeguate, storico-tipologicamente insufficienti, generiche e tali da portare fuori strada. E anche quando lo sforzo di tipizzazione portava verso ampi disegni interpretativi, verso categorie storico-comparative di più vasto respiro, cioè verso l'identificazione di connessioni storiche o storico-tipologiche tra fenomeni distinti ma sincronici, oppure distesi su una diacronia altrettanto vasta, l'ipotesi del Colloquio intendeva pur sempre riferirsi al concreto storico, all'individuale, allo specifico, anzi all'irrepetibile, senza peraltro rifiutare *a priori* le possibilità di un metodo storico-comparativo legittimo; quel metodo che, al di là degli eccessi *religionsgeschichtlich* o delle genericità di una tipologia cumontiana (e ciò sia detto con tutto il rispetto per questi studiosi e il loro prezioso lavoro scientifico), caratterizza pur sempre, oggi come ieri e meglio di ieri, la disciplina che si chiama storia delle religioni.

Certo, la preparazione del Colloquio non poteva essere altrettanto completa quanto i risultati che dal Colloquio stesso era legittimo attendere. Peraltro, si poteva altrettanto legittimamente aspettarsi che le posizioni fatte valere dagli intervenuti non sarebbero rimaste «a monte» delle formulazioni o dei tentativi di formulazione già impliciti nell'«ipotesi di lavoro»: osservazione, questa, che non intende dirigersi in particolare ad alcuno, ma che ci sentiamo di non dover omettere se vogliamo essere fino in fondo fedeli al nostro progetto.

Chi scorra le pagine del presente volume, relazioni e discussioni, ivi compresa la discussione finale, troverà che su alcuni temi si è particolarmente insistito, e che questi temi e le prese di posizione cui hanno dato luogo sono entrati in pieno nella questione dibattuta, innovando rispetto a precedenti posizioni. Valga tra tutti il caso della discussione relativa al dio Mithra e alla sua qualità di protagonista di una vicenda mitica e di un culto di tipo misterico. Significava questo, come proponeva l'«ipotesi di lavoro», che il dio Mithra era anche un dio mistico nel senso di un dio che, pur *invictus*, attraversa dei *pathē*, cioè una crisi, all'interno di una «vicenda» a più fasi, analoga per un aspetto a quella di altri protagonisti di complessi mitico-rituali di tipo mistico ed eventualmente misterico quali Attis, Adonis, Osiride? Qui le opinioni sono state divergenti, e il «documento finale» ha potuto rendere una posizione comune nella misura in cui si è espresso insieme con chiarezza e con cautela. (Del resto, già il «documento finale» del precedente Seminario mitriaco[3], implicitamente, relativizzava di molto questo paragone indicando in Mithra un dio *invictus* e non un «dio morente»). Sia però permesso di rilevare che un aiuto alla chiarificazione sarebbe potuto venire dalle categorie proposte dall'«ipotesi di lavoro», laddove questa distingue tra il concetto di «misterico» e quello di «misteriosofico», al quale ultimo — e non al primo — si può attribuire quella concezione del *mal de vivre* cui si riferiva R. Turcan nella fine della sua relazione, — cioè, diremmo noi, quella concezione anti-cosmica di tipo orfico e gnostico che vede nel corpo ed eventualmente nel mondo corporeo un male da essere trasceso, un male da cui salvarsi. A nostro avviso, proprio questa distinzione corrisponde all'esigenza di non fare di ogni erba un fascio per quanto concerne concezione del mondo e salvezza, e di evitare contrapposizioni troppo schematiche, quali per esempio quella tra una salvezza *del* mondo, con prospettiva puramente «mondana», e una *dal* mondo, con prospettiva anti-cosmica; infatti, una prospettiva come quella dei misteri di Eleusi e come quella dei misteri di Mithra (fatte le debite, eventuali differenze) può nello stesso tempo vedere positivamente il mondo e assicurare una beatitudine o uno stato garantito *post mortem* all'iniziato. In altre parole, la distinzione tra misterico e misteriosofico permette di apprezzare nei misteri di Mithra un cosmo che vede «orizzontalmente» bilanciarsi i due termini di una dialettica di alternanza espressi con simbologie varie (Sole e Luna, Cautes e Cautopates, Toro e Scorpione, gallo e civetta etc.), ma che nello stesso tempo conosce tematiche di «ascensione» (per il dio e anche, secondo quanto persistiamo a credere, per l'anima), quindi tematiche «verticali»; — un incrociarsi di prospettive, insomma, in cui può originalmente coniugarsi la tematica «biocosmica» cui si riferisce R. Turcan con la tematica soteriologica di tipo iniziatico e quindi individuale[4].

Torneremo più avanti sul tema dei misteri di Mithra. Ci fermiamo ora un istante sulla tipologia dei misteri eleusini. Questi presentano certo una prospettiva di beatitudine *post mortem*, in un sotterraneo Elisio, che non c'è bisogno di attribuire ad influsso orfico[5], nel senso che non risulta affatto che questa beatitudine implichi liberazione da una colpa antecedente e remota (soprattutto se il noto testo pindarico che menziona un «pagare a Persefone il fio dell'antico dolore (*penthos*)»[6] non si riferisca ad Eleusi, oppure non implichi una colpa di quel tipo).

Ora, questa «salvezza» o comunque questa prospettiva oltremondana eleusina non implica affatto l'esclusione di un benessere già in questa vita per l'iniziato (le due cose sono anzi menzionate di conserva nel finale dell'inno omerico a Demetra), ma neppure a questo si subordina[7]. E tutto ciò vale sia nel caso che alla prospettiva *post mortem* di Eleusi si possa applicare l'espressione «faire son salut», sia che questa espressione sia ad essa inapplicabile, se davvero «faire son salut» implica liberazione da una colpa pregressa, come vuole il Turcan. Anche Iside, come osserva giustamente lo stesso studioso, «promet à la fois le salut du corps, la régénération en ce monde (...) et le salut posthume»; di piú, «dans une même communauté initiatique, les représentations de la *sōtēria* devaient varier en fonction des niveaux de pensée (...)». Quanto a quest'ultima affermazione, considerato che non tutto nel culto di Iside è iniziatico e quindi non tutto è misterico, preferirei dire che la diversità delle prospettive soteriologiche — p. es. nel caso di Iside — non riguarda tanto i livelli di pensiero dei partecipanti al culto, quanto le diverse forme di questo, cioè la forma exoterica e pubblica ovvero quella iniziatica e misterica, necessariamente più élitaria, come risulta dalla vicenda di Lucio in Apuleio[8]. (Analogamente si dica per le differenze di stesso tipo nell'ambito del culto metroaco, mentre nel culto di Mithra a Roma tutto è misterico e iniziatico, e quindi — sembra — meno suscettibile di quelle differenze di livello di pensiero cui si riferisce il Turcan. Avrei quindi difficoltà ad ammettere con J. Gwyn Griffiths che l'abilitazione al sacerdozio di Iside nel contesto egizio faraonico possa essere intesa come una «iniziazione» nel senso tecnico, o comunque nel senso qui inteso, che è un senso propriamente misterico).

Tornando alle osservazioni di R. Turcan, ci pare che quanto egli scrive, che «il faut souligner que tous ces cultes mystériques ne s'enracinent pas idéologiquement dans un dualisme de l'âme et du monde», sia sussunto nella nostra distinzione tra «misterico» e «misteriosofico». Siamo quindi d'accordo con lui quando nega che H. Jonas abbia ragione assimilando i culti misterici tardo-antichi di Iside e Attis allo spirito gnostico (spirito gnostico che ha invece affinità con ciò che io chiamo orfico e «misteriosofico»), — il che non toglie naturalmente che vi sia stato nella tarda antichità un uso appunto gnostico di Attis, e un uso del medesimo da parte dei neoplatonici, un Attis cioè dualisticamente inteso come elemento spirituale caduto nel mondo materiale e poi riscattato. Quanto poi alla salvezza assicurata dai misteri di Mithra al livello «bio-cosmico», cioè quella «salvezza» che si realizza già con la creazione del cosmo, ci sembra di notare una qualche discrepanza nell'argomentazione dello studioso. Infatti, se il sacrificio cosmogonico del toro e l'effusione del suo sangue ha già dato i suoi frutti di salvezza, cioè di vita, per l'intero mondo, non si vede che cosa in particolare potessero attendersi gli iniziati per affrontare le prove dolorose della loro ammissione, — a parte l'ulteriore questione, dibattuta, del senso del viaggio dell'anima attraverso la scala planetaria di cui parla Celso. Appare quindi che alla salvezza «bio-cosmica» (che comprenderebbe anche la salvezza degli iniziati in quanto facenti parte del cosmo) si univa nei misteri di Mithra una specifica salvezza individuale e (sia pure nel senso che ora preciseremo) «oltre-mondana», cui l'iniziazione dava specificamente accesso. Si può ritenere anzi che le due prospettive fossero collegate: l'iniziazione individuale rafforza il benessere e la vitalità del cosmo, ma il cosmo stesso non esclude quel livello superiore — che abbiamo chiamato di *aeternitas* — a cui il dio e i suoi iniziati possono ascendere. Insomma i due schemi, quello «orizzontale» e quello «verticale» sopra menzionati — cioè quello della bilanciata vicenda cosmica con i rispettivi simboli contrapposti dialetticamente e quello «scalare» — dovrebbero essere intesi come formanti una grande e complessiva struttura, diversa dal concetto cristiano di una assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo, e diversa anche dalla contrapposizione gnostica e a suo modo già platonica tra i due livelli del noetico e del sensibile[9]. Quanto finalmente alla questione dei *pathē* del dio Mithra, è certo vero che, come dice il Turcan, «l'imagerie mithriaque est l'histoire du triomphe des forces de la vie sur celles du mal et de la mort»; resta da chiedersi se, non potendoci essere vittoria senza lotta e fatica, la qualità di *invictus* propria di Mithra — dio persiano e mazdaico, quindi combattente e vincitore, ben diverso dai patetici Adonis e Attis e dal funebre Osiride — non escluda, anzi implichi dei momenti non precisamente trionfali (p. es. il *transitus dei*), — pur restando vero che Mithra, anche in grazia delle sue origini iraniche e «pastorali»-guerriere, non è un *dying god.* Resta cioè valida la necessità, giustamente posta in rilievo dal Turcan e già affermata da Pettazzoni, di differenziare Mithra rispetto agli dèi in vicenda del Vicino Oriente antico, ma pur sempre all'interno della tipologia di un dio misterico, anzi — a me sembra — già di un «dio mistico», della cui vicenda il fedele in un modo o nell'altro partecipa modalità e frutti. E ciò sia detto senza pregiudizio del fatto che, come hanno osservato M. Simon e J. Bergman, l'aggettivo *invictus* non implica sempre per gli antichi quel che di trionfale che può indicare per noi (Osiride è detto *invictus*, così come Attis è *omnipotens*, sia pure, quest'ultimo, nel contesto di una sua trascrizione cosmica).

Un altro *punctum dolens* delle discussioni e delle prese di posizione durante il Colloquio concerne il rapporto tra culti di origine orientale nel mondo ellenistico-romano e culti dell'Oriente antico, quello pre-ellenistico e già del II millennio a.C.[10]. Qui si sono avute contestazioni da parte di orientalisti non disposti a trovare del «misticismo» nelle posizioni antico-orientali, nè, nelle stesse, una «salvezza» di tipo mistico e oltre-mondano. A parte l'eccesso di certe negazioni (prospettive oltremondane non sono estranee del tutto al materiale mesopotamico[11], neppure nella forma di un privilegio nell'Ade riservato a certi personaggi o categorie, mentre l'idea di una potenziata sopravvivenza è naturalmente determinante nelle concezioni egizie), ritorna opportuna l'osservazione che la categoria del «mistico» quale proposta nell'«ipotesi di lavoro» è ben lungi da accezioni di «misticismo» come salvezza *dal* mondo (concetto quest'ultimo che si avvicina piuttosto a ciò che noi intendiamo per «misteriosofico»). La tipologia del «mistico» proposta al Colloquio si riferisce piuttosto a temi come i seguenti: il «dio in vicenda», la coppia divina, la «stabilità» della gran dea (stabilità relativa, perchè connessa comunque alla vicenda del suo *partner*, di solito maschile), uno speciale rapporto tra mito e rito, ove il mito è prototipico e il rito è invece tipico, cioè ripetitivo, ma in modo tale che la prototipicità del mito anticipa già la ripetitività del rito (Kore tornerà ogni anno, e Dumuzi avrà la stessa sorte, come esito della vicenda mitica, esito già compreso e narrato verso il momento terminale di questa), e, finalmente, l'idea di una «salvezza» che è conservazione, intensificazione e prorogazione annuale di vita per il paese e per ciò che vive in esso, uomini, animali e vegetazione; salvezza attuata nel mito-rito del Capodanno e impersonata e simboleggiata dal re. Tutto questo può far intendere i limiti e l'oggetto di una proposta comparativa abbracciante l'antico Oriente e l'Oriente ellenistico (o, meglio, il materiale ellenistico-romano di provenienza orientale).

Vengono qui opportune le osservazioni del Griffiths e del Dietrich (con quelle del Lévêque, nel contributo che egli aveva presentato al Colloquio [v. sopra, p. xxi]) intorno all'aspetto collettivo dei riti greci di tipo misterico, sia pure con varietà di accentuazioni (Dietrich: tematica della fertilità come rinnovamento del re e della comunità intera) e nel rispetto delle differenze tra culto e culto (su cui giustamente insiste il Griffiths): aspetto collettivo che però, nei riti misterici di Grecia, non esclude quello iniziatico individuale, il quale rimane determinante. Esso infatti qualifica i misteri di Eleusi rispetto a riti tesmoforici e ad altri rituali demetriaci, per i quali, se di esoterismo si deve parlare (come anche nel caso della romana Bona Dea), si tratta di un esoterismo diverso da quello delle iniziazioni misteriche, facilmente atte a fondare le «buone speranze» per il *post mortem.* Del resto, tutto questo non toglie la possibilità di situazione di margine. Così, appare utile — per quanto concerne il rapporto dei culti di mistero (che sono iniziatico-soteriologici) con forme religiose diverse — quanto afferma il Griffiths circa un possibile passaggio, in certi casi, dai rituali egizi compiuti per il morto a quelli compiuti per l'iniziato, e sul carattere apparentemente iniziatico dei riti di abilitazione per gli aspiranti sacerdoti nel mondo egizio, affinità che peraltro, come si è già osservato, non abolisce la specificità del rito iniziatico misterico e il suo rapporto con la condizione *post mortem.* Interessante è anche quanto il Griffiths segnala su rituali egizi di età faraonica (quindi anteriori ai misteri di Iside) compiuti non sul morto ma sul vivo, rituali che quindi possono anticipare per un aspetto quelli misterico-iniziatici. E sempre a proposito dell'Egitto, segnaliamo il contributo del Bergman circa l'esistenza nell'Egitto faraonico di dati mitico-rituali che sembrano in continuità con quelli compresi nella struttura iniziatica del «viaggio» del mista isiaco, quale risulta dalla famosa formula apuleiana *per omnia vectus elementa...*, — il che naturalmente non abolisce la novità del culto misterico isiaco in quanto tale. Ancora del Griffiths, notiamo l'osservazione dell'esistenza di riti misterico-iniziatici isiaci resi accessibili a persone che si avvicinano alla fine della vita. Dalla relazione del Dietrich risulta invece l'importanza di un concetto degli dèi misterici come realizzanti una comunione dell'umano con il divino (nozione che noi ritroviamo nel rapporto tra dio in vicenda e fedele, rapporto implicante una mutua partecipazione di destini, di aspetto umano per il dio e di simpatia con il divino per l'uomo, — s'intende il «divino mistico», e non quello «olimpico», che sottolinea invece le barriere tra dèi e mortali). Altrettanto interessante è l'opinione del Dietrich che una tipologia religiosa implicante questo tipo di «comunione» (mistica, nella nostra terminologia, senza bisogno di essere già misterica) risalga già ad epoca minoica e micenea, anzi a una tematica preistorica della fertilità, nonchè alla sopra accennata tipologia delle figure regali divine.

Con tutto questo non ci sembrano in contrasto le tesi dello Xella e del Ribichini circa figure regali nell'Asia anteriore e sul loro carattere di esseri mortali, sia pure destinati a una sopravvivenza come *refaim*. Infatti, le figure dei re storici (e in parte anche mitici) si susseguono nell'adempimento di una funzione, che peraltro, dal punto di vista mitico-cultuale, viene attribuita a dèi-re ritualmente «tornanti» come Dumuzi o come il dio-re di Tiro. D'altronde, già il rifiuto da parte di Gilgamesh delle nozze con la gran dea Inanna ha come motivo che la dea «consuma» i suoi sposi ed amanti, e si adduce proprio l'esempio di Dumuzi, che la dea «ha condannato alla lamentazione annuale». Resta naturalmente l'aporia di un Dumuzi con aspetti regali, forti e trionfali, e di un Dumuzi oggetto di patetica sorte. L'aporia potrebbe certo risolversi ammettendo una dialettica e una diacronia strutturale tra questi due aspetti nel ciclo mitico-rituale di questo personaggio, del tipo di ciò che si riscontra nel XV Idillio di Teocrito; ma rimane tuttavia difficile — sia pure davanti a un modello come quello dell'umiliazione del re a Capodanno a Babele — figurarsi come dei re storici potessero accettare questa prospettiva del re «consumato» dalla sua sposa divina, dato che nulla autorizza il ricorso a una tipologia frazeriana di re sacro-magico. Forse la tematica della «crisi» di Marduk trattata nella relazione del Cagni può essere utile in questo problema.

Più precisi riferimenti alla nostra tipologia del «mistico» e del «dio in vicenda» risultano dal mito della discesa di Inanna agli Inferi, ampiamente trattato dal Cagni. E' ovvio il rilievo di questo mito, nelle sue due versioni, sumerica ed assira, nel contesto dell'intera documentazione relativa a Inanna e Dumuzi; — quindi, anche a prescindere dalla possibilità o meno di documentare la connessione o utilizzazione rituale del mito in questione (si consideri però a questo proposito la finale della versione assira del mito, ove non mancano riferimenti rituali specifici). Che poi la dea non appaia «solidale» con Dumuzi, ma contribuisca alla sua perdita (o meglio: all'instaurazione della sua funzione di figura alternante o «tornante», funzione ritualmente essenziale) non sarà una obiezione valida al nostro concetto della «solidarietà» della dea con il suo *partner* nel contesto della coppia, in un complesso mitico-rituale di tipo «mistico». Ciò che conta è la compartecipazione o coinvolgimento delle due figure in una struttura, a parte il fatto che lamentazioni di Inanna, e non soltanto di Belili-Geshtinanna, per Dumuzi sono parte essenziale della letteratura mitica e del rituale concernenti questo personaggio, comunque i varii episodi o situazioni compresi in questi testi vadano tra loro coordinati e riferiti alla realtà rituale. Quanto infine alla «stabilità» della dea all'interno della coppia — sulla quale si è avuto un rilievo del Versnel — questa stabilità è relativa, perchè funzionale all'assetto dialettico della coppia. Quindi essa implica sul piano mitico (prototipico, dell'evento unico) un episodio di crisi, che è poi conferma e definitiva fondazione della stabilità della dea, cioè insieme della sua immortalità e della sua funzione ai fini della fecondità, — come anche, per contrasto, della funzione «tornante» del paredro (considerazioni analoghe valgono per Demetra dell'Inno omerico e per la sua controparte Korē, della quale, entro questi limiti di una stretta dialettica, non vediamo una identificazione con Demetra stessa). Su questa base, inoltre, risulta quanto queste tematiche di fondazione di destini siano compatibili con il nostro modello interpretativo, al quale quindi quelle tematiche non vanno contrapposte, ma con il quale anzi sono in specifico rapporto, divenendo così piú concrete e adatte al caso. E così per quanto concerne l'indagine sui motivi che, nel mito, spingono Inanna a discendere nell'Ade: non si tratta di fondare genericamente la morte degli umani e, per contrasto, la sorte immortale degli dèi, ma di instaurare quella «vicenda» e quegli specifici destini che sono la base mitica del complesso rituale del culto stagionale di fecondità, senza escludere eventuali altre concomitanti funzioni, data la possibile polivalenza di un ciclo mitico di tanto rilievo.

Un terzo punto. Non tutto, nel materiale preso in considerazione nel Colloquio, è sembrato condurre alla constatazione di elementi di soteriologia, e di soteriologia oltre-mondana; così come, del resto, non tutto il materiale era di consistenza misterica, cioè implicante una soteriologia connessa con il momento iniziatico, nel più vasto quadro del dio in vicenda e del dio mistico. Così, i culti di Siria, in particolare quelli di Palmira, studiati dal Drijvers, sembrano sottrarsi alla tipologia posta in evidenza dal Colloquio, e ciò contro le facili ammissioni cumontiane. Anche qui, nessuna meraviglia. Infatti, scopo del Colloquio era quello di distinguere, di comparare per distinguere, secondo l'ammonimento di ogni buon comparatista che sia anzitutto uno storico. Ma anche qui una osservazione inevitabile: o i termini «soteriologia» e, ancor più, «salvezza» hanno un vasto ventaglio di significati, entro i quali può rientrare anche quella che è stata chiamata la salvezza intra-mondana di tipo «bio-cosmico», oppure non l'hanno. Nel primo caso, non si vede che cosa si opponga a considerare sotto il profilo soteriologico, o comunque di salvezza, anche il materiale funerario di Palmira, così come quello non funerario relativo, p. es., a Giove Dolicheno o a Mithra; nel secondo caso, sarebbe sufficiente dire che i culti di Palmira semplicemente non hanno contenuto soteriologico nè riferimento a «salvezza». Che poi in ogni caso, di fronte a tutto il materiale discusso nel Colloquio, si dovesse parlare di «soteriologie» al plurale, data la differenza di implicanze tra l'uno e l'altro culto a contenuto soteriologico, era certo vero, ma non implicava che dovesse essere reso esplicito nella formulazione del titolo stesso del Colloquio.

E finalmente: Il Colloquio, secondo il programma, intendeva estendere il suo campo di osservazione, seppur brevemente, ai problemi comparativi relativi al cristianesimo e alla soteriologia cristiana. Ad essi si è venuti in alcune relazioni (Wedderburn, Prümm), anche in connessione con i problemi relativi allo gnosticismo (Wilson, Filoramo)[12]. Rileviamo qui le bilanciate osservazioni del Wedderburn, che, tra l'altro, distingue utilmente tra i concetti di influenza misterica e di linguaggio corrente all'epoca (e senza dimenticare di addurre in campo anche ciò che compete al sottofondo antico-testamentario nella valutazione di certe espressioni paoline). E si noti che il riferimento del Wedderburn alla nozione di «linguaggio» è stato molto più motivato e articolato di quanto avviene talora con studiosi che parlano volentieri di «linguaggio» platonico o platonizzante in autori cristiani della linea origeniana e in Origene stesso, ma senza curarsi di identificare in maniera più specifica, dal punto di vista storico-religioso, i dati ideologici in cui tali autori furono in realtà «platonici». Inoltre il Wedderburn, che è stato uno dei pochi partecipanti che abbiano fatto riferimento a una specifica definizione di «culto misterico» (quella di G. Wagner) — definizione accettabile in complesso anche se si vorrebbe una maggiore insistenza sul momento iniziatico-esoterico e sui presupposti storico-religiosi relativi —, ha applicato all'oggetto del suo contributo — Paolo e i misteri — la stessa lodevole cautela e completezza di analisi che è consueta nei lavori di R. McL. Wilson circa i rapporti tra cristianesimo e gnosticismo: cioè l'attenzione a non «leggere dentro» i testi di un determinato complesso religioso dati e nozioni appartenenti ad àmbiti religiosi e a momenti storici diversi. Il che non gli ha impedito, come si diceva, di prendere sul serio il suo problema nei suoi vari aspetti, lontano dalle facili semplificazioni di certa controversistica.

Se passiamo dalle tematiche dei culti mistici e misterici pagani a quelle dello gnosticismo, cristiano e non cristiano, molto utili sono state le osservazioni del Wilson circa il termine *sōtēr* nelle fonti gnostiche, termine che appare in queste solo dove risulta un'influenza cristiana; dal che si inferisce un'influenza cristiana specifica sullo sviluppo del pensiero gnostico (secondo quanto già segnalato dal Foerster). Ciò non impedì agli gnostici di elaborare tutta una serie di figure ed entità con funzione soteriologica, una funzione che si qualifica peraltro come «illuminatrice» o «rivelativa» anziché «redentrice», e che non viene concentrata in un'unica e nodale figura, ma scaglionata attraverso i vari periodi della storia del mondo (con la connessa, distinta questione del passaggio di Gesù stesso dalla funzione di redentore a quella di illuminatore-mediatore di conoscenza vera e salvifica). Ciò tra l'altro implica — secondo H. M. Schenke e K. Rudolph — l'inesistenza di un uniforme mito gnostico del redentore, e quindi una critica al *salvator salvandus* iranico di R. Reitzenstein, osservazione connessa all'altra, che nessuno dei «salvatori» dei culti misterici pagani sembra aver avuto influenza importante sullo gnosticismo, il Trismegisto stesso essendo piuttosto, appunto, un rivelatore e un maestro (quanto ad Attis dei neoplatonici e dei naasseni, esso è nettamente un «salvato»). Come è chiaro, le osservazioni del Wilson sono anche importanti rispetto alla recente tendenza a troppo facilmente ammettere l'ingresso nei testi gnostici di «salvatori» di origine non cristiana (p. es. si consideri l'interpretazione iranica del *Phostēr* dell'Apocalisse di Adamo di Nag Hammadi da parte di A. Böhlig). Di analogo rilievo, ancora sul problema del salvatore-illuminatore gnostico e dei suoi presupposti storico-religiosi, è stata la relazione di G. Filoramo, che distingue nei testi gnostici tra un salvatore personalizzato, che è costantemente Cristo, e il concetto di una rivelazione che a più gradi o fasi scende dall'alto e si concretizza in figure multiple (Adamo, Seth e altre figure di rivelatori, direi quasi di ipostasi della rivelazione-illuminazione stessa). Questo secondo modo è quello più congeniale e originale nello gnosticismo.

In conclusione: il progetto di lungo respiro la cui prima formulazione risale al Colloquio di Messina del 1966 su «le origini dello gnosticismo», continuato nei due Colloqui di Roma 1978 e 1979 su «la specificicità storico-religiosa dei misteri di Mithra» e «la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano» — cui si affiancano i Colloqui di Milano su temi di antropologia e soteriologia in ambito cristiano[13] —, dovrebbe culminare, come si è avvertito, in un ampio incontro dedicato a forme e origini della soteriologia del cristianesimo, nel contesto di una vasta indagine storico-comparativa riguardante il mondo antico. Confidiamo che quanto fatto finora renda attuabile questo progetto, segnando il punto di (e un progresso su) quanto da oltre un secolo si studia e si discute intorno a quei fatti religiosi da cui nasce tanta parte della nostra storia.

NOTE

[1] U. Bianchi (Ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma 1979 (EPRO vol. 80).

[2] Per la parte archeologica, le relazioni di F. Coarelli e P. Pensabene, con la breve comunicazione di Marcelle Duchesne-Guillemin; per la parte epigrafica, oltre le prime due relazioni citate, quelle di Margherita Guarducci, H. Solin, Daniela Gallo, Rita Volpe, G. Mussies; per le carte di diffusione dei culti orientali in Roma, F. Coarelli. La soteriologia dei papiri greci magici, con riferimento alle tematiche storico-religiose dell'epoca, è studiata nella prolusione di M. J. Vermaseren. I motivi soteriologici nella letteratura latina tra repubblica e primo Impero sono studiati da E. Paratore.

[3] Pubblicato alle pp. XIV-XVIII del volume citato alla nota 1.

[4] Vero è che sia nei *Prolegomena I* del Seminario mitriaco sia nel «documento finale» dello stesso Seminario si pone il problema della presenza di elementi «misteriosofici» nei misteri di Mithra, in quanto questi sembrano interessati a una tematica di ascensione dell'anima (peraltro negata da alcuni studiosi): ma si era preferito il termine di «cosmosofia», cioè di una dottrina più propriamente ispirata a una concezione del cosmo come oggetto, nella sua graduata totalità, di una concezione mistico-soteriologica che non si allontana troppo dalla concezione «bio-cosmica» cui si riferisce R. Turcan.

[5] In questo ci differenziamo un po' dalle del resto bilanciate valutazioni del Dietrich. Si veda peraltro anche più avanti.

[6] Frammento pindarico citato da Platone, *Menone* 81 B.

[7] Diversa è la valutazione proposta da Ileana Chirassi Colombo nella sua relazione.

[8] Cfr. Iside dea misterica. Quando?, in Giulia Piccaluga (Ed.), *Perennitas* (Studi A. Brelich), Roma 1980, pp. 9-36.

[9] Cfr. Mithraism and Gnosticism, in J. R. Hinnells (Ed.), *Mithraic Studies*, II, Manchester 1975, pp. 457-465. Importanti contributi sono stati portati alla tematica «mitraismo e astrologia» nelle relazioni Flamant e Culianu, in un campo già affrontato dal *Mithras Platonicus* di R. Turcan. Per i riferimenti ai neoplatonici (non solo in relazione al mitraismo) è essenziale la relazione del des Places. Un possibile riferimento al viaggio iniziatico mitriaco in un romanzo antico è invece studiato da R. Beck.

[10] Su Attis, la relazione di Giulia Sfameni Gasparro e quella di D. M. Cosi; su Adonis, di S. Ribichini; su Giove Dolicheno, di Concetta Aloe Spada; su Sabazio, di Concetta Giuffrè Scibona. B. Lincoln studia la preistoria indo-europea di Mithra dio solare e salvifico.

[11] Cfr. il testo Ebeling, *Tod und Leben*, no. 1, ove una buona sorte attende nell'Ade il re che ha celebrato la festa del Capodanno. Si pensi anche ad alcuni particolari dell'Ade quale descritto nell'epopea di Gilgamesh, nel quale non mancano tratti positivi per alcuni dei personaggi che lo popolano.

[12] Cui sono da aggiungere l'ampia analisi del Sanders e le relazioni di J. Pépin e H. Clavier, e (per il giudaismo e per il vasto àmbito dell'apocalittica) rispettivamente di M. Simon, C. Grottanelli, J. Duchesne-Guillemin e A. Hultgård. Le questioni storico-religiose relative alla soteriologia manichea e il mondo romano sono state trattate da J. Ries.

[13] Cfr. U. Bianchi (Ed.), *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978 e U. Bianchi (Ed.), *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981 (Studia Patristica Mediolanensia, vol. 12).

INDEX ANALYTICUS

Curaverunt

Anna Maria Gloria Capomacchia
Maria Concetta Di Spigno
Maria Assunta Galosi
Ida Paladino

A. NOMINA ET RES 932

B. AUCTORES ANTIQUI 973
  1. Graeci et Latini 973
  2. V.T. — N.T. 990
  3. Apocrypha. Pseudoepigrapha. Qumranica. Rabbinica. Gnostica 995
  4. Oriens antiquus: Mesopotamica. Ugaritica et Syriaca. Iranica. Aegyptiaca. 998
  5. Islamica. Mandaica. Manichaica 1002
  6. Indica 1002
  7. Varia 1002

C. CORPORA EPIGRAPHICA 1003

D. AUCTORES MODERNI 1010

A. NOMINA ET RES

Abaris 660
abbigliamento v. veste
abluzione v. battesimo; *lavacrum*
Abraham 784, 824
Abû Saʿîd Al-Hudri 293
acciaio, età dell' — 755
acclamatio 359-361
Achilleus 207, 328.23, 453, 632
Achilleus(dux) 764, 767, 773
Aconia Fabia Paulina 183, 383.23
acqua 177, 221, 231, 365-367, 370, 516, 530, 532, 580, 603.56, 679-681, 692, 782, 791, 830.4, 868
  — di vita 577
  — primordiale 681
  — termale 479.20
Acrianus 135 s.
Adam 14 s., 854 s., 857, 860, 874.2, 928
Adapa 242, 620 s.
Addai, dottrina di — 776
Adon 642
Adoneia 633, 635 s., 639
Adoneion 49, 644.5
ἀδωνηίς v. rondine
Adonidis aula 49
Adonis XV, 4, 8, 11-13, 16, 26, 173, 185.11, 187.32, 249, 451, 455, 486, 504, 553, 568, 585, 612, *633-648*, 883, 890, 899, 905, 913, 914.3, 915, 920, 922, 929.10
  crocifissione di — 637
  culto di — 568, *633-642*, 644.5
  giardini di — 13, 635
  mito di — 639
  Gauas 639
adorazione 684 s., 691, 693 s.
Adrasteia 215, 460, 470
aediles 68 s.
aedituus 149
Aeneas 83, 335-337, 348
Aesculapius 45, 98, 427 s., 438.8, 441, 451.87
aeternitas 922
aevum promissum 789
Africa 55 s., 271.57, 365, 376, 431-433
ἀφθαρσία 787 (v. anche incorruttibilità)
Agathodaimon 140, 143.16.25
Agdistis 323 s., 430, 498
Aglibôl 717
agnello 431 s.
Agnello 264, 266 s., 756
Agorius Praetextatus (Vettius) 122, 138. 3.11, 183, 383.23, 677
agraria, divinità 584
agrario ciclo 319, 339, 618, 620 s., 646.52
  — culto 283, 340, 449, 451 s., 455, 457, 459, 494 s., *565-584*, 634
Agrianus v. Acrianus
agricoltura 283, 309, 311, 471, 584 s., 604.80, 634 s., 648, 770, 888
Agrionia 12, 312, 913
Agrippa 42, 59 s., 64
Ahab 653
Ahazyah 653
Ahiqar 657
Ahriman 166.35, 209, 249, 505
Ahura Mazda 166.35, 226, 512, 519.27, 742
Aiakos 206
Aidos 214
αἰών v. eternità
Aion 18, 21-28, 140, 143.23.24, 159, 165.21, 167.63, 302
  αἰῶνος 22
  Signore dell' — 22
  A.-Helios 26, 28
  A.-Kronos 160
AIOΨ 712, 720
αἰώνιος διαμονή 21
Aischylos 207, 483
Akh 688
Akh-Ba 691
Akhenaton 202, 237.14
akîtu v. babilonese, capodanno
Akrisios 658
ἀκτίς 871 (v. anche sole, raggi del —)
Al Ghazali 811
Al-Qirqišani 291
albero 177, 312, 544, 556 s., 753, 755, 758, 770 s., 792
  — della conoscenza 854
  — della vita 177, 278
  taglio dell' — 490 s.
Albinus 244, 246

alchimia 764, 772, 876.2
aldilà 173, 214 s., 235 s., 286, 311, 337, 422.76, 430-433, 436, 442, 460, 474, 477, 484, 495, 542, 568, 632, 634, 639 s., 679, 682 s., 685, 687 s., 693, 695, 699.20, 701, 781 s., 796, 798.9, 894 (v. anche Inferi, oltretomba)
  caverne dell' — 683
  regioni dell' — 682, 685
Aletheia 659
Alexandria 12, 26, 28, 139 s., 162, 254, 259, 343, 346.17, 434, 453, 636, 639, 697, 764 s., 777, 786
  Serapeum di — 697
Alexandros 92, 163, 224, 429, 600, 607.162, 696 s., 756
alfabeto 160 s., 547 s.
alienatio mentis 807
alimentazione 771
  — carnea 313
Alkmena 91, 179
Alkmeonides 659
Allah 810 s.
Allât 711, 713, 715
allattamento 450, 453
allegoria v. allegorismo
allegorismo 6, 175, 179, 527 s., 530-536, 536.5, 538 s., 785, 796, 879
Almo (*flumen*) 36, 46, 78
altare 156, 302, 424.79, 442, 557
alterità 314, 496, 662 s.
alternanza (terra/inferi) 304, 494, 504, 568, 611 s., 638 s., 925
Amaltheia 453, 460, 470
Amasis 665
ambrosia 492
Ambrosiaster 211, 257, 261-264, 270.44.45
Amenophis IV v. Akhenaton
Amnisus 447, 449
amore 198 s., 342, 375, 487, 491, 577, 584, 646.35, 693, 805, 811
  dea dell' — 584
  — tra una dea e un mortale 324, 621, 623, 638, 641, 925
  — platonico v. platonico, amore
Amorgus 450, 458
Amphio 136, 148
Ampurias, necropoli di — 556-558
amuleto 597, 606.138
Amûn 18, 139, 204 s.
Amshaspands 755
Amythaon 655
anabasis 234.14
ἀναβίωσις 185.14, 201, 316, 319, 321 (v. anche rinascita)
ἀναγέννησις 491 (v. anche rigenerazione)
Ananke 18 s., 24, 174, 180, 215, 524
anagogé 286
anagogos 241, 251
anaktoron 453-455, 459
ἀνάστασις νεκρῶν 395.119, 826 (v. anche resurrezione)
Anat 621-623, 625, 641
Anatolia 1, 10 s., 487, 494, 496 s.
anatolici, culti *34-36*, 488, 493 s., 496-498
anaxyrides 86 s.
ancestrale, dio 627, 713-716
Anchises 335-337, 347 s., 424.76, 632
ancilia 410 s., 415, 422.31, 423.46
Andania, misteri di — 459, 467.182
androgynos 178, 323 s.
  — archetipale 868, 874
anemone 638
ἀνὴρ μακαρίτης 738 (v. anche Messia)
anguilla 519.28, 524
angeli 25, 236, 263, 274 s., 287 s., 292, 524, 796, 800.54, 808-810, 844, 854 s., 878.32
"angeli dei popoli" 282, 292
angelo della luce 874, 878.32
aniconismo 73, 790, 796
anima XV, 10, 15, 26 s., 173, 175, 177 s., 180-184, 188.79, 189.88.95.97, 207, 219.87, 220, 223-240, 243, 248 s., 259, 277, 285 s., 289, 295, 300-303, 306 s., 316 s., 320, 337, 348, 352, 378, 380.8, 492 s., 443, 459, 506 s., 511 s., 515, 518.16, 532, 538, 554 s., 568, 636, 668, 709, 719 s., 727, 755, 783 s., 786 s., 792, 798.9, 805-807, 810 s., 825, 828, 832.53, 841, 849 s., 852, 858-862, 867, 921 s., 929.4
  tripartizione dell' — 233
anima divina 6, 11, 283
  — *mundi* 304, 770 s., 868
animali 453, 651, 660, 770, 793 s., 842
  comunicazione con — 655, 657 s., 660
animali celesti v. *hayyoth*
anodos 6, 458, 469
antenati 313, 625, 627 s., 642 s.
  culto degli — 628
Anthropos 858, 869, 874, 877.21
anti-cosmismo 19, 188.64, 220, 274, 300 s., 470, 501.37, 920
Anticristo 750

anti-somatismo 190 s., 220
Antiochia 636, 726, 764, 786 s.
Antiochus I (di Commagene) 514 s., 523.63
Antiochus I (di Siria) v. Seleucidi
Antiochus IV (di Siria) v. Seleucidi
Antoninus Pius 35 s., 50, 88, 118, 143.24
antropocentrismo 615
antropofagia 313, 318 s.
antropogonia 570, 591, 597-601, 606.145, 608-611, 613, 717, 772, 854
antropologia 380.8, 784, 876.2, 878.25
antropomorfismo 405, 420.14, 441, 796, 845, 908
Anubis 204, 341, 345, 346.13
Anunnaki 577
Apamea 244, 280, 288, 290, 294, 718
Aphrodite 4, 12 s., 92 s., 213, 448 s., 455, 486, 504, 635, 637-639, 646.34, 883
  Generatrice 93
  Madre degli dei 93
  Ourania 244
api 453, 492, 496, 500.22.27, 532
Apis 18, 345, 346.13
apocalissi 277, 282, 288 s., 291, 294, 753-761
apocalittica 14, 279, 282, 687 s., 742 s., 754, 757, 760 s., 801, 841, 871 s., 878.32, 929.12
apocalittismo v. apocalittica
apokatastasis 303
Apollon 28, 41, 50, 87, 157, 177, 336, 345, 405, 419, 428, 449, 454 s., 514 s., 627.9, 646.34, 665, 805, 908
  Medicus, tempio di — 441
  A.-Attis 87
Apophis 681, 686, 690, 693
aporretha 8 s.
apostoli 509, 870, 872 s.
apotheosis 286, 806 (v. anche divinizzazione)
  — imperiale 709
apotropaici, aspetti 91, 140, 548
apparizioni 27, 547
Apuleius XV, 6, 18, 192-197, 199, 201, 203, 215, 244, 284, 319 s., 333, 344 s., 438, 488, 558, 671-674, 677, 684, 691-695, 698.10, 702, 836, 921
Aqhat 620-626, 628, 638, 641 s., 646.37
aquila 51, 545, 550.47, 554, 556 s., 559, 625, 660, 709, 717-719, 726 s., 801
Aquileia 120.24, 165.31
arabe, divinità 713-715
Arbor intrat 87
arbor sancta 34
arca 792 s.
arcana 681, 689
Archagathos 439.10
archeologia 32-65, 68, 70-93, 98, 109, 123, 145, 219, 302, 441, 446, 453 s., 461.7, 463.91, 493-496, 542, 546-548, 551.73, 555, 627, 709-712, 720 s., 726, 786, 789-796, 801, 929.2
archontes 234, 770, 772, 850, 854 s., 871 s.
  mondo degli — 869
Ardashir 755
Ardây Virâz 282
Ares 646.34
aretalogie 318 s., 674
argento 753, 756 s., 764
  età dell' — 756
argilla 597 s., 600, 606.141.142.145, 753
aria 235, 680 s.
Ariadne 213, 215, 457
Aridaeus Thespesius 285 s.
ariete 87 s., 109 s., 114 s., 118, 121
  — a quattro teste 682
Aristoteles 162, 229, 239, 304, 328.10, 433, 847.4
aritmologia 227, 236, 694
Armenia 163, 515, 525
Arnobius 63, 245, 295, 403, 498
arrhephoroi 455
Arrhe(to)phoria 451-456, 468
Arṣu 716
Artemis 448, 459, 467.182a, 468, 646.34, 715
Arvales 407, 420.8, 421.25
asapheia 533
ašavan 511
ascensione 187.56, 653, 661, 804, 873, 913, 920
ascensus animae 183, 189.88, 191, 223-242, 247-249, 276-302, 399, 502, 506, 512-515, 525, 532, 721, 806-809, 816, 922, 929.4
  simbolismo dell' — 292-294
ascesi 174, 373, 443, 784
ascetismo 807
Asia Minor 69, 89 s., 129, 138.2, 157, 159, 506, 515
asino 194 s., 319 s., 533, 694
  pelle d' — 660
Asklepios 21 s., 173, 195, 316, 429, 453
  culto di — 195
  A.-Serapis 139
Aśoka, iscrizioni di 433

assenza (del dio) 11-13, 494-496, 583, 591-593, 596, 610, 615, 639, 883, 895, 912 s.
assenzio 421
Assur 572, 596 s.
Assurbanipal 572, 597
Assyria 565, 572, 593 s., 596 s.
Astarte 4, 184.1, 244
astensione alimentare 201, 313, 421.30, 758
  — sessuale 421.30
Aster 794
Asterios 453, 455
Astō.vīδātu v. Astwihād
astratte, entità v. entità sovrumane astratte
astri 173, 180, 183, 188.70, 226, 238-240, 250, 318, 429, 545, 772, 794, 869
astrologia 19, 180, 187.47, 188.70, 190 s., 193, 208, 223 s., 228-233, 235, 240 s., 316, 566, 709, 717, 720 s., 757, 772, 800.53, 887, 929.9
astronomia 223 s., 227-230, 233 s., 236, 238-241, 243, 316, 320, 443, 566, 900
Astwihād 509-511, 519.26
ἀθανασία 787, 798.9, 828 (v. anche immortalità)
ἀθάνατος 787
ἀθάνατος ἀρχή 26
Atar 212
Atargatis 715 s.
atemporalità 415
Atene 290, 311, 327.7, 449, 455, 470 s., 491, 552, 554, 636, 639, 659
  metroon di — 89
Ateniesi 654, 869
Aternius 126, 130
Athena 90, 268.1, 449, 459, 462.51
  Polias 449, 452, 463.87
Atossa 654
Atraḫasīs 597-599, 601, 613
Atrium Caci 96.41
  — *Vestae* 36 s.
Attica 196, 450
Attis XV, XVII, 4, 9-13, 34, 40, 69 s., 72, 79 s., 85-87, 98, 110, 115 s., 118, 120.14.16.17.18, 121.27, 121 s., 125, 174 s., 178 s., 185.11, 248 s., 250, 257-259, 261-263, 265, 267, 269.23, 271.53, 272, 284, 322-326, 329.35.37.42, 344, 472, 475-477, 478.11, 483, 485-494, 498, 499.4.14, 501.35, 502.36.39, 504, 538, 552, 585, 612, 644.5.6, 843, 883, 890, 897, 899, 902, 920-923, 929.10
  culto di — *485-504* (v. anche metroaco culto)
  mito di — 323, 333 s.
  morte di — 825
  deus magnus 115, 120.17
  omnipotens 923
  οὐ τεκνοποιός 323, 329.37
  παλίνορσος 115, 121
  potentissimus 115, 120.17
  συνέχων τὸ πᾶν 21, 115, 120.18
  ὕψιστος 21, 115, 120.18
  A.-Dionysos 86
Atum 139, 682
Aturpāt 755, 757
auctor salutis 361
auditores 365
Auguratorium 40, 46, 72, 79-81, 85, 90, 95.28.29
augures 409
augurio 140-142
augurium salutis 405, 408, 412-415, 418 s., 422.35.38.39, 428, 439.11, 443
Augustinus (S.) 14, 245, 257, 263-267, 269.33, 271.53.56, 272.68, 274, 356, 443 s., 769-771
Augustus 37, 41, 59 s., 64, 69 s., 75, 82, 89, 96.41, 405, 407, 409, 416, 418 s., 430, 433-435, 437, 439.19, 632, 754
  restaurazione di — 334 s., 338, 409, 414, 416-419, 433
aurea aetas 312, 417, 434, 492, 755 s., 849
Aurelianus 58, 163
M. Aurelius 47, 247, 254, 436
Aurentes 751
αὐτογέννητος 22
autoevirazione v. evirazione
autofecondazione 874
Aventinus (mons) 41, 50, 65, 544 s., 547 s., 550.52
ʾAzazʾel 292
Azhdahāk v. Dahāk
Azirat v. ṣirâṭ
Azraël 810

Ba 682, 688, 691, 693
Baʾal 47, 541, 544, 548 s., 549.2, 617, 619 s., 622 s., 641-643, 652 s., 713, 716, 727
  Safon 630.41
Baʾalat 659
Baʾalshamîn 399 s., 713, 716
Babele v. Babylonia

babilonese,
  calendario 586
  capodanno 566 s., 589 s., 592-595, 602.15, 606.127, 717, 725, 923, 929.10
  mitologia 242, *566-613*
  religione *565-613*, 713, 716 s., 720, 725, 734, 923-925
  soteriologia 569
Babylonia 242, 278, 565, 583, 589, 593, 596 s., 599-601, 601.9, 602.15, 657, 753, 757, 918, 923
Babyloniaca, soteriologia nei — *527-540*
baccanale 899, 912
Bacchanalia 66, 220
bacchantes 221, 472
Bacchus 36, 348, 427, 464.125a, 465.129
  B.-Iacchus 454
bagno rituale 338 s., 352, 366 s. (v. anche battesimo, *lavacrum*)
bakcheumata 473
Bakis 658
Balte 659
bambino divino (Divine Child) 450, 453-458, 462.48, 464.105, 466.156
banchetto sacro v. pasto rituale
Bar Cochba 782
Bardesanes 278
barche solari 250, 677-681, 684, 690, 693 s., 698.11.13, 701
Baruch (angelo) 854 s.
  (profeta) 738, 855, 860
Basilica Hilariana 34
  — *Iulia* 52, 91
  — *Vaticana* 116-118, 120.27, 121.37, 122, 125
Battakes 41, 69
battesimo 201, 210, 217.20, 352 s., 357, 365-371, 380.15, 381.19, 384.38.40, 385.41, 386.47, 387.64, 391.87.91, 392.95, 393.98.100.103, 394.112.113, 396.124, 397.137, 500.23, 781, 792, 817-825, 828, 838, 914
Baubo 450 s., 467.169
beatitudine *post mortem* XV, 6, 9, 200, 207 s., 214 s., 287, 311, 377, 389.75, 429, 443 s., 459, 469, 472, 474, 554, 601, 714, 783, 788, 792 s., 795, 797, 798.19, 833.66, 853, 862, 912, 920 s.
Bêl 713 s., 716-718, 720, 758 (v. anche Marduk)
  'sepolcro' di — 591, 600, 607.162
  vesti di — 592 s.
  Kosmokrator 717 s., 720
  B.-Iuppiter 717
  B.-Zeus 720
Belial 292
Belīli (= Geshtinanna) 578, 580-582, 593, 925
bellezza 430, 641
Bellona 344
belve 266, 271.63, 472
Bêma 880
bene 181, 236, 249, 312, 511, 742, 751
benedictio 556-559, 629.12
Bereshit 803
Bestia (la) 854
bevanda di vita 575
  — sacra 490-492
biaiothanatoi 174
Bias 655
bilancia 204, 207 s., 266
biocosmico, sistema 721
βίος ὀρφικός 313 (v. anche orfismo)
bipenne 541, 544
Birru (porta) 592-595 (v. anche Inferi, porte degli —)
bisessualità v. ermafroditismo
Boedromion 454 s., 469
Boeotia 12, 90, 448
Bokchoris 754, 756
Bôl v. Bêl
bollitura 313, 453
Bona Dea 63, 338, 341, 346.14, 349, 386.47, 427, 924
  culto di — 338, 341, 346.14, 349
Bonus Angelus 559
Borovicum, mitreo di — 317
bothros 452
Bouleus v. Eubouleus
brahmani 245
Brauronia 468
Brigetio, placca di — 182, 230
bronzo 753, 755 s., 758
  età del — 756
  sandalo di — 660 s.
btʿlmʾ v. casa dell'eternità
Bubastis 342
buddhismo 481, 805
bue 492, 745.12
  zoccolo di — 658
Buona Novella 839-841, 845, 849
Buzyges 449
Byblus 636, 640, 642, 645.23, 659

caccia 177, 315, 323, 621, 634 s., 637-639, 641, 643, 645.15, 646.35, 648

cacciatore fallito 641
  — solare 177 v. anche Mithra
Cacus 96.41, 665
cadavere 534
  — divino 577
  conservazione del — 492, 496-498, 502.40, 502 s.
  imputrescenza del — 323, 498
caduta dell'anima 6, 180, 234, 378, 491, 568, 822
  — dell'uomo 857, 864.33
Caecilii Metelli 54-57
Caelestis 48, 58
  — *Aug(usta) Redux* 58
  — *Triumphalis* 58
Caelius(mons) 34, 53, 56
caelus aeternus 302
caldaici, oracoli 17, 25, 247 s., 253 s., 271.52, 289
Caesar 55, 59, 66, 69, 346.14, 434, 438
caldeismo 762
calendario 123
  — babilonese v. babilonese, calendario
Caligola (C. Caesar) 46, 82, 109, 162
Callippus 227, 239
Cambyses 657, 660, 665
camera sotterranea 452-454
Campi Elisi v. *Elysion*
Cancro 302
candidati 545 s., 548
cane 86 s., 315, 534
canestro 206, 455, 465.133, 140, 141
canna 324
canto 313, 474, 637, 811
  — ispirato 665
caotica, esistenza 688
capelli 323
  taglio dei — 530, 532, 538
Capitolinus(mons) 48 s., 52, 59-61, 407, 420.8, 421.30, 442
capra 88, 453, 665
  pelle di — 651
capretto 286, 311, 328.13
Capricorno 302
capriolo 638
caprone 532 s.
Capua, mitreo di — 210, 212, 216
Caracalla 47, 58, 163
carestia 503, 620, 649, 652, 655 s.
carismatica, figura 650, 656-658, 662, 666, 670
carismatico, potere 652, 661, 665
  — ruolo 308
carne 201, 311-313, 328.12, 651
  — divina 598, 609, 613
Carnuntum 7, 545 s.
carro 51, 88, 168
  — del sole v. sole, carro del —
  — della luna v. Luna, carro di —
  — divino v. *merkâbâh*
Carthago 49, 98, 432
casa dell'eternità 711 s., 718, 720, 724.49, 725
Cascelia Elegans 156-163, 165.32
Cascel(l)ia, gens 157
casco 211
C. Cassius Longinus 39, 41
castità 195, 220 s., 323, 789
Castores 541, 549.16
castrazione v. evirazione
cataclismi 304-307
Çatal Hüyük 458, 496
Catari 762
catasterizzazione 788, 794 s., 797
Catullus 325, 334
Cautes 920
Cautopates 158, 720, 920
cavallo 88, 168, 287
  — marino v. *hippocampus*
caverna 447 s., 451-456, 460, 462.69, 464.126, 465.129.144, 530-533, 536.5, 538 s., 659, 662
  culti in — 451
  — *-megaron* 452-454
  — platonica 460
cecità 210, 646.34
celeste, dio 717, 719 s., 726 s.
celesti, dimore 807, 809 (v. anche palazzi celesti)
  — gradi 807, 809 s.
  — potenze 855
Celsus 182 s., 189.95, 212, 241, 287, 300-307, 922
Celti, mitologia dei — 519.28, 524
cembalo 9, 490
cenatoria v. *triclinia*
Cenchreae 672-674, 692, 695
cerbiatto 175, 178
  pelle di — 553
cerealicoltura 161, 319, 648, 888
Ceres 70, 324, 470
  tholus di — (in via Sacra) 34-39, 46
cervo 286, 638
Chalcidius 246, 304-307
Chaldaea 223, 229, 233

Chaldaei 129, 227 s., 241, 249, 507, 709, 712
chaos 160, 312, 610, 612, 620, 721
  vittoria sul — 718
charisma 435, 632, 654-656, 662
Chariton 540
Chemetef 139
chiavi 711-713, 715 s., 718, 720 s., 723.21, 725 s.
Chiesa 177, 353, 355-358, 365, 370, 378, 384.30, 392.95, 838, 852
Chosroes 755
Chou, vie di — 680-682, 685, 693
chrisma 489
cibo di vita 490, 575, 577, 658, 662, 791
  — mitico 492
  — sacro 490
Cicero 63, 225, 240, 272.68, 280, 288, 420.17, 431, 438, 446, 556
ciconiae 442
ciclicità 303-307, 444, 469, 620
ciclo annuale 576, 583, 585
  — cosmico 182 s., 303-307
  — giornaliero 576
  — novennale 465.144, 466.145
  — stagionale 469
  — ventennale 491
  — vitale 491
cielo 19, 24, 160, 178, 184.39, 190, 223, 226, 228, 230, 233, 235, 238, 240, 318, 681, 686, 690, 696, 717, 720, 726 s., 794, 810, 873
  nostalgia del — v. nostalgia del cielo
  porte del — 720
  regioni del — 694
cieli 212, 223, 289, 506, 815
Cilicia 86
cinghiale 323, 635, 637-639
Çinvât, ponte 210, 234, 293, 512
cipresso 87
Circus Maximus 41 s., 46, 92, 96.41
circoncisione 785, 794
cista 340, 455, 465.133, 502.51
civetta 920
civilizzazione 208, 460
Claudia 340 s., 344
  — Quinta 38, 44 s.
  — Syntyche 43 s.
Claudius (imp.) 66, 86
Clazomenae 290
Clea 197
Clearchus 288, 290 s.
Clemens Alexandrinus XV, 6, 9, 114, 162, 254, 455, 555 s., 880.27, 910
Cleopatra 341
clivus Palatinus 49
  — *Victoriae* 37, 79, 96.41
Clodius 41, 61, 63, 346.14
colitores 546
Collina originale 678
Coloe 552, 556, 559
colombe 791
colossese, chiesa 819
colpa 174, 196-199, 202, 205, 209, 579, 598, 606.146, 612, 663
  ricerca della — 663
«colpa antecedente» 11, 14 s., 16.25, 180, 912, 921 (v. anche peccato originale)
comando 195
combattimento bene/male 511
  — contro la morte 519.28
  — per l'anima 518.16
Commagene 165.28, 183, 514 s., 523.64.69, 524, 541
commensalità (uomini/dei) 309
Commodus 163, 165.35, 205, 247, 535
comparazione storico-religiosa 493 s., 610
Compitalia 63
comunione col dio v. unione col dio
comunità, dea della — v. *poliás*, divinità
Concordia 403
confermazione 384.40
confessione 193 s., 201-205, 209
confinium mortis 321, 675, 677, 679
conocchia 712
conoscenza 23, 197, 316, 319, 326, 784 s., 787, 805, 850, 854, 856, 859, 866, 870-873, 878.25, 928
  albero della — v. albero della conoscenza
  — segreta 457
  detentori di — 666
consacrazione 207, 838
conservator 435
Constans (*imp.*) 118, 121.37, 122, 125
Constantinus I 116 s., 122
  — II 116
Constantius I 121.34
  — II 122, 162, 181
  — Chlorus 763
consumazione finale 806, 827
Consus 41
contemplazione 249, 805, 807, 811

continenza 853
conversione 430, 596, 666, 737, 739 s., 742 s., 762
coppia divina XV, 11, 457 s., 468, 470, 485-487, 503 s., 571, 583, 605.98, 609 s., 612, 844, 883, 885 s., 899, 902, 925 s.
corax 286, 529
corybantes 327.9
Corinthus 124, 192, 196, 458, 673 s., 836-838, 840 s., 846 s.
  chiesa di — 826-828, 832.60, 837 s., 846
corna 91, 340-342, 531
Cornelius Cethegus 91
  — Labeo 23, 288-290
  — Scipio 66
P. Cornelius Scipio Nasica 38 s., 44 s.
P. Cornelius Scipio Nasica Corculum 38 s., 41
Cornelius Scipio Nasica Serapius 38
Cornelius Scipio Aemilianus 49
cornucopia 139 s., 544, 795
corona 542, 711, 718 s., 796
  rifiuto rituale della — 529
  — di fiori 206, 559
  — di rose 194
  — *turrigera* 88 s., 341
corpo 6, 181, 190, 224, 231, 247, 249, 289, 306, 443, 496, 537, 668, 784, 786 s., 798.9, 806, 811, 828, 832.53.59, 849 s., 858, 872, 920
  liberazione dal — 784, 811, 851
"corpo mistico" 352, 358, 370 s., 378 (v. anche Chiesa)
corporeità 15, 379 s.
corruzione 738, 853
coscienza, stati di — 803, 807
cosmica, crisi 620
cosmico 320
  — dio 10, 542, 545, 547, 550.52, 552, 556, 717
  — potere 850, 852
  — simbolismo 718, 720
cosmocrator 436
cosmogonia 160, 180, 315, 613, 668, 678, 716 s., 719, 721, 725, 771-773, 876.4, 922
cosmogonica, lotta 716 s.
cosmografia 226, 231, 238.14, 239, 682 s., 689, 691, 701
cosmologia 226 s., 233, 241, 314, 316, 526, 566, 742, 759
cosmopolitismo 8
cosmosofia 191, 545, 929.4
costellazioni 173, 180, 788, 794 s., 900
Crantor 280, 288
creatore 160, 166.35, 181, 301, 317, 505, 512, 721, 770
creatura 156, 158, 160, 163, 167.62
creazione 10, 156, 158, 160, 174, 177 s., 180, 191, 275, 300, 303, 532, 536.5, 754 s., 757, 772, 788, 809, 845, 854 s.
  sfere della — v. *Sefiroth*
Creta 1, 207, 447-449, 453 s., 470 s., 497, 659
criobolium 87, 109, 121 s., 178, 267, 271.53
crisi v. vicenda
cristiana, soteriologia 703, *848-867*, 886, 927 s.
cristianesimo 1, 3, 11, 14, 17, 19, 122, 158, 160, 162, 180, 211, 225, *256-275*, 308, 326 s., 330.45, *351-400*, 481, 509, 566, 570, 734, 749, 768 s., 781, 783, 791, 793, 799.28, 800.54, 805, 817-820, 828, *834-847*, *848-867*, 872, 894, 913-915, 927 s.
Cristo 2 s., 11, 117, 134, 162, 176, 216.12, 233, 260, 263 s., 271.52.53, 274 s., 321, 351-354, 357, 362-364, 370-375, 378, 387.62.63, 388.67, 390.82.83, 392.98, 395.116, 399, 498, 567, 589, 609, 629.5, 754, 762, 806, 818-827, 831.40, 838, 840, 846 s., 848-861, 864.37, 867 s., 872 s., 875, 879.32.33, 899, 915, 928
  corpo di — 352 s.
  sacrificio di — 848, 850 s., 856, 860
  sangue di — 353
  comunanza con — 838
  morte con — 818-820, 824
  resurrezione con — 818-820, 824
  vita con — 820
  Auctor salutis 361
  crocifisso 14, 371
  Figlio di Dio 873
  Figlio dell'Uomo 352, 736, 745.9, 746.18
  ΙΧΘΥϹ ΖΩΝΤΩΝ 357
  medicus 363, 389.72
  passus 362
  redemptor 360 s.
  risorto 14, 371, 851, 879.33, 915
  Salus Mundi 357
  Salutis princeps 361
  Salvator 256, 351, 357, 360, 364 s., 370, 372, 374, 378, 387.59, 857, 915
  Signore 857

  Spes una salutis 361
  "Uomo Dio" 351
  "Uomo Dio di Redenzione" 378
cristogramma 357, 395.119
cristologia 822, 858
criticismo 198
croce 261 s., 351 s., 357, 362, 364 s., 371-376, 391.86, 393.119, 395.120, 396.123.124, 397.133.135.137, 398.139.141, 793, 849 s., 860, 899
  sacrificio della — 263, 351 s., 373
  segno della — 357, 372, 375 s., 376.124
crocifissione 362, 372, 395.116
  — di Adonis v. Adonis, crocifissione di —
Croesus 657, 660
Cronius 531, 533, 536.4
crotali 472
Croton 654, 659
ctonie, divinità 140, 639, 643
ctonio, culto 462.69
Cuicul-Djémila, mosaico di — 221
Cupido 199
curator templi 546
curiositas 196-199
Curtius, lacus 410 s., 423.45.49
Cybele v. Magna Mater (v. anche Kybele, Megale Meter)
  santuario di — nei *Castra Praetoria* e negli *Horti Sallustiani* 59
  Berecynthia 266
  C.-Ops 333
Cyprus 449, 646.28
Cyrenaica 152
Cyrus 654, 657, 793, 801

Dacia 545 s.
daga 28, 314
Dahāk 743, 755
Daidalos 134, 148, 470 s.
daimones 327.9, 446, 503, 884, 896, 904
Damascus 476, 658
Damaskios 258, 273, 284
Damasus (papa) 261
Danae 465.140
Daniel 670, 753, 756, 758 s., 761, 792 s.
Danil 623, 625 s.
dannazione (*post mortem*) 287, 782 s., 860
danza 213, 215, 325, 469, 472, 474, 655
Darius I 654, 753
  — III 163
David 656-658, 660, 662, 737, 793, 799.38
Dea Figlia 458 s.
Dea Madre 445, 451, 458 s.
dea «stabile» 487, 503 s., 583, 610, 883, 885, 923, 925
Dea Syria 51-53
  culto di — 341
  Magna Caelestis 550.52
deae comites 341 (v. anche Kouretes)
decapitazione 600
decristianizzazione 856, 867
dèi morenti e risorgenti v. dying (and rising) god
dèi olimpici 446, 449, 494, 503, 884, 888, 890 s., 896, 904, 912, 923
  — originari 460
dei Syrii 909
  culto degli — 891 s.
  — santuario sul Gianicolo XVII s.
δεῖος (δῖος) 113, 121 (v. anche *mystes*)
Deir el-Medina, culto a — 204 s.
delfino 42, 160, 792, 795
delirio 484, 804
Delphi, oracolo di — 454, 913
Delus 51, 53, 55, 90, 268.1, 336, 428, 452, 458
dema 640, 642, 648
Demeter 113, 119, 140, 207 s., 310 s., 445-449, 462.32.72, 463.100, 465.133, 467.167.168.169.182a.192, 468 s., 471, 473, 478.8, 484-486, 488, 503, 555, 884, 891, 896, 902, 904, 921, 924
  feste agrarie di — 450, 453, 456
  misteri alessandrini di — 454 s.
  nome cultuale di — 448
  Eleusinia 447 s., 462.39
  Thesmophoros 311, 327
Δημήτερες 458 s.
demitologizzazione 2
demiurgo 245, 291, 306, 317, 329.28, 476, 809, 868
Democedes 654-656, 659, 662, 664
Democritus 250
demone della morte 538
demonio v. diavolo
  diritti del — 363 s.
demoni 24, 184, 221, 234, 249, 263 s., 268.11, 274, 287, 512, 517.9, 520.39, 578-581, 806, 809
demonizzazione del cosmo 277 s., 282, 287, 289, 290-292, 295 s.
Demophoon 310, 447, 449 s.
Demosthenes 453 s.
dendrophoroi 34, 46, 70, 87, 92, 185
Derdekeas 871, 878.27

Dervisci 811
descensio ad inferos v. *katabasis*
deserto 662
δεσμοφύλαξ 644.5
Despoina 459, 467.182a, 468
Despoinai 459
destini (fissazione dei) 587 s., 603.41
destino XIV, 4, 6, 173-175, 180 s., 194, 207, 247 ss., 303, 306 s., 310, 320, 486, 512, 626, 634 s., 689, 691, 709, 714, 781, 787, 822, 844 s., 853, 858, 860
Deukalion 304, 852
deutero-paolina, letteratura 818
δεύτερος θεός 871
dev, regno dei — 755
dexiosis 165.28, 514
di inferi 676, 680, 685
Di Manes 164.12, 413
Di Mauri 435
di superi 676, 680, 685
diacronia 277, 485, 667
diade (genitore/generato) 555
Diana 50
διάνοια 832.59
diaspora 552, 558, 731, 739, 741, *782-802*, 809, 823
diavolo 258 s., 261, 263 s., 266, 292, 363 s., 380.11, 389.77, 754, v. anche Satana
dies natalis (iniziatico) 491
dies sanguinis 262-267, 271.59
dieta 492, 660, 662
diéxodos 183, 189.95
digiuno rituale 490 (v. anche astensione alimentare)
diluvio 304, 596, 781, 852, 855
Dike 206, 214, 659
Dio (ebraismo e cristianesimo) 15, 221, 234, 237, 246, 249, 282, 288, 292, 301, 304, 352, 354, 371, 378, 398.145, 399, 552, 567, 736-740, 743, 747.22, 750, 781, 784, 787 s., 792 s., 796 s., 805-811, 816, 827-829, 845, 848, 861 s., 875
  regno di — 352-354
«dio in vicenda» v. vicenda, dio in —
  — «morente» v. *dying god*
  — «morto» 496
  — sconosciuto (tomba del) 535
  — «ucciso» 570, 591, 597-601, 609-611, 613
Diocletianus 7, 24, 28, 762-766, 768, 770, 772-777
  editto di — 763-766, 774-777
Diodorus Siculus 209, 324, 600, 691
Diomedes 454
dionisiaca, soteriologia 559
dionisiaco, culto XV, 174, 184, 213-215, 220, 281, 285 s., 311-314, 328.10, 435-437, 457, 459, 472 s., 478.8, 528, 553 s., 559, 655 s., 658, 666-668, 792, 799.24, 800.49, 807, 827 s., 886
dionisismo v. dionisiaco, culto
Dionysia 464.125
Dionysos 12, 86, 132, 174 s., 178 s., 213-215, 220 s., 285 s., 310 s., 313 s., 328.13. 14.15, 446 s., 453 s., 457, 462.48.125, 465.129, 528, 552, 557, 559, 613, 644.6, 655 s., 658, 667 s., 884, 896 s., 904, 906-908, 912
  infanzia di — 454
  mito di — 286
  Eriphios 328.13
  Iakchos 312
  Kissos 328.13
  Omadios 328.12
  Zagreus 557 s.
Dioskuroi 50, 173 s., 492, 646.41
discesa (dell'anima) 182, 225, 231 s., 236, 247-249, 294-296, 300, 302, 506, 532, 538
Ditanu 626
divinazione 335, 652, 655-658, 663 s., 666
  testi di — 664
divinizzazione 19, 44, 453, 626, 647.65. 66, 661 (v. anche *apotheosis*)
Djérash, sinagoga di — 793
djǫfull 502 (v. anche demoni)
doctrina 196 s.
Dodona 805
Doliche 541
dolichena, soteriologia 548
  — teologia 545
dolicheni sacerdotes 545 s.
Dolocenum (*in Aventino*) 50
dominus aeternus 156-158
Domitianus 42, 50 s., 53, 61, 407, 436, 440.39
Domus Augustana 49 s., 82, 85
  — *Flavia* 85
  — *Publica* 37-39
  — *Tetricorum* 53
  — *Tiberiana* 72, 81, 83, 98.92
dorsalia 720
Douat 678, 680 s., 683-685, 688, 690, 692
δόξα 22
drago, uccisore del — 529, 743, 755
drəgvant 511, 521.44

droga 287
δρώμενον 559
dualismo 6 s., 14 s., 175, 180, 182, 184, 189.102, 190, 243, 249, 278, 283 s., 289, 291, 719, 762, 770, 773, 783, 921
dualistica, soteriologia 773
Due Dee 459
— (costellazione) 470
Dumuzi 458, 504, 570 s., 574 s., 578-588, 590, 602.19, 604.61.63.64.72.76.80, 609 s., 612, 615, 629.7, 923, 925 (v. anche Tammuz)
culto di — 586, 588, 612
mito di — *571-589*
morte di — 604.65.67.69
pianti su — 582, 584, 604.65
sogno di — 581 s., 604.65
D.-Tammuz XVI, 13, 16.26
Dura Europos 644.5
dux sanctae militiae 744 (v. anche messianiche figure)
dying (and rising) god 2, 11-13, 178 s., 309 s., 322, 390.83, 475, 499.7, 502.39, 526, 585 s., 615, 635 s., 640, 642 s., 668, 817, 884, 888, 895, 899, 913, 920, 922
dynamis 868, 873, 879
δύναμις θεοῦ 849
Dysaules 450

Ebed Yahweh 801 (v. anche Cyrus)
Ebrei 371 s.
ebbrezza delle tenebre 854
— divina v. *mania*
eclissi 887, 896, 900
edera 285 s., 312, 328.13
Edom 292
edonismo 558
Egitto 1-3, 9 s., 18, 28, 139, 144.25, 177, 209, 220 s., 223, 229, 244, 296, 305, 317, 339, 343 s., 347.17, 470, 640, 650, 654, 656 s., 660, 665, 677 s., 683, 686 s., 689-692, 695, 697, 701, 734 s., 738, 742.22, 751, 756, 764, 766 s., 773, 781, 784, 866, 904, 918
— feste 10
— religione 202-204, 208 s., 215, *677-686*, 695 s., 701 s., 734 s., 747.28
sacrificio in — 178
— soteriologia 686-690
egittofilia 695
egittofobia 695
Egizi, dèi 274
— santuario in *Castra Praetoria* e in *Horti Sallustiani* 59
Egiziani 228, 245, 678, 694, 735, 747.22. 28, 764, 855 s.
eikon 880
Eileithyia 447-449
ekpyrosis 287
El 618-620
Elagabalus (imp.) 49
Eleleth 854, 871 s., 876.11
elementa mundi 165.32, 321, 675 s., 679 s., 682, 692-694, 702
dèi degli — 682, 702
elemento divino 4, 10, 175, 177, 283, 850, 860-862, 866, 912 (v. anche luce, particella di —, Spirito divino)
elemosina 771
Eletto 736 (v. anche Messia)
eleusini, misteri XV, 6 s., 201, 205-209, 215, 219 s., 246, 249.23, 310 s., 314, 327.7, 347.17, 383.23, 437, *445-471*, 472 s., 482-486, 488, 568, 674, 805, 869, 888, 891, 907, 920 s.
Eleusinia 449, 456 s.
Eleusinion 462.39, 467.171
eleusinismo v. eleusini, misteri
eleusino, mito 449 s., 469, 485 s.
Eleusis XV, 8, 208, 215, 220, 246, 269.23, 286, 310, 312, 314, 383.23, 445-451, 453 s., 456-460, 464.125, 465.133, 466. 156, 468 s., 478.8, 482, 484, 568, 888, 898, 907, 920 s.
santuario di — 446 s.
elevazione, gradi dell' — 807
eliocentrismo 240-242
Eliša 651-654, 657
Elišē Vardapet 514
Eliyah 187.36, 357, 651-662
mantello di — 653
ellenistici, misteri 353 (v. anche misterico, culto)
Elysion 320, 337, 339, 348, 431, 631 s., 920 (v. anche Inferi)
emanazione 809, 813.41, 869, 874
— di salvatori 772
Emona 158
Empedocles 279, 290, 660-662
Empedotimus 290 s.
Endymion 8
enigmi 657
Enlil 575, 577, 598, 603.54
enoteismo 193, 552, 558 s.
Enki (Ea) 375, 377, 603.56

Ennoia 854
entheoi 658
enthousiasmos XV, 5, 312-314, 472-474, 477, 484, 805, 828, 884, 912 s.
entità 872, 875, 877.22, 878.25, 879.32
— sovrumane astratte 403, 405 s., 408, 417 s., 420.13.17, 425, 796, 854
entusiastico, culto 667
Enuma Eliš 592, 595-597, 599-601, 613
Epapra 134
Ephesia grammata 18, 28
Ephesus 217.16
epicureismo 225, 431
Epidaurus 98
epidemia 649, 657, 659 s.
epifania 333, 342
— luminosa 869, 873, 876.9, 877.21, 878.30
epigrafia 6-8, 30.36, 35, 43, 46-48, 51-53, 56, 60 s., 92 s., 98, 109, 122-130, 132-138, 145-149, 156-167, 176, 178, 183, 191, 210, 212, 315 s., 325 s., *351-400*, 431 s., 433, 435 s., 438.8, 441 s., 448, 464.125, 467.170.171, 514 s., 520.42, 542-548, 556-558, 635, 711-713, 715 s., 718-721, 724.36.49, 725, 786, 788 s., 798.21, 829, 929.2
epilessia 327.9
Epimenides 658-660, 662
Epinoia 854, 860, 871, 875 s., 878.25
ἐπιστροφή 875
epopteia 457, 469, 869
equinozi 235 s., 261 s., 324, 506
Er 291
Eratosthenes 229
Erechteum 449
eresia 762
Ereškigal 237.14, 571, 573, 575-578, 582, 603.52
Erichto 335
Erichthonios 455, 465.141
Erinys 214, 459
ermafroditismo 323 s., 329.37
ermetismo XV, 6, 17 s., 23, 234, 289, 294 s., 326, 524, 859
eroe 310, 317, 536
— culturale 599
— divinizzato 179
— fallimentare 323
— greco 631 s., 637, 639 s., 643, 645.27
ἔρως 805 (v. anche amore)
Eros 88, 216, 329.37, 528
Erra, poema di — 595-597, 610, 612
Erymanthos 646.34
Esagila 591-593
esaltazione 325
esame spirituale 194, 196
escatologia 189.97, 201-207, 220, 224-230, 233-235, 239-241, 269.23, 277, 280, 284-289, 310, 312, 320 s., 326, 559, 629, 632, 642, 647.65, 742, 744.1, 747.20, 782, 797.3, 827, 854, 856, 861
— cristiana 351 s., 380.9, 389.75
— realizzata 860
escatologica, figura 860
Esdras 736
Esistenza soprannaturale 838
esoterico, culto v. esoterismo
esoterismo XVI, 9, 472 s., 477, 483 s., 490, 548, 553, 696, 810, 883 s., 894, 903, 912, 921, 924
espiazione 261-263, 848, 851
esposizione (di un bimbo) 323, 655 s.
Esseni 211, 736, 745.3, 746.15
essenza divina 561 (v. anche anima)
Essere 805, 844
essere divino, sacrificio dell'— 308 s., 312-314, 322 s.
Essere santo 161
estasi XV, 279, 281, 284 s., 287-289, 308, 314, 328.14, 484, 663, 667, 785, 805-807, 809, 811, 815, 828, 832.58, 886, 912
estatica, religione 313, 327.9, 666-668, 709
estatici, fenomeni 827 s.
Esther 753
Etana 242
ἐταφή 805
etemnu 598 s.
ἑτέρα ἀπόρροια 751 (v. anche messianica, figura)
etere 179
eternità 140, 241, 444, 542, 718, 720, 789, 807, 863
eterno ritorno 3, 305, 348, 443 s.
eterosessualità 326, 349 s.
ethroq 793 s.
etica greca 840
etimologia 5, 256, 447 s., 461.28, 463.76, 520.32, 529, 803
Eubouleus 447, 450 s., 458, 562.51
Euboulos 165.35, 182 s., 247, 531, 536.4
eucharistia 258, 353, 363, 373, 381.19, 384.31.38.40, 393.103, 792
eudaimonia 474 (v. anche *felicitas*)

Eudoxus Cnidius 227, 229, 239, 243 s., 250, 251.14
εὐεργέτης 428, 438.8, 439.15
Euphorbus 335
Eugenius 120.24
Eumolpos 449 s.
eunuchismo 69, 271.53, 324
Euripides 207, 455, 472, 474
Eurybias 115, 121
Eurydike 313
exinanitio 351
exsuperantissimus 22
Eva 854 s., 860
Evander 82, 328
Evangelium v. Buona Novella
evaporazione (delle anime) 507
Evenus 413
evirazione 175, 267, 323, 325, 329.41, 334, 341, 344, 484, 491
evocatio 8, 49
Ezekiel 282, 809, 816
  carro di — v. *merkâbâh*

Fabius Secundus, M. — 82
"facitore di miracoli" v. taumaturgo
"facitore di pioggia" 670
"facitore di re" 653, 658 (v. anche profeta)
falco 685
falx 28
fame 471
Fanciulla del grano 458 s., 466.156
faraone 656, 658, 682, 687, 689, 756
Farasa 130
farfalle (simbolo delle anime) 207
farinata 491
Farisei v. fariseismo
fariseismo 746.13, 788 s., 809
Fata divina 559
fatalità v. destino
fatum 174, 194, 204, 248 s.
fauces, unzione delle — 489, 501.30
Faunus 423.65
Faustina Maior 36, 88
Faustus 135, 138.12
fautor imperii 163
Fayum 139
fecondità 11 s., 18, 140, 160, 177, 213, 215, 219.8, 220 s., 445, 448, 475, 486, 493-497, 544 s., 556, 576 s., 584 s., 588, 604.80, 610, 612, 619, 627, 629.12, 634, 718, 887 s., 892, 906, 923 s., 925 s.
  — cosmica 476
  crisi della — 620
  culti di — XV, 11, 13, 220, 283, 448, 469 s., 495, 498, 502.50, 587, 615 s., 636, 883, 887 s., 892, 902, 908, 913 s., 925
  divinità della — 140, 495, 556, 576, 717
  genio della — 494-496
fede 20, 356, 358, 384.40, 657, 836 s., 839 s., 842, 849
felicità universale 734, 744, 758
felicitas 250, 310, *433-438*
  — *imperii* 433, 435 s.
  — *saeculi* 436
Felicitas 403, 428
  — *publica* 436
  — *temporum* 436
femminile, sostanza 868
Fenicia 11, 432, 651, 915, 918
fenomenologia 2 s.
Feriae Latinae 421.20
ferias observare 414
ferite 591, 593
ferro 753, 755 s., 760
  età del — 756, 758
fertilità v. fecondità
festae taedae 476 (v. anche gioia rituale)
festività popolari 10
festivitas sanguinis v. *dies sanguinis*
fiaccola v. torcia
Fidene 75 s., 79, 95.32
fides 198, 413
Fides 426
φιλανθρωπία 268.11
filosofia 10, 162, 183, 229, 235, 243-255, 276, 278, 289, 317, 430, 555, 601, 660, 715, 726, 783 s., 786 s., 797, 804 s., 827 s., 831.21, 836 s., 843
Finno-Ungheresi v. Nordici popoli, religione dei —
fiori 285, 340, 496, 795
  corona di — vedi corona di fiori
Firmicus Maternus XV, 9, 114, 133, 185.11, 257-261, 263, 267, 269.23.24, 273 s., 324, 489 s., 498, 500.2.3, 501.30, 502.56
flagellazione 219.80, 221 s.
flauto 472
Flavia Epicharis 48
Flavius Josephus 641, 794
Flavius Popilius Nepotianus 121.34
focolare, dio del — 535, 539
folgore 541, 544 s., 556

follia 311-314, 327.8.9, 334, 476, 655, 839 s.
  — divina v. *mania*
C. Fonteius Doryphorus 98
foresta 662
fornace 792
Forum 36 s., 51, 411
fortuna (terrena) 9
Fortuna 199 s., 411, 417 s., 425.82, 435, 795 s.
  — *Redux* 49
  — *Videns* 200
φῶς 22
Francesco d'Assisi (S.) 165.32, 660
fratres 546
Frigi 336, 494, 869
Frigia 75, 258, 552, 558
  costumi della — 554-556
  divinità della — *109-122*
  religione della — 493 s.
fruges 320
frumento 139 s., 143.5
frusta 216, 219.88, 221 s.
frutta 87 s., 344, 360, 770 s.
funebri lamentazioni v. lamentazione rituale
  — offerte 442 s., 492, 603.49
  — riti 9, 173, 339, 343, 529, 625 s., 641, 695, 710, 725
funerarie, divinità v. infere, divinità
funzione 872, 875, 877.22
fuoco 177, 179, 210-213, 219.78.79.80, 221, 248 s., 335, 365, 450, 453 s., 456, 459, 464.107.112, 469, 533, 679-681, 738, 758
  dottrina virgiliana del — 347 s.
  fiume di — 293
  prova del — 535
"fuorilegge" (i) 852
Furiae 206 s., 221 s., 290
furor (orgiastico) 334, 341
Furrina 52
fusione mistica 804, 809 (v. anche mistica di fusione)
fusionismo 807
fuso 712

Gabinius 61-63
Gaidalias v. Gaidalios
Gaidalios 112, 114, 121
Galaturra 577
Galaxia 491
Galaxia v. Via Lattea
Galba 423.49
Galerius 763
Galla 578-581, 604.64
Galli 267, 272.70, 325, 334 s., 344, 475, 477
  — κύβεβοι 325
Gallica turma 343
gallo 315, 920
Gamalios 112 s.
gamos 312
gan Eden 789
Garmus 529
Garôthman 226
Gauas v. Adonis
gazzella 581
Geb 681 s., 685, 693
Gehenna 161
generazione sessuale 184, 334, 491, 868
Genius 544
  — *loci* 140
  — *venalicii* 51 s.
genos 845 (v. anche riproduzione)
geranos (dea del) 457
Germalus 40, 96.41
Gerusalemme, tempio di — 738
Gerusalemme celeste 794
Geštinanna 580-584, 586, 604.67, 610, 612, 925
ghirlande 791
Gianicolo XVII s., 52 s., 498, 644.5, 647 s.
  idolo del — 498, 644.5, 647 s.
giglio 286
Gilgal 651
Gilgameš 612, 620, 623, 638, 646.37, 925, 929.11
gioia rituale 476, 489, 645.22
giorno 810, 863
giovenca 519.28
giovinezza divina 447
  — regale 456
girotondo sacro 811
Giton 349
giudaica, soteriologia *781-802*, 848 s.
giudaico-cristiana, soteriologia 753
giudaismo 17, 158, 160, 162, 245, 256, 277 s., 281 s., 291 s., 296 s., 326, 351, 559, 566, 570, 670, 734-741, 743, 745.3, 749, 760, *781-802*, 805, 808-810, 816, 822-824, 836, 848 s., 857 s., 861, 864.33, 866, 877.11, 913 s., 929.12
  — ellenistico 783-788, 823, 825, 829, 830.9, 832.46

giudice divino 209, 736
Giudici israeliti 651, 658
giudizio 221
  — di Dio 212, 221
  dio in — 593 s.
  — finale 352, 356, 389.75, 559, 737 s., 747.27, 758, 782 s., 787
  — iniziatico 199, 222
  — *post mortem* 196, 202-205, 207, 210, 213, 289 s., 293, 559, 690, 692
  — universale v. giudizio finale
giuramenti 159, 181
giustizia 159, 181, 209, 318, 740, 744, 762
  — regale 649
Glaukos 497, 502 s., 537.11
  erba di — 497, 503
globo 545, 547, 718 s.
Gnosi 23, 223, 231, 234, 283 s., 568, 849 s., 853, 856 s., 859, 860 s., 867, 877.22, 878.30, 889
  — cristiana 851-853, 857 s.
  — cristianizzata 851 s., 855, 857, 860
  — non-cristiana 851 s., 855, 860
γνῶσις v. *gnosis*
gnosis 2 s., 6, 21, 197, 322, 809 s., 823, 828, 872 (v. anche conoscenza)
gnostica filosofia 862
  — mitologia 851, 855-859, 868, 871, 876 s., 877.22, 879
  — soteriologia 633 s., *848-867*, *868-880*
  — teologia 874 s.
gnosticismo XV, 1, 3 s., 6, 174 s., 175.1, 180, 184, 186.64, 190, 230 s., 234, 236, 245, 277 s., 282, 284, 289, 291, 294, 296, 299.81, 300 s., 326, 481, 517.12, 552, 559, 633 s., 636, 727, 751 s., 804, 820, 822, 827, 829, 832.51, 844, *848-867*, *868-880*, 920-922, 927 s.
  — Colloquio di Messina XI, 3 s., 928
  — cristiano 850, 867
  origini dello — 866
  — pre-cristiano 865.50
Gregorius Beltaneus 749
  — Nyssenus 15
Grande Anno Siderale 303-307, 443 s.
Grande Dea 493
Grande Terra 603.36 v. anche *hursān* e Inferi babilonesi
graffito v. epigrafia
grano 161, 165.45, 310, 323, 451 s., 458, 640, 648
  dea del — 458-460
grazia 20, 174 s., 201, 352, 356, 366, 370 s., 384.29.30, 392.95, 792, 838, 843, 860
Greci 125, 129, 140, 228, 472, 481, 735, 886, 904
Grecia 9, 11, 161, 192 s., 207, 223, 226 s., 279 s., 281, 328.12, 334, 492, 439-443, 447, 478.5.11, 484, 487, 494, 553, 632, 636, 639, 642, 648, 650, 658, 664, 759
grifi v. grifoni
grifoni 51, 791, 799.24
grotta bacchica 285 s. (v. anche caverna)
guardiani degli *axes* 27
  — dei ponti celesti 287
guarigione 274, 652, 667, 771, 849
  — regale 654-658, 662
guaritori carismatici *649-670*
guaritori, dèi 427 s., 432, 438 s., 542, 551.82
guerra 416, 649
  — escatologica 747.27, 758
Gython 448

ḥ^{a}*ḵāmīm* 735 s., 739
Hadad 53
Hades 12, 20, 120.16, 206 s., 258, 284, 290 s., 313, 452, 468, 640, 645.16, 720, 828, 926, 929.11
  ritorno periodico dall' — 458, 468 s.
  salvezza dall' — 476
Hadrianus 48, 140
Hammurabi 597
hraolam habah v. *aevum promissum*
Harakhti 681
Harpokrates 65, 140, 320
Harran 236, 237.14
Harsiesis 204
Hathor 204
hayyoth 282
Haza'el 653
hebdomas 231, 301 s.
Heimarmene 18, 24
Heka 681
Hektor 207
Heliodorus 295
Heliopolis 42, 695, 702
Helios 26-28, 177, 189.97, 251, 318, 329.28, 514 s., 523.64
  Αὐξησίφως 26
  Μέγιστος θεῶν 27
  H.-Aion 26 s.
  H.-Mithra 25, 28
  H.-Rê 251

Helus, *Eleusinion* di — 448
Henoc 282
Hephaistos 637, 646.34
Heptamerion 24
heptaktis 248 v. anche Mithra
Hera 449
Heraclides Ponticus 182, 228, 237.8, 240-242, 280, 288, 290 s.
Herakles 8, 207, 273, 338, 428, 435, 453, 637, 716, 763, 855, 885, 896 s., 903, 906-908
Hermes 20, 207, 318, 329.28, 449, 507, 514 s., 524, 557
  Psychopompos 557, 559
  Trismegistus 250, 928
  H.-Thoth 859
Hermetica 851 s., 859 v. anche ermetismo
Hermopolis 204, 679
Hermotimus 290
Herodes 36, 430
Herodotus 8, 140, 204, 446, 655 s., 658
Hesiodus 631, 756, 759
hesychastae 807
Hierapolis 258
Hilaria 258, 476
hierá 455
ἱερατεῖαι 806
hierogamia 219.87, 328.10, 349, 468, 571, 574, 587, 603.41, 616, 645.22
Hieronymus (S.) 12, 14, 245
hierophania 678, 692
hierophanta 138, 450, 453 s., 463.105, 859
ἱερὸς γάμος v. *hierogamia*
ἱερὸς λόγος 322, 458
Hipparchus 182, 235, 238.26, 239-241
hippocampus 90, 795
Hippokrates 208
Hippolytos (eroe greco) 313, 646.34
Hippolytus (scrittore ecclesiastico) 559, 869, 910
Hippona 266 s.
Homerus 311, 456, 492, 531
Honor 403
Horatius 334, 339, 405, 524 s.
Horeb 177
Horus 18, 28, 204, 682 s., 691 s., 702
Hrafn 509
ḫursān 590 (v. anche Inferi babilonesi)
Hušētar 742 s., 755
Hušētarmah 742, 755
Hyakinthos 310
Hygieia 87, 316, 405, 427, 441
hylikós 861
Hyperborei 660
hypostasis 872, 875, 877.22, 878.25
Hypsistos 23, 552
Hystaspes v. Vištāspa

Ia 323
Iacob, scala di — 808
Iamblichus 19, 249 s., 253, 295, 443, 555
Ianiculus (*mons*) v. Gianicolo
Ianus 416, 418 s., 424.66
  tempio di — 416, 418 s., 424.74
  tempo di — 416, 419, 423.65, 424.66.69
Iao 21
Iaphet 793
Iasion 450
ἰατρός v. medico
Ichthys 76
iconografia 8 s., 28, 36, 38 s., 41 s., 44 s., 51, 56, 65, 69, 73, 86-93, 139-144, 158-160, 165.21.32, 166.40, 168-170, 177, 204-210, 219-222, 286, 302, 356 s., 372, 379.7, 385.41, 421.18, 436, 439.12, 440.26, 456, 458 s., 465.133.141, 467.182a, 476, 488, 493, 496 s., 499.14, 505 s., 514, 527, 541, 544, 551.73, 552, 555-559, 634, 678, 686, 689, 701, *709-721*, 722.5.16, 723.21, 724.36, 725 s., 785 s., 789-796, 798.21, 799.32.33, 800.53.54, 801, 829, 841, 884 s., 887, 907
Ida (*mons*) 42, 336, 344
Idalion 646.28
Ide 460
Idee platoniche 805
identificazione (con divinità) 19 s., 174, 203, 457, 805 s., 886 s., 907
idolo 258, 489 (v. anche Gianicolo, idolo del —)
Iesus 162, 256, 263, 267, 274 s., 928 (v. anche Cristo)
Ifi 342, 349
igneus vigor 347
ignoranza 871
il ib v. ancestrale, dio
Ilh'u 629.14
Iliade 311, 454
Ilion 439.15
Ilithiae 343, 442
illuminazione 370, 806, 868-880
Illuminatore (L') 855, 870-875, 877.22, 928 (v. anche Phoster)

illuminatrice, funzione 871-874, 878.22, 879.37, 928
imago resurrectionis 535 s.
Imentet 679
imitatio Christi 373
immortalità XV, 25, 174 s., 180, 208, 215, 244, 258, 309 s., 380.8, 430, 433, 453, 469 s., 492, 499.14, 576, 599, 610, 617-624, 628, 635, 642, 781, 783, 787, 792, 794, 798.9, 800.55, 821, 832.53, 862, 873, 903, 926
— astrale v. catasterizzazione
— perduta/rifiutata 620-623, 628, 638
liquore d' — 795 (v. anche bevanda di vita)
rimedi d' — 792
immortalizzazione 25, 27, 449
imperiale, culto 42, 53, 140, 163, 427 s., 433-438, 749, 848 s.
Impero Romano 505, 515, 609, 649, 666, 709, 721, 749, 762, 893, 905-907, 909
impiccagione 518.21
impotenza 655
imputrescenza v. cadavere, imputrescenza del —
in aeternum renatus 444 (v. anche *renatus*)
Inachis 341 (v. anche Io)
Inanna 458, 504, *570-588*, 602.19, 603.46.52, 604.72.76.80, 609 s., 612, 623, 925 s.
mito di — 571-589, 609-612, 925
inattività bellica 413-416
incarnazione 845
— dell'anima 180, 190, 300
Incatenatore (L') 511
incenso 210
incolumitas 176, 407, 437
incorruttibilità v. ἀφθαρσία
incoscienza, stato d' — 803 s., 807
India 226, 759
individualismo 208
indo-iraniana, soteriologia 510
indovino 497, 655-660
induismo 805
infanzia divina 896 (v. anche Dionysos, infanzia di —; Zeus, infanzia di —)
infere, divinità 442, 507, 516, 519.28, 525, 554 (v. anche *di inferi*)
Inferi 231, 235, 281, 287-290, 294, 399, 496, 575-580, 582-586, 588, 590, 596, 603.36, 604.76, 638 s., 641, 678
— babilonesi 575-580, 582-586, 588, 590, 925, 929.11
fiume degli — 523.71
giudici degli — 206 s., 220, 576
inaccessibilità degli — 610, 612
pene degli — 247, 668
porte degli — 202, 237.14, 241, 502.51, 575-577, 720
portiere degli — 610
ritorno dagli — 580, 582 s., 585 s.
scrivano degli — 583
sovrana/o degli — 203, 284, 486, 510, 516, 582, 640
inferi claustra v. Inferi, porte degli —
Inferno 287, 810
iniziatiche, prove 210-212, 535 s., 539, 922
iniziatici, culti IX s., 334, 338, 341 s., 344, 349, 921
iniziatici, riti v. iniziazione
«iniziato» 660, 921 (v. anche *mystes*)
iniziazione XV s., 5-7, 121 s., 159, 173 s., 181 s., 185.8, 192-195, 199, 215, 217.20.26, 219.80, 220, 283, 333, 340, 370 s., 378, 393.103, 456 s., 459, 468-473, 478.7, 482-484, 494 s., 499.14, 503, 516, 517.12, 527-530, 532, 535 s., 539, 544, 547 s., 551.64, 553 s., 556, 567 s., 602.15, 666, 672-675, 678, 683, 685, 687, 689, 691-695, 698.15, 699.27, 784 s., 817, 821, 824 s., 828, 843, 862, 880, 883 s., 888 s., 894, 903 s., 912, 921 s., 929.9
— cristiana 838
— femminile 468
— primitiva 211, 491, 501.36, 502.50, 508, 906
— regale 681, 683, 689, 697
— sacerdotale 546, 683, 921
inno 24-27, 203, 278, 524, 811 (v. anche preghiera)
innocentia 198
innovatori religiosi 658 s., 666
innominata prodigia 771 s. (v. anche manicheismo)
insegne divine 596-598, 610
"integrazione" 66
Intelletto v. intelligenza creatrice
intelligenza creatrice 248, 251
interferenza (umano/divino) 472 s., 559, 884, 895, 904
interrogatorio (di un dio) 591-593
intronizzazione 697
intuizione 805
inhumatio ad sanctos 359
invasamento 327.9, 664, 666
inverno 494, 496, 584

invocazione 21-24, 189.77, 336 s., 510, 520.44, 694, 850 (v. anche preghiera)
invulnerabilità 453
Io 340, 342
Iob 387.63
Iobakcheia 328.10
Iohannes Baptista (S.) 263, 267, 393.98
Iohannes Evang. (S.) 263, 353, 387.63
Ionas 792, 799.28
Iordanus (*flumen*) 370, 653
Ioseph 656, 658
Iovianus 162
ipertrascendenza 808, 810
Iphigeneia 166.45
Iphikles 655
Ipu-Wer 756
Iran 10, 223, 278 s., 281, 294, 296, 481, 512, 515, 743 s., 752 s., 755, 758, 760, 801 s., 866
  religione dell' — 180, 212, 505 s., 510-513, 918 (v. anche zoroastrismo)
iranica, soteriologia 753, 761
iranico, paradiso 226
Isaac, sacrificio di — 793
isiaca, soteriologia 201 s., 317-322, 671, 690-693
isiaci, sacerdoti 60 s., 194-201
isiaco, anno 319
  — culto XV, 7, 9 s., 32, 53-65, 132-138, 138.15, 142, 144.26, 145-149, 175, 178, 184.1, 192-201, 205-211, 250, 272-274, 285, 317-322, 333 s., 338-345, 346.13, 347.18, 340, 349, 382.23, 437, 470, 486, 488, 524 s., 568, 671-675, 677, 682, 689-693, 695-697, 817, 836, 843, 909, 921, 923
Isis XVI, 4, 7, 9 s., 16.20, 18, 21, 32, 44, 50, 54-67, 132 s., 142.2, 145-148, 173, 175, 184.1, 185.14, 190, 192 s., 197-201, 209, 216.1, 217.16, 244, 250, 273, 317-322, 325, 333 s., 338-345, 346.13, 349, 427-429, 438, 438.8, 470, 486 s., 504, 568, 685, 687, 690, 692-695, 697, 836, 843, 880, 883, 902, 906, 921
  forme di — 694
  incantesimi di — 690
  onnipotenza di — 693
  fanum Isidis 342, 344 s., 346.12
  navigium Isidis 56, 315
  Capitolina 60 s.
  Euploia 46, 173
  Heptastolos 180.79
  Io 340, 442
  Lactans 143.25
  Madre 693
  Panthea 468
  Patricia 57 s.
  Pelagia 173
  Regina 56
  Regina coeli 186.79, 694
  Sothis 349, 690-693
  Thernuthis 140, 143.25
  Tychê 139, 200
  I.-Demeter 140
Isium (*romanum*)
  — *campense* 63 s.
  — di Isis Athenodoria 64 s.
  — di Isis Capitolina 54, *56-63*
  — di Isis Patricia 58
  — di Isis e Serapis 57 s.
  — in Foro Boario 64
  — in Trastevere 65
  — in Vaticano 65
  — *Metellinum* 51-58
  — *Templum Isidis* alle Terme di Caracalla 65
Islam 288, 807 s., 810
islamismo 479, 481, 808, 810 s., 816
Isola dei Beati 631 s.
  — delle Fiamme 681
  — Primordiale 678
isodromia 228
isótes 661
isrâ 288
Israele 292, 651-653, 658 s., 736 s., 739 s., 750, 760, 792, 801, 808, 815
  liberazione d' — 737, 739, 849
  religione d' — 651-654 (v. anche giudaismo)
  salvatore d' — 737 (v. anche Messia)
Israfil 810
Ištar 227, 574 s.
Istruttore (l') 854 s.
Italia 206, 220, 376, 659
ittita, religione 493 s., 498
Iudas 739, 745.12
Iulia Zosima 158
Iulianus Chaldaeus 764, 773
  — (*imp.*) 10 s., 120.19, 183, 248, 250 s., 253 s., 269.23, 476, 507, 512
  — (*proconsul Africae*) 764, 773
  — Theurgus 247, 253 s.
Iuno 80, 91
  Caelestis 48
  Dolichena 541, 544
  Regina 45
  Sospita 41, 80 s., 91

Iuppiter 92, 135, 148, 158, 302, 337, 423.65, 428, 435, 451, 763
  Africus 48 s.
  Capitolinus v. Optimus Maximus
  Latiaris 405
  Optimus Maximus 48 s., 50, 405
Iuppiter Dolichenus 47, *541-549*, 549.2.3, 550.52, 551.82, 926, 929.10
  culto di — *541-551*
Iuppiter Heliopolitanus 52
Iuppiter (pianeta) 182, 189.84.88, 227 s., 230, 232, 239
Iuvenalis 345
Ixion 206

Jezebel 653, 656
Jibril 810

kabbala 809 s.
Kabeiroi 209, 473, 551.87
  culto dei — 209
Kābōd 738
Kadmos 90, 632
kairos 845
kalathos 89, 94.20, 139 s., 455, 465.133
katabasion 453, 455
katabasis 73, 278, 281, 452-454, 458, 533, 559, *571-590*, 605.112, 609-612, 617, 906, 926
katharmós 553 s., 660 (v. anche purificazione)
Kekrops 455
Keleos 120.16, 468
kernos 9
Kersāsp 743
kerygma 2, 820
Khepri 689-691
Kingu 597, 599, 610, 613
kiste v. *cista*
kleidouchoi 712
Kleisthenes 208
Kleonymos 290
klimax heptápylos 182 s., 211, 286 s., 300-302, 506, 922
Kmeph 140
koimesis v. sonno
κοίρανος παντός 21 (v. Aion)
kolasis 215
Kore 140, 143.23, 447-451, 457-459, 462.39.63, 467.167.168, 469 s., 902, 926 (v. anche Persephone)
Kornmädchen v. Fanciulla del grano
κορυβαντιᾶν 828
kosmopoïa 21
kosmos 13, 24, 82, 184, 190, 277 s., 281, 301, 303, 306 s., 316, 318, 484, 532, 545, 612, 684, 687, 689, 714, 718, 720, 726, 805, 841, 852, 889, 906, 913, 920, 922
Kotar 622
Kouretes 341
  armi dei — 334, 453
Kouros 453, 464.105
kourotrophos, dea 456, 465.141, 557 s.
Kronos 166.40, 334
  K.-Aion 159, 720
Kubaba 493
Kurgarra 577
Kultlyrik v. lirica cultuale
Kurnugia 574 s.
Kybele v. Megale Meter (v. anche Cybele; Magna Mater)
Kybele Madre della Montagna 323
  — *Theà oreia* 412
  — K.-Rhea 324, 341
kykeōn 455, 457
Kyme 318
Kylon 659
Kypselos 454

Lactantius 748.58, 754, 758
Laetitia 135, 148
laetitiae exordium 324
lamentazione rituale 192, 258, 489, 504, 580 s., 612, 618, 635, 643, 645.24, 825
Lapithai 206
larnax 454 s., 465.140, 638
latte 313, 490-492, 499.11
lattuga 635, 637, 648
laudes 338 s.
lavacrum 200, 339, 347.18, 370, 817
Lavatio 77, 97.73
lavoro, rifiuto del — 770, 773
lebbra 652 s.
lectica 489, 546
lecticarius dei 546 s.
legge 159-163, 318, 320, 818
Legge v. Torah
legumi 770 s.
leo 210, 529, 531 s., 551.64
leone 41 s., 86, 88 s., 92, 165.32, 219.80, 264, 266, 271.63, 334
leoni, fossa dei — 792 s., 852
leontica 532
leontocefalo 301
lepri 638
Lerna 913

Lesbus 313
Lethe 231, 286
lex animata 162 s.
  — *salutifera* 361
  — *viva* 156, 160-163, 167.62
Libano 637, 646.28, 726
Liber Pater 132, 138.3, 259
libero arbitrio 853
libertà 399
Libro d'Amduat 682 s., 685 s., 690, 697, 701
Libro dei Morti 202 s.
Ligdo 342
liknon 214, 221
lino 194, 678
lira 313, 660, 665
  invenzione della — 658
lirica cultuale 574, 609
litanie 574
liturgia 14, 25, 353, 359, 369, 811
lituus 408
Livia 69
  casa di — 73, 83, 85
Livius 39, 45, 66
Lochia 448
logos 836, 853
λόγος σταυροῦ v. *verbum crucis*
Logos 162, 806, 850, 869, 875, 877.21
  — legislatore 784, 798.10 (v. anche Moses)
longevità 345, 658
Longinianus 260.33
lotta (luce/tenebre) 772 (v. anche cosmogonica lotta)
loulav 793 s.
Lucanus 246, 335, 343, 347
luce 115, 121 s., 181, 184, 320 s., 453 s., 465.129, 661, 683 s., 686, 688, 770, 772, 788, 794, 797, 807, 844, 863, 868-875, 876.2.7.9, 878.25.30.32, 879
  liberazione della — 772
  messaggero di — 857, 871 s., 875, 878.32 (v. anche Angeli di luce)
  particella di — 770 s., 860
  regno della — 771, 851
  semi di — 868
Luce eterna 872
  — primordiale 871
  — vita 870
  — vitale 871
«Luce del mondo» 870 (v. anche Messia)
«Luce per le nazioni» 746.18 (v. anche Messia)
lucertola 557
Lucianus 642, 713, 852
Lucius 175, 185.14, 192-201, 205, 215, 216.16, 217.20, 244, 319-322, 333, 535, 672, 674, 678, 683, 685, 687, 689, 691-696, 698.15, 699.27, 702, 817, 903, 921
Lucretius 70, 334, 341, 431, 438
ludi 408
Ludi Apollinares 422.33
  — *Circenses* 42
  — *Gladiatorii* 56
  — *Megalenses* 42, 68 s., 74, 76, e v. *Megalesia*
  — *Saeculares* 442
  — *Scaenici* 76, 87
  — *Tarentini* 442
Lulal 579
lume 489
lumen maximum 22
luminosa, nuvola 878.30
luminose, particelle v. luce, particelle di —
  — potenze 772
luminosità v. luce
luna 22, 50, 158, 182, 189.84.88, 223 s., 226, 228-232, 234, 239 s., 261, 318, 335, 545, 717, 788, 794, 895, 899 s., 920
Luna (dea) 887
  carro di — 887
lunaria cornua 342 (v. anche corna)
lupa 519.28
Lupercalia 82, 213
lupo 270.48, 271.63
lussuria 197 s., 214, 216.14, 220
lustratio agri 420.6
lustratorii, riti v. purificazione
lutto 11-13, 468, 581
  — rituale 475 s., 503 s., 626, 635, 641, 654.22
Lycosura 459
Lydia 323
Lykeros 659
Lykourgos 658

Maʾat 204, 677, 681, 689-691
Mâ-Bellona 54
Macrobius 228 s., 231-234, 240, 270.36, 295, 300, 304, 443, 476
macrocosmo 677
mactatio 885
Madaurus 192, 269.33, 354, 672
Madre del grano 466.156 (v. anche grano, dea del —)

Maenades 214, 312, 799.24
«maestro di verità» 658, 665
Maghariyya 291
maghi egiziani 656
magi 8-23, 126, 129 s., 222.24, 245, 346.6, 513, 515, 522.54, 534, 757, 772, 810
Magi (Tre Re) 749
magia 18 s., 126, 140, 439.18, 566, 689-691, 693, 700.46, 757, 772
magica, bacchetta 651
magiche, pratiche v. magici, riti
magici, papiri *17-30*, 532, 559, 929.2 e v. papiri
  — riti 202, 806
«magico» 197-199, 205, 286, 556, 558, 689, 900
  — potere 313
Magna Mater XVI, 4, 7 s., 9 s., 16.20, *33-46*, *67-98*, 113, 120.17.19, 121.27, 124 s., 173, 175, 178 s., 184.1, 257, 259, 266 s., 271.63, 272.67.70, 322, 324 s., 329.35.42, 333 s., 336, 341, 344, 349, 475, 477, 479.20, 485, 487 s., 499.7, 556, 843, 880, 883, 902, 907 (v. Cybele e anche Megale Meter; Kybele)
  culto di — v. metroaco, culto
  sodalitates di — 68
  aedes — et Iovis Arboratoris 41
  aedes — in Palatino 39-41, 46, *69-108*
  Idaea 69, 98
  Idaea Parens 341
  Magna deum genetrix 336
  Mater deum 42-46, 251, 258, 266
  Salutaris 68
Magnentius 118, 121.34.35.37, 122.125
«Mago più anziano (il)» 690
maiale 451-453, 463.91, 100, 467.167
μαινόμενοι 311
makarismos 198, 474
Malakbel 51
malattia 603.52, 657, 849
  — del re 618, 653 s., 670
male 178, 234, 312, 346, 375, 511, 762, 798.9, 848, 898, 906, 920, 922
  lotta contro il — 762
  potenze del — 740, 742, 744, 796, 856
  vittoria sul — 740, 742, 796
Malê Agrippa 716
malèfici 767, 771 s.
maleficia 772
Mandei v. mandeismo
mandeismo 233, 277 s., 853
mandorlo 323
mani 209, 496, 547, 552, 557-559
  sigillo delle — 771
Mani 224, 515, 763, 768, 771, 773
mania 327.9, 472-475, 803, 805
manichea, chiesa 768-770, 773
  — soteriologia 762, 765, 768-773, 929.12
manicheismo 233, 751 s., 760, *762-777*, 851, 857-860, 865.51, 876.2, 879 s., 929.12
manichei, missionari 769, 771
mantica 554
  —, istruzione 503
μάντις v. indovino
Maometto v. Mohammad
marchio a fuoco 210
marcionismo 851
Marduk 567, 570, 589-601, 601.9, 602.15, 605.112, 609 s., 612, 614, 925 (v. anche Bel)
  condanna di — 593
  culto di — 590, 593, 605.112
  imprigionamento di — 591 s.
  tempio di — v. *Esagila*
  trionfo di — 559 s., 594
mare 160 s., 452
«marginalità» (dell'esistenza) 327.8, 468, 662 s., 665
Marius 41, 69, 434
Maronea 314
Mars 405
  — (pianeta) 182, 189.84.88, 228-232, 239
Marsae voces 335
Martialis 34-36, 344
martirio 266, 270.48, 358 s., 788
materia 180, 184, 249, 251, 300, 770-772, 783, 822
matriarcale, cultura 283
matrimonio v. nozze
Matthaeus (S.) 256
mattino 681, 692
mattutini, riti 678
Mauer an der Url (culto del Dolicheno) 431, 435, 543
Maximianus Herculius 163
Maximinus 53
Mazdak 755
mazdeismo 247, 762, 808, 922
Mecius Celer 344
Medeia 335
Media 753

mediator 165.35
mediatori, mediazione 809 s.
medico, medicina 655, 657 s., 660, 664
Medînet Madi 3, 751
meditazione 803, 810 s.
Megale Meter 11, 124, 271.63, 284, 323-326, 327.9, 472-475, 483 s., 491, 493, 498, 538, 552 s., 896 (v. Kybele e anche Magna Mater; Cybele)
Megalensia v. *Megalesia*
Megalesia 87, 324, 475, e v. *Ludi Megalenses*
Megalopolis 459
megaron 448, 452, 454, 463.91.94, 464.119, 467.182a
Melampodeion 655
Melampodidai 655
Melampous 655-658, 660, 662
Melkisedeq 745.3, 745.15
melograno 323 s.
Melqart 643, 647.66
Memphis 695
menadísmo 5
Menelaos 631
menorah 793-795, 797, 799.38, 800.43
menzogna, spirito di — 815
Mercurius 559
  — (pianeta) 182, 189.84.88, 228-230, 232, 239 s.
Merida, mitreo di — 159 s.
merkâbâh 282, 289, 809
Mesopotamia 129, 226, 480, 565-570, 611, 617, 649, 666, 717, 736 s., 906, 910
  religione della — v. babilonese, religione
messaggero celeste 181, 850
  — di Baal 727
  — di luce v. luce, messaggero di —
  — di rivelazione 727
messaggio rivelatore 839-841
Messenia 459
messi 139, 161, 208, 320
  dea delle — 139
Messia 371, 735-740, 744.1, 745.12, 746.18, 747.21.22, 749-751, 782, 789.2
  — davidico 736 s., 745.9.12
messianica, attesa 735, 737, 744.2
  — promessa 735
messianiche, figure *734-752*
messianico, periodo 735, 747.21
  — regno 734, 736-739, 747.27, 782, 797.4
messianismo 14, 431, 629.5, 649, 734, 744.1.2, 782
  — egiziano 734 s., 751, 756
  — ermetico 751
  — esseno 736
  — giudaico 735-741, 743, 745.9.10, 747.22, 749-751
  — iraniano 741-744
metafisica 249, 806
Metageitnion 449, 462.39, 467.168
metalli 230, 506, 753, 757-759
metallo, statua di — 753, 758 s.
metamorphosis 194 s., 199, 319, 324, 648, 674, 686, 688, 692-695
Metatron 288, 292
metempsychosis *303-307*, 317, 335 e v. *metensomatosis*
metensomatosis 229, 286, 303-306, 912 e v. *metempsychosis*
metodologia XI, 1-6, 12, 276 s., 295 s., 479-484, 487 s., 499.4, 526, 569 s., 611, 614-617, 834 s., 842, *883-915*, *917-928*
metroaca, soteriologia 324-326, 474, 476 s.
metroaco, culto XV, 7, 18, 98, 138.15, 174, 178, 184.1, *257-275*, 322-326, 329.35.42, 333-336, 343 s., 344, 349, 644.5, *472-479*, 481, 483 s., *485-504*, 538, 552, 843, 921
metroon 490-492
mezzanotte 681, 683 s., 686, 692, 701
mezzogiorno 681, 686, 701
Michaël 292, 796
Michelangelo Buonarroti 19 s.
microcosmo 677
miele 312, 492, 496-498, 500.26, 501.30, 502.40, 502 s., 530-532, 537.11, 538
mignolo (dito) 323
migrazione delle anime v. *metensomatosis*
Mihr Yašt 512, 514
miles 28, 159, 181, 210 s., 529
Miletus 447
"militari" (dèi) 184, 541 s., 545
millenarismo 14, 380.9
millenarium 287, 754 s., 757, 761
minoico-micenea, religione 446-448, 457
Minos 456, 497, 659
miracolo 177, 200, 315, 340-344, 346.17, 349, 355-358, 652, 662, 666, 674, 839, 849
miʾrâj 289, 293
mirto 637

misericordia 159, 196, 200
Mishna, trattati di 670
Misor 659
misteri v. misterico, culto
— cristiani 840
— nel giudaismo 784 s., 798.14
— storia degli studi 283 s., 565-567
misterica, formula 258 s.
— letteratura 527-529, 539, 835
— mitologia 823 s., 843 s.
— religione v. misterico, culto
— sapienza 840
«misterico» XV s., 5, 190, 425, 469-472, 478.5, 481 s., 503, 537, 567 s., 570, 601, 616, 884, 895, 897, 901, 911 s., 920 s., 924
misterico, culto X, 8-11, 14, 16.12, 17, 57, 67, 69, 134, 173, 175, *192-222*, 308, 314, 322, 326, 340, 349, 359, 365, 399, 427, 431, 433, 444, 446, 471-474, 476 s., 478.5.8, 482, 490-492, 494 s., 497 s., 501.36, 502.50, 503, 529 s., 533-535, 539, 548, 551.87, 552-556, 565-571, 573, 583, 589, 602.15, 608, 614, 633 s., 644.5, 671, 674, 676 s., 683, 699.32, 781, 784 s., 803 s., 817, 819-824, 827-829, 831.21, 832.46, 835-837, 843-845, 852, 861 s., 883-885, 887-889, 891-894, 898, 902, 904, 907, 909 s., 912, 914 s., 919-921, 923 s., 927, 929.4
— dio 10, 190, 283, 308, 431, 433, 495, 821, 845, 904, 906 s., 914, 922 s.
— linguaggio 827, 829, 831.21, 840
misteriosofia X, XV, 5 s., 11, 15, 190 s., 215, 283, 317, 378, 425, 476, 480 s., 501.37, 537, 552, 554 s., 567 s., 649, 666 s., 682, 821 s., 867, 897, 899, 901, 909, 912, 920-923, 929.4
«misteriosofico» v. misteriosofia
«mistica» 910, 918
— cristiana 372 s., 804, 806 s.
— di fusione *803-816*
— dionisiaca 886
— elevazione 806
— formula 554 s.
— funzione 891.1
— giudea 807-809
— islamica 807 s., 810 s.
— morte v. morte mistica
— neoplatonica 885
— platonica 805
— unione v. unione col dio
mistici 803-811, 885
— nomi 544
— stati 803-805, 808, 812.12
«misticismo» 888, 894 s., 901, 903 (v. anche «mistico»)
«mistico» XV, 5, 190, 282 s., 425, 469, 472 s., 477, 478.5, 479-484, 548, 555, 566-571, 585, 589, 595, 601, 608 s., 613, 629.6, 667, 763, 785, *803-816*, 843, 883, 884 s., 891, 894-897, 901, 903-906, 909-913, 920, 923 s.
«mistico», culto IX s., 10 s., 16.12, 67, 469.1, 472-474, 480, 490, 553, 559, 568, 574, 883-885, 887, 892, 898, 904, 909, 912, 927
— dio 480, 494 s., 599, 613, 880, 884 s., 891, 895, 904, 920, 922
«mitema» 911
mitriaco v. mitraico
Mithra(s) XVI, 4, 7 s., 10, 21, 25, 27 s., 50, 67, 157-163, 164.13, 165.21.28.32.35, 166.36, 168, 173, 175-183, 184.1, 186.33, 187.56, 190, 193 s., 200 s., 209-213, 219.78.79, 230, 247 s., 251, 253, 265, 271.53, 272.67, 278, 287, 314-317, 321 s., 325 s., 328.22, 329.28, 345, 427, *505-507*, *511-516*, 517.5.9.10.11, 520.39.44, 523.64.69, 524 s., 532, 538, 542, 767, 883-887, 889 s., 892, 895-900, 902 s., 906, 909, 913, 917, 919-922, 926, 928, 929.4.10
— e le donne 157 s., 177, 179, 266 s., 272.67
nascita di — 158, 178
trionfo di — 181
Aeternus 158 ss.
Aion 28
Arciere divino 177
Cautes 28
Deus Aeternus 156, 158, 164.15
Deus Invictus 899, 902
Deus Sol Invictus 316
Dikaios 514
Fautor Imperii 767
Giudice 212
Heptaktis theos 507
Invictus 179, 315, 920, 922
Mietitore 177
Nomimus 160
Petrogenus 178 s.
Psychopompos 506 s., 514 s., 523 s.
Saecularis 159
Salvatore 506 s., 512-516, 524-526
Saxigenus 179, 185.59

Sol 25
Tauroctonos 183, 505
Θεὸς δίκαιος 181
Triplasios 177
M. e Apollon 345
M. *platonicus* 326
— Seminario di Roma-Ostia XI s., 4-6, 917, 920, 928, 929.4
mithraeum 5, 7, 156, 164.13.15, 316, 505, 529 s., 532, 535, 902
mithraeum degli Animali 158, 160
— del Circo Massimo 6, 126-130
— delle Sette Sfere 182
— di Felicissimus 182
— di Palazzo Barberini 130
— di S. Prisca 7, 19, 157, 159-161, 176 s., 179, 190 s., 210, 212, 286, 315 s., 328.26, 399
— di S. Stefano Rotondo 6, 30.36, 156
— orfico di Via Marmorata 317
«Mithrasliturgie» 279, 852
Mithridates 55, 754
mito 2 s., 309 s., 318 s., 326, 910
— cultuale 589, 595, 821
tempo del — 2, 410 s., 415-418, 874
«mitologema» 276 s., 575 s., 582-584, 589 s., 595, 597-599, 604.65.74.76, 607.148, 908, 911
mitologia 2, 888, 911
Mitra 219.78, 516.1
mitraica, soteriologia 176.191, 314-317, 322, 506, 511-513, 515, 885, 893
— teologia 180
mitraici, gradi iniziatici 180, 182, 188.70.81, 210, 286, 316 s., 530, 535, 551.64
mitraico, culto XV, XVII, 4-8, 11, 126-130, 156-167, 174, 176-191, 197, 209-213, 219.80, 221, 230, 247, 251, 253, 272.67, 278, 286 s., 300-303, 314-317, 322, 328.22, 333, 345, 346.6, 347.18, 382.20, 399, 488, 500.26, *505-525*, 528-531, 533-536, 538 s., 542, 546, 568, 648, 674, 720, 762, 767, 773, 843, 852, 870, 885 s., 887, 899 s., 902 s., 909, 913, 919-922, 929.4.9
mitraismo v. mitraico, culto
Mohammad 282, 293, 810
Moira 217.19
mola salsa 161
molchomor 431 s.
mondo celeste v. m. divino
— dei morti v. Inferi; oltretomba
— divino 4, 11, 19, 26, 291, 322, 524, 597, 690, 822, 850, 868, 874
— eterno (*ʿlmʾ*) 720
— sotterraneo v. Inferi, oltretomba
— terreno 4, 6, 10 s., 175-177, 202, 234, 318, 320, 322-325, 524, 542, 590, 610, 668, 782, 822, 850, 855, 862 s., 868 s., 906, 920-922
— ultraterreno 161, 668
età del — 287, 758-760, 869
fine del — 754, 758, 854, 861
monismo 249, 483, 555
monoteismo 256, 558, 781, 789 s., 792, 796
— astrologico 709
montagna cosmica v. *ḫursān*
montone 114 s., 175, 431
morbus 308
μορφή 21, 24, 878.72
Mórrigan 519.28
mors voluntaria 535
mortalità umana 497, 619, 906
morte XV, 4 s., 9-15, 140, *174-184*, 185.11, 201-208, 214, 217.26, 223 s., 235, 239-241, 288 s., 308-311, 313, 316, 319 s., 320 s., 324, 326, 328.32, 340, 351 s., 356, 358, 360, 363-365, 370, 372, 374, 380.11.15, 385.46, 386.54, 390.80.82, 393.103, 394.112, 397.133, 399, 413, 429-431, 446, 457, 469, 471, 475 s., 484, 486, 491 s., 495-498, 501.37, 503, 507 s., 510-513, 520.44, 521.45, 524-526, 532, 535 s., 537.11, 559, 617-627, 629.5, 632, 634-643, 649, 653 s., 659, 661, 684 s., 687 s., 714, 719, 721, 726, 783 s., 787 s., 792, 795-797, 810, 817-822, 824-826, 828, 830.4.19, 843, 845, 848, 850, 854, 861 s., 865, 890, 899, 902, 906 s., 912, 914, 922, 924
annullamento della — 495, 497
— apparente 529, 531 s., 534-536, 539
assenza della — 413 s.
attenuazione della — 495, 497 s.
catene della — 507-513, 515 s., 519.27.31, 524 s.
— divina 473, 496, 498, 567 s., 575-577, 581-584, 589-591, 593, 599, 601.9, 602.15, 885
dei della — v. infere, divinità
ineluttabilità della — 497, 616, 620-623, 628, 635, 638
— iniziatica v. — rituale

  liberazione dalla — 830.19
  — mistica 599
  personificazione della — 510
  — rituale 490-492, 529, 532, 535, 554, 817
  — sacrificio 119
  — spirituale 825, 828
  superamento della — 498
  — totale 782, 784
  vittoria sulla — 497, 525, 620, 635, 639, 643, 654, 719, 721, 795 s., 907, 914
Morte 640, 687 s. v. anche infere, divinità
morti, culti dei — 626, 710 (v. anche funebri, riti)
  mondo dei — v. Inferi; oltretomba
  regno dei — v. Inferi; oltretomba
«morto vivente» 688
Moses 192, 245 s., 254 s., 347, 387.62, 656-658, 784 s., 808, 855, 859
mostro caotico 716 s.
  — divoratore 204
  — marino 792, 799.28
Mot 617, 620
  eliminazione rituale di — 617
Mṛtyu 510
Q. Mucius Scaevola 157
mundi servator 434
Mura serviane 47, 57, 65, 145
Musai 12, 637, 646.34
Musaios 348, 668
musica 241, 325, 474, 655-660
Mycenae 207, 650
myesis 8, 456, 466.149, 895
Mykonos 450, 458
mystagogia 174, 183, 250, 528
mystagogos 210 s., 678, 692, 696, 785, 832.60
mysteria 8 s., 25, 203, 472 s., 481 s., 846, 904 s., 919
mysterion, mysterium 354, 356, 383.23. 24, 840, 895
mystes 8 s., 113, 132, 136, 138.2.3.6, 147-149, 167.10, 174-176, 185.14, 193, 195, 206, 208, 219.79, 220, 251, 285 s., 301, 316, 320, 324, 383.23, 454, 468-470, 474, 477, 491, 499.7, 534 s., 556, 565, 602.15, 633, 646.43, 675, 678, 681-684, 691-694, 702, 762, 785, 804, 821, 824 s., 831.40, 843, 861, 869, 892, 895, 902, 907, 914, 919
  invulnerabilità del — 285
Mystes 148 s.
μυστηρικός 470, 472 (v. anche «misterico»)
μυστικά(τά) 5, 482 (v. anche «mistico»)
μυστικός 5, 470, 472, 481, 895, 913, 919 (v. anche «mistico»)
mythopoios 657

Naʾaman 652
Naas 855
Naasseni 10, 278, 636, 869, 877.21, 928
nabismo 651, 667, 804 (v. anche profetismo)
Nabuchodonosor 753
nadir 681
Nag Hammadi, testi di — 2 s., 829, 851 s., 857, 862 s., 870, 877.12, 928
nama 10
Namtar 576, 578
Nanna-Suen 575, 577, 603.54
Narses 763, 767, 773, 776
narthecophoros 674
nascita 4, 174 s., 210, 306, 319 s., 431, 433, 442 s., 453-456, 464.126, 466.156, 491, 641, 645.16, 683
  dee della — 431, 433, 442, 448
natalium dignitas 196
natura 177, 179, 314, 585
  culto della — 448
Natura, dea 445, 450, 452, 457 s., 460, 466.156
Naturgötter 634 (v. anche vegetazione, divinità della —)
naturistica, religione 552
Naturmythos 585, 589, 610
nave 37, 42-46, 336
navigazione cosmica 691, 694 s.
navigium Isidis v. Isis
Navisalvia 42-46
Naxus 450 s.
nebiʾim 667 (v. anche nabismo, profeti)
nebrides v. *maenades*
Nebo 710, 713
necessità 306, 318, 348
Necessitas v. Ananke
nefeš 714, 719
negativa, teologia 806
Neleus 655
neocorus 138.3
neophyta 136, 210-212, 215, 369, 492
neoplatonismo 10 s., 17, 19, 174-176, 180-184, 231, 248-250, 260, 287 s., 317, 399, 443, 476, 488-490, 804-806, 808-811, 843, 885, 912, 922, 928, 929.9

neopitagorismo 176, 531, 810
Neoptolemos 120.16, 310
νέος 136
νεώτερος 26 s.
Nephthys 470, 690
Neptunus 337, 428
Nergal 237.14, 571
Nero (imp.) 51-53, 109, 163, 344, 420.3, 435-437
nestorianesimo 749
N'Gaus (*Niciuibus*) 431 s.
Nike 715, 718 s.
nimbus 28, 91
  — *radiatus* 717
Nilus 18, 140, 143.16, 320, 681, 691, 735, 764
Nimrud Dagh, testi di 165.28, 183, 514 s.
Ninive 572
Ninšubur 575, 579, 629.12
Nippur 573, 575, 602.32
Nirrti 509 s.
Nisan 595, 716, 725
Nisia, pianura 451, 469
nixae 442
Nixes 431, 433, 442
Nixus v. *Nixes*
Noè, Noah 781 s., 792
"noetico" 922
nome 857
  mutamento di — 468
nomos 162, 818 (v. anche legge)
nomothétes 247
Nordici popoli, religione dei — 525 s.
Norea 871
nostalgia del cielo 805
  del paradiso 281
notarius 546
notte 677-679, 810, 863
notturni riti 174, 187.54, 201, 273, 431, 472, 553, 678, 683, 685, 694
notturno viaggio 679 s., 685 s., 688s. (v. anche viaggio solare)
nous 246, 871
Nous 21, 854
novellistica 527 s.
nozze 213-215, 311-313, 318, 323, 554, 634
  — fra divinità 610
  — mistiche 346.17
  — sacre v. *hierogamia*
nudità 210
Numa Pompilius, tempo di — 416, 419, 423.65, 424.66
numen 22, 435
  — *loci* 48
Numenius 182 s., 231 s., 244-250, 253 s., 288 s., 291, 294-296, 304, 531, 536.4
  semitismo di — 244-247, 254 s.
numismatica 55 s., 421.18, 428, 436, 439.10
Q. Nummius Telephus 43 s.
Nuova Alleanza 352
Nut 679, 681, 686
nutrizione 309, 652
nuvola luminosa v. luminosa, nuvola
Nympha 336, 341, 428, 658, 491, 659
Nyx 46

observantia legis 789
oca 341
occhi 496
  — di Yahweh v. Yahweh, occhi di —
occidente 679, 681, 690, 701
Oceanus 166.40
Oðinn 518.21
Odysseus 531, 623
Oeta (*mons*) 453
offerte
  — alimentari 645.22
  — funebri v. funebri, offerte
  — rituali 689
  — simboliche 689
  — votive v. votive, offerte
Ogdoade 231, 234, 236, 301 s.
Ohrmazd 755 (v. anche Ahura Mazda)
Oidipus 665
ochemata v. *pneumata*
olio 501.30, 580, 600
Olipor 60
olivo, ramo di — 428
oltretomba 219 s., 313, 320, 452, 469, 495 s., 504, 507, 510, 513, 521.45, 576, 588, 590, 610, 649, 668, 692, 709-714, 719, 721, 725
  dei dell' — v. infere divinità
Olympia 454
Olympiaca stola 696 s. (v. anche *stola*)
Olympias 696 s.
Olympus (*mons*) 138.2, 158, 890 s.
omelia 353
omicidio rituale v. sacrificio umano, uccisione rituale
oniromanzia 547, 656
onomastica 157, 493
opere buone 318, 353, 510 s., 515, 853
Ophitai 278, 301 s., 552, 559, 879.33

L. Opimius 85
Oppius Rufus 135 s.
Ops 212
ὄψις 720 (v. anche visione)
oracolare, dio 553, 557
oracolo 27, 497, 547 s., 557, 735, 737 s., 745.11, 751, 756, 907
ordalia 45, 211-213, 221, 539, 590-594
  fiume dell' — 590
  luogo dell' — 591-593
ordine v. *kosmos*
  capovolgimento dell' — 404, 413
  ristabilimento dell' — 620, 625
ordine caldeo 229, 232 s., 236, 240 s., 295
  — cosmico 181, 717
  — egiziano 229, 232, 236, 240 s., 295
  — *hebdomadarius* 183, 230-232, 237, 241, 295
orecchini 266 s., 272.70
orfica, soteriologia 666, 668
  — teogonia 458, 460
orfici, testi 664, 668
orfismo XV, 6, 11, 14 s., 174, 184, 219 s., 279, 289.81, 291, 312-314, 317, 328.17, 335, 337, 348, 445 s., 458, 460, 470, 552-556, 559, 568, 648, 659 s., 665, 667 s., 674, 805, 811, 823, 912, 920 s.
orgeones 484
orgia 8 s., 311, 472, 474
orgiasmos 472, 475, 484-494
orgiastico, culto 69, 86, 473 s., 493 s., 552-554, 667, 912
orientali, culti 175, 184.1, 190, 223, 542, 552, 893, 918 s.
  — dèi 542, 890 s.
orientamento (dei templi) 36, 77
oriente 678 s., 681, 685, 701
Origenes 12, 14 s., 235 s., 246, 301 s., 305, 326, 506 s., 512, 517.12, 927
origini, tempo delle — v. mito, tempo del —
Orion 320
Ormuzd 226 (v. anche Ahura Mazda)
oro 207, 266, 506, 753, 755 s., 764, 853
  corona d' — 660
  età dell' — v. *aurea aetas*
  veste d' — 660
  vitello d' — v. vitello d'oro
Oroetes 654
Oromasdes 176, 178, 180 (v. anche Ahura Mazda)
oroscopo 720
Orpheus 312-314, 319, 658, 668, 692
  testa mozzata di — 313
  — e Musaios 554
orsa 651, 660
orticoltura 648
orygma 532
orzo 491
oscurità v. tenebre
Osiris XV s., 4, 9 s., 18, 28, 174, 178 s., 184.1, 185.14, 187.52.54, 190, 192 s., 202-205, 208, 216.1, 217.30, 258 s., 268.18, 272 s., 284, 318-323, 326, 328.13, 339, 343-345, 347, 349, 370, 486 s., 489, 504, 568, 585, 605.112, 644.5.6, 678-683, 685, 689, 691 s., 817, 843, 883, 890, 899, 902-905, 909, 920, 922 s.
  culto di — 339, 349, 489, 568, 644.5, 692
  mito di — 140, 268.18, 319-322, 692
  morte di — 343, 347
  tribunale di — 202 s.
  vittoria di — 205
  deus summus parens 321
  invictus 321 s., 905, 923
  κυρίος (ὁ) 322
  magnus deus 322
  maximus et maximorum regnator 322
  μεσίτης 329.28
  νοητός (ὁ) 322
  πρῶτος (ὁ) 322
  Re Morto 347
  Signore del patto 329.28
  summus summorum 322
  O.-Horus 25
  O.-Onnufri 139 s.
osirizzazione 692
Ostanes 757
Ostia 10, 80, 98.92, 182, 185.11
  metroon di — 10, 86
  tempio di Hercules ad — 48 s.
otia maxima 769, 776 (v. anche *otium*)
otium 770, 773
Oupouaout 690
Ovidius 45, 91, 341, 343-345
Oxyartes 743

pace v. *pax*
  — escatologica 787 s.
  — mitica 415 s., 434
  — universale 738, 740, 742, 745.11
Padre di Verità 863
paedagogium 137
paideusis 528

Palaestina 3, 480, 627, 640, 660, 666, 676 s., 741, 783 s., 786, 798.5, 800.53, 801 s., 858, 861, 866
Palatinus (*mons*) 36 s., 39-41, 46, 49, 66, 68 s., 137, 325, 484
palazzi celesti 282, 287 (v. anche celesti, dimore)
palazzo orientale 664-666
Pales 160, 178 s.
Pallas 181, 531, 536.4
palma 209, 439.12, 440.26, 542, 719
palmirena, soteriologia 714
Palmyra 47, 710-719, 725-727, 899, 926
  calendario di — 725
  dio anonimo di — 716
  divinità di — 713-717
  monumenti funerari di — *710-733*
  religione di — *709-733*, 926
  simbolismo funerario di — *709-733*
palos 86, 90
pampini 86, 92
pane 310, 327.6, 651
πάντα κτίσας (ὁ) 22 (v. Aion)
panteismo 805 s., 811
panthea, divinità 552, 556
Pantheon 845, 888
paolina, soteriologia 916.1
  — teologia 824, 829, 834, *839-847*, 859
Papiri:
  Pap. Berlin 5025 23
  B.M. Pap. gr. 46 532
  Pap. BM 10018 679
  Pap. gr. magic. 17-30
    IV 336-39 646.47
    IV 2900-2907 646.45
    VII 1.518 698.13
  Pap. Louvre 3292 699.33
  Pap. Oxyr. 63-71 745.7
    1381 216.6
  Pap. Paris. 574 24
    574, vv. 475-834 25
    574, v. 574 26
    574, v. 602 26
  Pap. Rainer 38-43 745.7
  Pap. Salt 825 687
papyri magicae v. papiri e magici, papiri
paradiso 223, 226, 233-235, 237, 278, 287, 384.31, 740, 794
  — *hyperouranios* 225, 235
  — iranico v. iranico, paradiso
  nostalgia del — v. nostalgia del paradiso
Parakletos 853, 880
πάρεδρος 339 (v. anche coppia divina)
Parmenides 226, 245, 279
parola divina (*daivyā vacā*) 510
Parus 451 s., 458
parousía 274, 312, 395.116, 827
παρρησία 269.24
parsismo 566
particolarismo 734, 737 s.
Pasqua 261-263, 363
  — ebraica 784
passio v. passione
passione 49, 174 s., 178 s., 309, 314, 353, 362, 371, 384.38, 388.67, 473, 475
  — di Cristo 567
  — di Marduk 566 s., 570, *589-597*, 609 s., 612
passioni, vittoria sulle 788
pasto
  — cannibalico v. antropofagia
  —di comunione 888 (v. anche *eucharistia*)
  — funebre 535
  — mistico 490
  — rituale 161, 175, 258, 353, 492, 498, 501.30, 535, 546 s., 710, 714, 725, 828
  — sacro v. pasto rituale
pastophoroi 54, 63
pastore 271.53, 314, 323, 579, 584, 586
pastorizia 584 s., 604.80
pater 163, 183, 210 s., 286, 546
pater candidatorum 546, 548
pater confessor v. isiaci sacerdoti
pater patrum v. *pater*
pater sacrorum v. *pater*
patera 88, 110, 168
pathe XVII, 9, 273 s., 895-897, 899, 904, 906 s., 913, 915, 920, 922
pathemata 9, 273 s., 902
pathos 473, 534, 639, 899, 906, 915
patrizi 39-41, 45, 66
Pauliciani 762
Paulus (S.) 95, 233, 321, 353 s., 388.68, 817-821, 826-829, 831.40, 832.53, 835-842, 844, 845 s., 858, 914.1, 928
  epistulae di — *834-847*
  homologoumena di — 823, 830.5
Pausanias 9, 498, 661
pavoni 791, 795, 801
pax 428, 431, 433 s.
  — *romana* 417
Pax 428
peccati, remissione dei v. perdono

peccato 15, 199, 201, 216.14, 351 s., 367 s., 370, 393.102, 668, 738, 770, 829, 848-850
  morte al — 820, 828 s.
  — originale 15, 180, 367 s., 393.101 (v. anche colpa antecedente)
pecora 655
pederastìa 738
pedum 86, 110
Peirithous 206
Peisistratos 454
Pelasgos 450
Pelusa 764
Penates 35, 37, 336
penetralia 678
penitenza 173
Pentheus 214, 219.86, 656, 658
percosse 591, 593
perdono 194, 200-205, 209, 217.20, 371, 820
Pergamus 55, 88 s., 434
περίγειος 235, 237
persa 142.4, 531 s.
Persephone 13, 174, 206, 213, 284, 290, 310 s., 313, 446, 451-459, 465.141, 467. 192, 468 s., 485 s., 503 s., 536, 555, 558, 638, 646.34.43, 921
  ratto di — 206, 451, 468 s., 503
Perseus 465.140
Persia v. Iran
personale, culto *54-57*
pesce 357, 638, 795
Pessinunte 37, 40 s., 43 s., 69, 73, 88 s., 333
  pietra di — 40, 73, 80, 333
Pešyōtan 743 s., 749, 755
petra genetrix 187.59, 219.79, 314
Petronius 344, 348
Petrus v. Pietro (S.)
Phaeton 177
Phalaris 660
phallos 214 s., 219.18, 221 s., 451, 455
Phanes 323, 329.37, 460
Philicus 458
Philo Alexandrinus 162, 288, *782-788*, 794, 800.55, 805, 809, 823, 826, 828, 850, 859, 863.11, 867
  soteriologia in — 823, 850
Phoenix (*avis*) 345
Phosphor 134 s.
Phoster 855, *868-880*, 928 (v. anche Illuminatore (L'))
φωστήρ/φωστῆρες 869 s., 876.9.11
Photis 193, 196-199
Photius 528, 530
Phrygianum Vaticanum 46, *109-122*, 125
pianeti 26, 173, 180-183, 224-236, 237.8, 239 s., 287, 300, 303, 717, 719, 794, 810
piante aromatiche 634
pianto rituale v. lamentazione rituale
Picus 423.65
pietà 788 s.
pietas 159 s.
Pietas 409
pietra nera v. Pessinunte, pietra di —
Pietro (S.) 117, 120.27, 122, 125, 509, 835, 873
pignora imperii 408
Pileatus v. Pilleatus
pileus 118, 168, 265, 271.53, 314
Pilleatus 14, 264 s., 267, 271.53
Pindarus 337, 453, 492
pino 34, 87 s., 110, 323 s., 451, 477, 556
pioggia 810
piombo 506, 755
pioppo 559
Pir 815.119
Piraeus 93, 452, 478.11
Piso 62 s., 436
Pistis Sophia 861
pitagorici v. pitagorismo
pitagorismo 6, 174, 220, 223, 227, 239, 244, 250, 279 s., 291, 305, 317, 322, 329. 28, 337, 347 s., 430, 660, 662 s., 665, 667, 696, 805 s., 811, 823
pius 159, 165.23
πλάναι 691
planetari, dèi 230, 278 s., 286
  — ordini v. ordine caldeo, egiziano, etc.
planetarie, porte 182, 234, 287-289, 301
  — sfere 18, 180-183, 223-236, 239, 281, 294-296, 302, 717, 721
planetario, sistema 26, *223-242*, 302, 506
Plato 10 s., 162, 207, 223, 227, 232, 239 s., 242-245, 249 s., 253-255, 279 s., 284, 288 s., 305-307, 312 s., 317, 430, 433, 443, 456, 460, 554, 665, 668, 805, 837, 847.4, 899, 912
platoniche, Idee v. Idee platoniche
platonico, amore 806
  — dio 245
platonismo 14, 174, 199, 223, 229, 234, 236, 240, *243-255*, 280, 300, 302, 305, 347 s., 430, 446, 805, 811
Plautus 350

plebei 39-41, 45
pleroma 851, 853, 868 s., 871, 874 s., 878.25
pleromatica, generazione 868
— luce 868
Plinius iunior 436
ploiaphesia 674
Ploutonion 454, 464.119.121
πλοῦτος 21
Plotinus 248 s., 300, 443, 805, 885
Plutarchus 162, 221, 244, 273 s., 286, 288 s., 446, 454, 488, 559, 691, 752, 888, 899, 912
Pluton 290, 310, 447, 450, 457, 462.69, 559
carro di — 551
pneuma 11, 20, 24, 832.53, 850, 860, 868, 871, 874 s.
— luminoso 874
— profetico 875
pneumata 247
pneumatico 841 s., 853, 861, 878.22.32
pneumatologia 871
M. Poblicius (Publicius) Hilarus 34, 70, 92
poeta 660, 664
Poimandres 143.16
poliás, divinità 268.1, 448-450, 452, 456-459
polis 311-313, 327.7, 650, 667 s.
politeismo 309 s., 317, 327, 327.4.5, 405 s., 408, 410-413, 418, 420.13, 425, 570, 611, 614 s., 628, 642 s., 666-668, 796, 887 s., 898, 908
politeistizzazione 405 s., 409, 418 s., 420.13.14
politeistico, dio 309, 316, 319, 325, 327.5, 413, 427, 542, 611, 618, 888
pollo, intestini di — 516
Polybius 434
Polykrates 654 s.
Polyidos 497, 503
Pompei 8, 82, 213 s., 219.86, 435
— Casa dei Vettii 214
— Tempio di Iuppiter 75
— Villa dei Misteri, Villa Item 8, 213, 220-222
M. Pompeius Macrinus Neos Theophanes 135 s.
Cn. Pompeius Magnus 55, 64, 343, 434, 439.10, 515, 754
ponoi 9, 273 s., 893
ponte Çinvat v. Çinvat
— ṣirât v. ṣirât
— stretto, del giudizio 292-294, 296
pontifex maximus 37, 39
pontifices 408
Pontus 514 s.
popolo eletto 694, 781 s., 793, 872, 875
populares 61-63
porcellini 451 s., 455 (v. anche maiale)
Porphyrius 10, 189.95, 232, 244 s., 249 s., 253, 260 s., 270.36, 295, 303 s., 306 s., 316, 326, 444, 506 s., 512, 531, 533, 536.4, 538, 753, 805 s.
orientalismo di — 249
porpora, veste di — 660
porte
— degli Inferi v. Inferi, porte degli —
— planetarie v. planetarie, porte
Poseidon 120.16, 327.9, 449, 459, 467.182a
Posidonius 181, 280, 288, 290
possessione 325, 327.9, 328.16, 473 s., 658, 663, 666 s., 815, 912
L. Postumius Megellus 82
Potnia 453
Praetextatus, catacombe di — 558
Praisos 453
Praxiergidai 449
pre-cerealicoltura 324
pre-divinizzazione 55
preghiera 20-22, 30.36, 156-167, 193, 201-203, 318, 335-337, 343 s., 430, 511, 591, 593, 629.12, 694, 803, 811
prescienza 263, 274 (v. anche divinazione)
presenza (del dio) 11-13, 883, 912 s.
Priapus 349
Priene 89, 463.91
prima mummia 319 (v. anche Osiris; Primo morto)
prima resurrectio 380.9
primavera 584
primaverili, culti 328.10
Primo esistente v. Phanes
— mortale 510
— morto 309
— uomo 517.9, 599, 601, 825, 877.21
Principe della Gehenna 161
— del Mondo 292
— delle tenebre 770 (v. anche diavolo; Satana)
— puro 737 (v. anche Messia)
Principi celesti 770
Principio Spirituale Femminile 855

privilegio (*post mortem*) 460, 482, 632, 639
processio-initiatio 687
processione 70, 209, 454 s., 490 s., 546 s., 674, 694, 714
Procharisteria 469
proclamazione d'innocenza 202
Proclus 180, 231-234, 241, 248, 253, 268.3, 295, 317, 913
procreazione 773
profeti 245 s., 259, 263 s., 275, 651-653, 658, 662, 664-667, 736, 748.48, 753, 773, 805, 808, 815 s., 855
  «figli» dei — 653
  — guaritori 652 s.
  persecuzione dei — 652 s., 657 s., 660, 662, 665
profetica, ispirazione 828
profetici, versi 665
profetismo 651-654, 659, 667
profezie 263, 666, 734 s., 744.2, 745.4.6, 753-757, 816
Proitos 655, 658
Prometheus 245, 313
Pronoia 871
propagandismo politico 594-596, 612
  — religioso 673-675, 715, 773
Propertius 340, 346.13
Proschaireteria 458
Προσδοκία ἐθνῶν 739, 741 (v. anche Messia)
proselitismo 251, 317
Proserpina 259, 675-679
Proserpinae limen 535, 675, 677, 679
protestantesimo 834 s.
Proto-Indoeuropei, religione dei — 505, 507, 509, 517.9, 519.27, 525
Psoi 140
psyche 500.27 (v. anche anima)
Psyche 88, 199, 216, 349
psychopompos 183, 792 (v. anche Hermes; Mithra)
psychostasia 207 s.
Ptolemaeus (*astron.*) 182, 239
  — Soter 268.2
  — IV Philopater 204
  — VIII Euergetes II 204
pudicitia 41
Pudicitia Patricia 58
  — Plebeia 58
pulvinar 42
punizione (*post mortem*) 195, 206, 209, 211-215, 290, 459, 862
purezza 173, 180, 201
purificatore 658 s.
purificazione 201, 217.20, 234, 289, 365-368, 370, 386.47, 453, 474, 476 s., 511, 532, 547, 553-555, 598, 603.56, 658-660, 663 s., 668, 689, 806
purità rituale 491, 500.26, 547, 663
Puteoli 125.5.10
putrefazione 496 s.
Pyanopsion 452
Pylus 447, 449, 466.149, 655
Pythagoras 250, 280, 291, 303, 305, 335, 659 s., 662, 805
Pythia 805
Python 91

Qadôsh 809
Quies 196, 200
quindecimviri sacris faciundis 119.13
Quinquennalia 116
Quirinalis (*mons*) 47 s., 58, 442
Qumran, testi di — 3, 230, 670, 736, 743.3, 746.15, 825, 829

rabbinica, letteratura 737-741, 747.21
raccoglimento 803
ragione umana 787, 850, 854
raggi solari v. sole, raggi del —
rain-maker v. facitore di pioggia
rame 755
Ramses II 203
  — VI 686
rapimento
  — estatico 287, 808 (v. anche estasi)
  — di Persephone v. Persephone, ratto di —
  — di una dea 457, 462.69, 466.156
Ras Ibu Hani 617, 627
Ras Shamra 3
re 163, 649-653, 656, 667, 738
  — davidico 736
  destino del — 587, 603.41
  — -dio, destino del — 470, 925
  guarigione del — 619 s.
  — -guaritore 652-654
  malattia del — v. malattia del re
  morte del — 618, 620, 625 s.
  — -morti, culto dei — 626, 647.65
  — -sacerdote solare 681, 683, 689
  — -salvatore 734, 745.6.11, 747.21.28, 751, 757 (v. anche Messia)
Re della Grandezza 751 (v. anche Messia)

Rê 217.26, *677-693*, 747.28
  R.-Atum 678
  R.-Harakhti 683, 692, 702
realtà cosmica v. *kosmos*
  — precosmica 611
regale, ideologia v. regalità
Redemptus 362, 388.69
redentore 850, 854-858, 860 s., 928
Redentore v. anche Salvatore/Redentore
Redentore redento 857-859, 865.51
redentrice, figura 850, 852, 854 s., 857, 860
redenzione 205 s., 351 s., 356, 361 s., 364, 372, 378, 379.2, 388.68, 399, 771, 794, 856-860, 865.61, 928 (v. anche salvezza)
redux 115, 121 s.
Refaim 625-628, 631, 641 s., 647.5, 925
regalità 2, 162 s., 448-450, 456 s., 466.144.145, 468, 470, 486, 610, 612, 617-621, 624-626, 649 s., 659-662, 667 s., 687, 689, 697, 734 s., 738, 743 s., 745.10, 749, 751 s., 755, 924 s.
  crisi della — 618-620, 625
regina del cielo 284
  — degli Inferi v. Inferi, sovrana degli
regno
  — celeste 491, 715
  — dei corpi 491
  — dei morti v. Inferi, oltretomba
  — eterno 848
  rifiuto del — 661 s.
  salvezza del — 656, 658, 662
reincarnazione 444
reintegrazione (nel *kosmos*) 468, 568, 822, 912
religione 480 s.
  — di mistero v. misterico, culto
  — orientale v. orientali, culti
religionum obsequium 321
religiosità popolare 552-554, 559
Remiel 288
remissio peccatorum v. perdono
renatus 175, 201, 210, 217.20, 352, 393.103, 817
Renatus 369, 394.106.107
Renenutet 139 s.
requies 798.19 (vedi anche pace, sonno)
restaurazione religiosa 743
  — di Augustus v. Augustus, restaurazione di —
resurrezione 11, 14, 174, 319, 324, 340, 343, 351-356, 363-365, 368, 370, 372, 394.4, 380.8.15, 389.75, 393.103, 394.112, 395.116, 433, 475, 499.7, 502 s., 535, 553, 567 s., 576 s., 583 s., 586 s., 589 s., 596, 599, 601.9, 602.15, 605.112, 615, 617, 621, 629.5, 639, 641-643, 652, 735, 742 s., 754 s., 782 s., 787-789, 792, 795, 797, 798.9, 800.49, 817-820, 825 s., 830.4, 832.46.53, 833.66, 843, 874 s., 914
retribuzione (*post mortem*) 207, 356, 371, 383.25, 590.82, 429, 459 s., 782
Rex magnus 744, 758 (v. anche Messia)
Rhea 113, 341, 458, 467.192
Rhodandos 130
Rhodanes 529, 534, 536
rianimazione 497, 798.9
ricchezza 310
ricerca (del dio) 459
ricomparsa (del dio) 567 s., 583, 586 s., 615, 617, 620
rigenerazione 27, 175, 185.14, 203, 352, 368-370, 491, 684 s., 697, 868, 921
rinascita 431, 433, 452 s., 456 s., 459, 477, 490-492, 496 s., 798.9, 821, 830.5, 868
  — primaverile 113
rinnovamento 491, 795
  — ciclico 610, 634
  — cosmico 303, 511, 742
  — delle anime 303
  — stagionale 283, 451-457, 459, 468, 470
riproduzione 317 (v. anche *gamos*)
riscatto 578, 853
risveglio 496
  — spirituale 825
rito 309, 313, 318
  — annuale 11
  — autonomo 408, 422.35.36
  — periodico 11, 494
  — stagionale 9, 11 s.
rito di passaggio 456, 491, 501.36, 502.50 (v. anche iniziazione)
  — (da morto ad antenato) 625 s., 628
ritorno
  — alla vita 288 (v. anche resurrezione)
  — annuale 13, 18, 639, 643
  — delle anime 182, 225, 228, 234, 237, 443, 785, 850 s. (v. anche *ascensus animae*)
  — dei morti 309
  — di un dio XIV, 5, 12 s., 473, 494, 496, 498, 504, 568, 596, 611, 620, 639, 643

— eterno v. eterno ritorno
— periodico 115, 304
— primaverile 121
ritualismo 319, 324-326, 328.16
ritualità 6
rivelatore 850, 856, 860, 874 s., 879.32.33.37, 928
rivelazione 4, 354, 850, 855, 857, 859, 868, 874 s., 879.33, 928
— cristiana 841, 844
dio di — 860
— finale 854, 860
— gnostica 727
— notturna 694
— originale 854, 860
— V.T./N.T. 834, 836
riviviscenza 826
rivoluzioni astrali 226, 228, 303 s.
roccia 180, 323
rogo 138.13, 788, 792
Roma 6, 11, 14, 32, 37, 40, 43, 68, 156, 158 s., 162, 192, 196, 221, 292, 317, 324, 334, 336 s., 340 s., 343 s., 347, 354, 357, 365, 371, 376 s., 395.115, 408, 410, 414-416, 419, 423.45, 430, 433-435, 437, 438.2.8, 439.10, 441.41, 475, 478.13, 484, 487, 505, 509, 525, 546, 556, 558, 632, 674, 692, 695, 736, 750, 754, 757, 765, 767 s., 773, 793, 799.32, 903, 907, 917
caduta di — 754
comunità cristiana di — 817-819
religione di — 161, 333, 338-341, *403-426, 427-444*, 763-766, 771-773
romana, soteriologia *403-444*
Romani 403, 405, 416, 421.30, 424.76, 429, 431, 434, 441
romano, tempio
— di Caelestis 48 s.
— dei Castores 25
— di Ceres e Faustina 36
— di Iuppiter Capitolinus 48 s., 60
— di Iuppiter Stator 54
— di Iuppiter Victor 80
— di Mars Ultor 94.19
— di Minerva Medica 57
— dei Penates 35 s.
— di Serapis 47
— di Sol 47 s., 58
— di Vesta 82, 84 s.
— di Victoria 37, 73, 79 s., 82, 96.41
romanzo greco 527 s., 533, 535, 540, 929.9
Romulus 82, 408
— *casa* di 37, 40, 84, 96.41
rondine 638
rose, corona di — v. corona di rose
Rosetau, necropoli di — 699.18
«vie» di — 679
Rožanec 158

Sabazios 284, 547, 552-559, 560.2, 929.10
culto di — *552-561*
soteriologia nel culto di — 554
teologia di — 555-557
kyrios 556
hagios 556
πανκοίρανος 556
παντοκράτωρ 556
paternus 556
Sabbatisti 557
Sabei 236
sacerdotale, ideologia 734
sacerdote-salvatore 740 s., 745.3, 748.41, 749 (v. anche Messia)
sacra 193
— *mystica* 384.31 (v. anche sacramenti)
sacramenta dominica 261, 263 (v. anche sacramenti)
sacramentale atto 785
sacramenti 6, 14, 792
sacri, testi 657 s., 665 s.
sacrificio 109, 115, 161, 164.45, 175 s., 309, 312 s., 315-317, 326, 328.10.12, 351-354, 370, 378, 381.19, 384.30, 395.41, 392.95, 452, 467.168, 886 s., 897 s.
— cristiano 267
— della croce v. croce, sacrificio della —
— di comunione 886
— di sostituzione 185.15, 431 s., 886
— espiatorio 659, 668
— indiano 510
— iraniano 506
— primordiale v. toro primordiale, uccisione del —
— umano 209, 268.11, 432, 535, 659
sacrilegio 659
sacro 885
saeculum 419
Safon 617, 619
saggezza 787
Sais 9, 203
sale 156, 161, 166.45
Sallustius (phil.) 10, 317, 476, 490 s., 910
— Crispus 59
Salodium 286
šālōm 739 (v. anche pace escatologica)

salus 173, 176, 194, 202, 316, 320 s., 325, 358-360, *403-426, 427-444*, 543, 721
  — *Augusti* v. *salus imperatoris*
  — *humani generis* 436
  — *imperatoris* 325, 407, 411, 420.8.9, 433, 435-438
  — *omnium* 407
  — *populi Romani* 348, 434, 917
  — *publica* 407, 434
Salus 385.47, 403-406, 408-410, 417, 420.3.14.17, 421.18, 425 s., 428, 434, 436, 438.8, 439.12, 441, 443, 917
  aedes di — 405, 420.3.14, 421.18, 441, 443
salutaris 176, 316
  — *ars* 405
  — *deus* 405, 428, 435
  — *dies* 320
salute 405, 408, 410, 419, 421.30, 427 s., 430, 432, 437 s., 439.10.16, 441, 443, 627, 642, 649, 653, 849
salutifer (*deus*) 428, 435
salvator salvandus 928
salvatore 848-850, 854, 861, 928 v. anche redentore, redentrice figura, σῴζω.
  — carismatico *649-670*
  — cristiano 749, 781, 841, 851, 872-875, 877.22 (v. anche Cristo)
  — dio — 173, 176, 178, 256, 268.2, 327.5, 429 s., 432, 477, 542, 614, 636, 690-693, 781, 784, 850, 860, 929.10
  — giudaico 784, 798.10 (v. anche Messia)
  — gnostico 868, 870, 872, 874 s., 877.21, 878.27.32, 879.37, 928 (v. anche soterica figura)
  — iranico 741-743, 745.3, 749, 751, 758, 918, 928
  — manicheo 772
  — salvato v. redentore redento
Salvatore del mondo 734, 736 s., 739 s., 750, 782, 797.2 (v. anche Messia)
Salvatore/Redentore 840, 844, 845
salvezza XV, XVII, 3, 18, 20, 22-24, 173-175, 178, 184, 215, 247-249, 257 s., 274, 425, 474, 478.10, 479-483, 501.37, 848, 917 s., 920, 926 v. anche redenzione
  — biocosmica 922, 926
  — collettiva 140, 176 s., 180 s., 335 s., 348, 407, 428-430, 433 s., 436, 438, 441, 443, 495, 616, 619, 734, 875
  — cristiana 175, 184, 186.21, 257.2, 835 s., 838-841, 843, 845, 846
  — del popolo eletto 735-737
  — escatologica 8, 162, 173-176, 190, 203, 308, 310, 313 s., 321, 325 s., 327.6, 351 s., 354, 356 s., 413, 428 s., 431-433, 437, 442-444, 477, 482, 484, 495, 506 s., 511, 515, 542 s., 554, 569, 614-616, 627 s., 634, 649, 668, 689 s., 714, 719, 721, 737, 781, 783-788, 793, 820, 823, 833.66, 849, 853-855, 859-862, 865.61, 867, 875, 888, 890, 894, 898, 912, 920-922, 926
  — individuale 17, 428, 495, 569, 614-616, 875, 883, 922
  messaggio di — 841
  movimenti di — 484
  religioni di — v. soteriologico, culto
  teologia di — 862
  — terrena 173-178, 183, 190, 210, 245, 300, 310-316, 319, 325 s., 403-426, 428, 430-432, 435 s., 441, 476, 482, 484, 495, 542 s., 548, 558, 569, 615 s., 619, 627, 649, 652, 655 s., 687, 734, 781 s., 845, 849, 883, 888, 890, 894, 898, 912, 921 s., 926
  — universale 734-737, 739
salvifico, potere 849, 856 s.
Sām 755
Samaritani 861
Šamas 593, 720
Samus 654, 659
Samotracia 185.3, 209, 383.23, 548
  dèi di — 185.3
  misteri di — 161, 383.23, 445, 548
Samuel 664, 698
sangue 114, 175-178, 261-267, 315 s., 323, 351, 362 s., 365, 370, 372, 375, 534, 630.34, 638, 681
  — divino 597 s., 600, 606.141.142, 609, 613
  effusione di — 591, 593, 922
Sangue Santo, culto del — 388.70
sanguis aeternus 176 s., 316
sanitas vitae 308
santità 762
Saošyant 742-744, 749, 755
sapientia 197
sapienza 836 s., 839 s., 846
  — divina 836, 839
Šara 579
Sardis 654
Sarepta 651
Sarmizegetusa 428
Ṣarpanitu 591-593

Sassanidi 767
Satana 249, 263, 292, 352 (v. anche diavolo)
  regno di — 352, 374
Saturnalia 63
Saturnus 28, 51, 165.21, 212, 286, 302, 332, 424.69, 431-435, 506
  — (pianeta) 182, 189.84.88, 228, 230, 232, 239 s., 301
sbranamento 641, 646.52
scala a sette pioli v. *klimax heptápylos*
Scalae Caci 40, 70, 72 s., 78, 80-85, 88, 93, 96.41, 97.73
scettro 559
schiavi 50-52, 136, 157, 193, 196 s., 543
sciamanesimo 276 s., 280 s., 288, 296, 296.1, 804, 816
scomparsa (del dio) 457, 473, 494, 496, 504, 567 s., 579, 583, 599, 611, 620, 639, 884, 895
scongiuro 142
scorpione 178, 315, 691
Scorpione (costell.) 187.47
scriba 546
scribi giudaici v. *ḥ^{a}kamim*
scrittura 318
scrofa 454, 467.167
Secondo Uomo v. Logos
Sefiroth 809
segno celeste v. miracolo
segreti, riti 208, 312, 452 s., 459, 490 s., 674, 685
Selene 318
Seleucidi 439.15, 753, 848
Sem 793
seme 340
Semele 179, 286
semidei 844
Seneca 288, 349, 431, 443
Sennacherib 589, 593-595, 597
"sensibile" 922
sensualità 194, 198, 215
sentiero stretto (del giudizio) 293 s.
separazione (iniziatica) 468
sepoltura 371, 465.140, 535
  — da vivi v. sepoltura iniziatica
  — iniziatica 535, 539, 553
  — nel miele 497
Septimius Severus 47, 78, 163
Serapeum romanum
  — campense 63
  — in Quirinali 58 s.
Serapis 18, 28, 47, 50, 56-60, 62, 65, 87, 132, 139 s., 144.25, 173, 246, 284, 318, 346.17, 428 s., 438.8, 697, 843
  culto di — 346.17
  S.-Agathodaimon 140, 144.25
  S.-Agathodaimon-Aion 140
serpente 28, 139 s., 144.25, 159, 165.32, 302, 315, 342-345, 428, 451, 455, 497, 503, 529, 548, 552-557, 559, 580, 659, 693, 717, 854
  coda di — v. mostro caotico
  — creatore 140
  — marino 524
Serpente (Il) 855, 860
serpentiforme, dio v. Sabazios
servare 338, 411, 423.52, 425.83, 425 s., 439.19
servator 435, 440.33
Servius 270.30, 295
servizio divino 201
sessualità 181, 198 s., 214, 220, 310, 342, 349 s., 842
Seth 690 s., 854-856, 859, 864.37, 928
  S.-Typhon
Sethiani 868 s., 874
sethiano, sistema 877.12
settentrione 686
settimana siderale 182 s., 229, 287
sfere planetarie v. planetarie, sfere
sfingi 64
Shadrafa 716
Shapash 523
Shapur II 755, 757 s.
sheik 811, 815.119
Sheol 627, 782 s.
shofar 793
Sibylla 337, 658
Sibyllini, libri 664 s.
  — oracoli 160
siccità 494, 496, 503, 620, 630.34, 641
Sicilia 51, 157.31, 470
sigillo 809
signaculum manuum 770, 773
Signora della Terra 603.50 (v. anche Inferi, sovrana degli —)
Signore del Cielo v. Baʾalshamin
  — dell'Universo 718 (v. anche Aion)
signum fidei 366 (v. anche battesimo)
silenzio rituale 489, 803
silex 334
Silvanus 87, 90, 435, 544
simbolismo 159, 175, 207, 210-215, 219.80, 286 s., 289, 302 s., 320, 339 s., 357,

365 s., 372, 375 s., 384.37, 386.47, 392. 91, 395. 120, 396.121, 397.135, 451 s., 454-458, 477, 492, 496 s., 523.64, 525, 532, 537.11, 545, 552, 556, 645.15.25, 785, 789-795, 799.21.24, 800.53, 801, 844, 872
— apocalittico 761
— astrale 740
— funerario v. Palmyra, simbolismo funerario di —
simbolo 182 s., 477, 530, 532, 535, 556 s., 786, 792 s., 795 s., 869
simbologia v. simbolismo
Simon Magus 864.22
simulacrum 489
sollevamento rituale del — 498
Sîn 574 s., 592 s.
sinagoga 737, 741
sincretismo 142, 158, 163, 200, 204, 216, 228, 257, 284, 317, 321, 326, 483, 488, 514, 550.52, 558, 633, 644.5, 667, 695, 715, 796, 822 s., 857, 866 s., 870, 877.21, 879
— cristiano-gnostico *848-867*
sincronia 485, 667
Sinonis 529 s., 532, 534, 536
ṣirâṭ 293
Siria 344, 480, 541, 614, 617, 627 s., 640, 649, 652, 666, 709 s., 713, 718, 721, 726 s., 737, 754, 858, 860, 866, 926
comunità cristiane della — 749
religione della — *617-631*, 640 s., 926
usi funebri della — 720
siriaca, escatologia 721
— soteriologia 709
siriache, divinità 709 (v. anche *Di Syrii*)
siriaco, culto *541-551, 709-733*, 926
sistema planetario v. planetario, sistema
sistrum 338, 341-344, 346.16
Sisyphos 206 s.
Skira v. *Skirophoria*
Skirophoria 445, 451 s., 455, 462.69, 463.78.79
Skirophorion 452, 463.78
smembramento 328.13
Smyrne 89
sociologia 845
socratica, scuola 842, 847.4
Sodoma e Gomorra 855
sogno 258, 284, 547, 553, 581 s., 753
Sol 10, 18, 22-24, 26, 47 s., 50 s., 158, 176, 178 s., 211, 253, 259 s., 270.36, 286, 899 s., 920
Invictus 24, 159, 163, 517, 709
Invictus Heliogabalus 49
Sanctissimus 51
S.-Helios 183, 315
S.-Mithra Aion 163
solare, calore 177
— disco 678, 686, 717
— divinità 140, 436, 507, 514, 524 s., 552, 579, 683, 929.10
— ideologia 681, 870
— religione 321
— sacerdote 681, 683, 689 (v. anche re)
— simbolismo 726
— teologia 488, 870, 878.27
— viaggio v. viaggio solare
sol curvatus 678 s.
sole 159, 177-179, 182, 185.14, 189.84, 223-232, 234 s., 237.8, 239 s., 289, 318, 505-507, 512-515, 521.45, 523-526, 545, 644.6, 677-684, 686, 688, 690-693, 709, 711, 717 s., 726, 738, 742, 747.28, 758, 794, 886 s., 896
carro del — 179, 315, 913
raggi del — 28, 177, 871
sorgere del — 515, 521.45, 681, 693
tramonto del — 681
Soli 285, 290
solidarismo 845
solstizio estivo 506
— invernale 320, 506
soma/sema 535
Somnium Scipionis 429, 434, 439.13, 443
sonno 553, 659, 850
— del dio 884, 895
— eterno 430, 496, 787 s., 797, 798.19, 825
σοφία 6, 283, 828, 836, 868
— λόγου 846
Sophia 854, 868, 879.32
σωφροσύνη 850
sopravvivenza 475 s., 914
Soraechus 529, 534
sorep 878.32
sorgente 177 s., 531 s.
sostituto (nella morte) 578-580, 582 s., 586, 604.76, 612
sostituzione (nella morte) 583 s.
sortes (*kleroi*) (delle anime) 195 (v. anche destino)
Sōšans 742, 755
σωτήρ 428 s., 434, 438.8, 439.14.15, 848-850, 852 s., 860, 863.2.11, 864.23, 893, 919, 927

— τῆς οἰκουμένης 849
— τοῦ κόσμου 849
soteres, dei v. salvatore, dio
σωτηρία 21, 175 s., 268.11, 269.31, 274, 427-429, 436, 439.14, 489, 492, 549.19, 781, 843, 848-850, 852 s., 893, 919, 921 (v. anche *salus*)
soterica figura 869-872, 874 s., 877.22
soteriologia XVI, 7, 9, 11, 14, 18, 316, 474, 479, 482 s., 668, 848, 883, 885, 888, 890, 893, 901-903, 905, 909-913, 917 s., 920, 926
soteriologiche, divinità v. salvatore, dio
soteriologico v. soteriologia
— culto 860 s., 885
Sothis 320
Sovrana della Barca (La) 690
Sovrani di Ingiustizia 852
sovrano v. re
— dei morti v. Inferi, sovrano degli —
ellenistico, culto del — 740 s., 749, 848 s.
legislatore 162 s.
σῴζω 849 s., 852 s., 861
spada (della giustizia) 206
Spagna 55 s., 158, 376
sparizione XIV, 5, 475 (v. anche scomparsa del dio)
spectaculum Christianorum 264, 266
sperma 11
Spes 411
spes salutis 320
Speusippus 244
spighe 139 s., 143.4, 311, 315, 324, 342, 869
spiritismo 804
spirito 184, 784, 872, 878.52 (v. anche anima)
— assoluto 180
— dei morti 598, 628
— del grano 13
— del mondo 841
— della vegetazione v. vegetazione, spirito della —
— delle tenebre 181
— impuro 263, 274
— maligno 180
Spirito divino 828, 832.60, 850, 855
Spirito Santo 352, 368, 370, 854, 871 s.
spiritualismo 490 (v. anche anti-cosmismo)
sportulae 546
sposa 214 s., 219.80
Sraoša 520.39
stagioni 795, 800.49
stagno 506
statale, culto 484
Statius 159, 344 s.
stazioni (dell' *ascensus animae*) 287, 289, 294 s.
stendardo 28
stella 90, 223, 226 s., 234, 238, 271.53, 305, 686, 717, 719, 787, 794, 869
— cadente 466.145
— del mattino v. Venus (pianeta)
— di David 793, 799.38
stelle fisse 225-227, 234-236, 239 s., 301
sterilità 588, 603.53, 630.34, 660
stirpe eletta v. popolo eletto
stoicismo 70, 197, 229, 235, 244, 343, 347 s., 390.82, 430, 433, 826
stola 685, 692, 696
Strabo 591, 600
strangolamento 508 s.
stregoneria 772
strutturalismo 277, 605.99
studium veri 200
subcoscienza, stato di — 803 s.
sublimazione 199
Suetonius 344, 347.17
sufismo 811, 876.2
Sulla 54 s., 157
Sumeri 568, 583
summus 22
Sydyk 659
symbiosis 193
symbola 259, 527
symbolon 535, 555
Symmachus 260
synnaoi 50
synopsis 217.26
synthema 285, 455, 464.116, 671-677, 679 s., 682-685, 687 s., 692 s., 696-700
syrinx 86, 110

tabernae 72, 78 s., 92, 95.24, 123-125, 125.5.10
tabu 312, 319
Tacitus 347.17
Tait 697
Talmud 808
tamburini 472
tamburo, rullo del — 598 s., 610
Tammuz 567, 584, 589, 605.112, 615, 619, 629.7, 641
culto di — 567, 590 (v. anche Dumuzi)

Tanit 48 s.
Tannaiti 291 s.
Tantalos 206 s.
taoismo 481
Tarentum 442
Targums 737, 739, 747.21.22
Tarquenna 421.30
Tarquinius 665
Tartaros 247, 693 (v. anche Inferi)
tartaruga 557
taumaturgia 663
taumaturgo 658, 660, 664, 670
tauroboliatus 138.3
tauroboliche are 109-122
  — iscrizioni 326
taurobolium 109, 112, 115, 118 s., 119.13, 120.23, 121 s., 125, 175, 178 s., 185.15, 212, 267, 325, 381.19, 382.20, 383.25, 406, 412, 477, 491, 826, 886
tauroktonia 176-178, 322, 505, 517.5, 885-887, 897, 900
tauroktonos 175, 179 s., 183 (v. anche Mithra)
Taygetus 448
teleioi 785, 840
Telesphorus 87
Teleste e Ianthe, mito di — 342
telesterion 5, 453 s., 464.119
teletai 8, 120.13, 322
Telethusa 342
Telipinu 458, 494-497, 537.11
Tellus 179
temenos 73, 78, 83-85
tempesta, dio della — 544
tempo 158, 521.45
  — ciclico 3
  durata del — 757
  — del mito v. mito, tempo del —
  — escatologico 2
  — festivo 413 s.
  — infinito 23, 27
  — lineare 3
  — primordiale 2, 318
tenebre 181, 184, 320, 489, 683, 688, 863, 868-871, 873, 875
  ebbrezza delle — v. ebbrezza delle tenebre
  regno delle — 770-772
teogonia 329.27, 868, 874
teologia 160, 240 s., 275, 317, 353, 369
  — astrale 243
  — imperiale 763 s., 768, 773, 777
teomachia 592-595, 597
terapeutica, funzione 663
  — sfera 320, 329.27
teriomorfi, dèi 341
terminologia 12, 253, 469.1, 470, 480-482, 537 s., 565, 567 s., 811, 849 s., 852 s., 867, *883-885, 887-893, 899-912*, 917-919, 926 s.
  — misterica 841
terra 160, 178, 184, 318, 679-681, 690, 693
Terra 228, 231, 233, 235
  — di luce 879
  — Madre 160, 448, 453, 496 (v. anche Demeter)
terrore 209
Tertullianus 63, 319
tetrarchia 763, 768, 773
tetrastylum nymphaeum 547
Thebae 203, 206, 656
θείωσις 806, 813.48
Themis 180 s.
Themistius 162, 441.41
Theodosius I 120.24, 122, 162
  — II 436
Theoi patroioi, santuario dei — 714
θεῶν θεός 21
theomorphosis 553, 556
Theonas 134 s.
theophania 536
theosophia 250
Therae 448
Therapeutae 828, 832.57
Theseus 206, 470 s.
Thesmophoria 349, 451 s., 455, 463.78, 467.168
Thetis 453
theurgia 18, 20, 247-250, 443, 806
theurgos 809 s.
Thot 140, 203 s., 680
Thraetaona 529
Thucydides 254
thyasos 325, 554, 558 s., 714, 725
thyiades 913
thyrsus 214 s.
θυσία 886
Tiamat 597, 717
tiara 86 s.
Tiber (*flumen*) 44, 46, 48, 50 s., 65, 337
Tiberius (imp.) 37, 51, 60, 64, 768, 772
tibia 110, 335
Tibullus 338, 345, 349, 438
Tiridates 163
Titanes 313

Tivoli, *serapeum* di Villa Adriana a — 59
Tobia 753
Tolomei 848
tomba v. sepoltura
tombale, culto 310
tombe, dei delle — 477
topografia *32-65*, 70-72, 79-85, 487, 929.2
— celeste 223-236, 241
— infernale 235
Tōrāh 737, 739-741, 747.22, 748.47, 781, 785, 787 s., 793 s., 797, 799.40, 808, 849
torcia 28, 110, 206, 248, 661, 825
toreia 211-214
toro 109 s., 114 s., 118, 121, 175-179, 315-322, 496, 505 s., 517.5, 533, 541, 544, 546, 555, 876 s., 885-887, 892, 896-900, 902, 922
— bianco 745.12
primordiale, uccisione del — 309, 315, 505 s., 517.9, 922
Toro (costell.) 187.47, 887, 896 s., 899 s., 902
torpore 850
torre 738
traci, riti 552-555
τράγος v. caprone
Traianus 42, 47, 407, 435-437
trance 663, 804
transitus dei 885, 922
trascendenza 234, 301 s., 842, 913, 922
Trasfigurazione 807, 879.32
triade capitolina 405
— divina 554, 717
triadica, struttura 559
triadismo 813.41
triclinia 546
trinità eleusina 458
trinitaria, formula 370
trionfo 48 s., 92, 174 s., 258
Triptolemos 206, 208, 447, 449 s., 460, 462.51
Triton 120.16
Trochilos 450
Troia 37, 39, 335 s.
tromba 810
trono 89, 575, 612
— di Dio 282, 288
τροφή 491 (v. anche bevanda sacra)
trottola 87
tuniche astrali 181, 183, 188.76.79, 225
Tyana 165.26
Tychai 27
Tyche 217.19
tympanus 9, 88, 110, 258, 490
Tyresias 665
Tyrus, dio-re di — 925

uccelli 165.32, 206, 557, 711, 791, 794 s.
— rapaci 641
uccisione
— cosmogonica del toro v. toro primordiale, uccisione del —
— dell'agnello 264
— del dio 319, 595, 597, 599, 606.146, 686
— del toro primordiale v. toro primordiale, uccisione del —
— rituale 209, 313, 315
Ugarit 617, 626-628, 641, 647.65, 649
ὑγίεια 21, 437
Ulpius Egnatius Faventinus 115
ultima cena 187.56
umanità, tripartizione dell' — 861
umidità 177, 286
umiliazione (del dio) 594, 596, 610
unguento 496, 497.7, 501.30
unguentum v. unguento
unione col dio 175, 220, 312, 318, 446, 457, 472, 565, 567, 602.15, 690, 784, 787, 800.55, 804, 807, 809, 811, 816, 924
— estatica v. estasi
unità cosmica 678
universalismo 456, 460, 525, 734-744, 746.15, 747.22, 749
universo v. *kosmos*
Uno 805 s.
Unto v. Messia
— di Aaron 736, 745.3.12
— d'Israele 736, 745.3.12
unzione 258, 489, 492, 496-498, 499.7, 500.23, 501.30, 653
— delle *fauces* v. *fauces*, unzione delle —
uomo
— di Dio 651, 662 (v. anche profeta)
— di *rpu* 627
— età dell' — 287
Uomo di luce 868, 870 s., 873, 876.2, 879
Uomo senza forma v. Primo uomo
uovo cosmico 317, 559
Ur 573, 580
urceus 110
Urgötter v. dèi originari
Ushētar v. Hušētar
Ushētarmāh v. Hušētarmah

Utu 580 s.
uva 711 s., 791, 794
Uxšyatərəta v. Oxyartes

Vàhrām i Varčāvand 743
Valentiniani 861, 868, 874 s., 878.32, 879.33
valentinianismo 851-853, 860
Valentinus 862
valetudo 437, 439.10
Vangelo di rivelazione 851
  — di Verità 862
Varhrān V 755
Varro 61-63
Varuna 209
Vaticanum 114, 116 s., 119.2.13, 121.30, 122, 125
Vedica, religione 510
vegetarismo alimentare 771
Vegetationsgötter 629 (v. anche vegetazione, dèi della —)
vegetazione 810, 906
  ciclo della — 456 s., 494, 501.35, 584 s.
  culti della — 845
  dèi della — 166.38, 586, 629.5, 843, 845
  genio della — 475
  mito della — 843, 845
  spirito della — 634, 636
veicolazione mistica del sacro 325
Velabrum 51 s., 97.41
veleno 530-532, 767
venalicia 51
venefici 767, 771 s.
venia 201
vento 810
Venus 50, 55 s., 132, 337, 458, 506
  Genetrix 98.92
  — (pianeta) 182, 189.84.88, 227-230, 232, 239 s., 576, 599, 825
Verbum Caro 351
verbum crucis 836, 846
Vergilius 159, 235, *335-339*, 341, 346.1, 347 s., 439.19
verità 196 s., 261 s., 270.41.44, 430, 665
verro 463.100, 467.167
Vespasianus 346.17, 407, 541
Vesta 37, 41
Vestales 38 s., 45
veste
  — di luce 871-873, 879
  — festiva 697
  — iniziatica 181, 194
  — profetica 651
  — sacra 697
vestito di gloria v. veste di luce
via
  — d'acqua 679, 681
  — d'aria 681
  — del fuoco 681
  — di terra 679, 681
  — di vita 651, 659
via salutis 259-261, 269.33, 527, 530, 536
Via Appia 67, 78
  — Lata 48
  — Nova 97.41
  — Sacra 34, 36-39, 46
  — Tecta 72, 79, 92, 95.28, 96.41
Via Lattea 235, 238.19, 289 s., 429
via di Chou v. Chou, vie di —
  — di Rosetau v. Rosetau, vie di —
Vie, Due 701
  — Quattro 701
viaggio
  — astrale v. viaggio cosmico
  — cosmico 26, 681
  — dell'anima 182, 189.88, 223-225, 233, 237, 239, 241, 284, 287, 430, 808, 815, 922 (v. anche *ascensus animae*)
  — estatico 282, 284, 288, 321
  — iniziatico 671, 676, 679, 682 s., 685, 692, 694, 702
  — nell'aldilà 516, 679 s., 683
  — solare 677-682, 684-686, 688-694, 701
vicenda XIV, 5 s., 9-13, 190, 283, 469.1, 473, 476, 487, 494 s., 503 s., 555, 568, 571, 574, 583, 589, 591, 594-596, 599, 610-613, 615, 620, 634, 821, 883, 885 s., 887-890, 892, 895 s., 899 s., 902, 908, 912 s., 915, 920, 924
  dio in — XV, XVII, 5 s., 9, 11 s., 190, 309, 322, 473, 487, 494, 503, 565, 568-571, 583, 589, 594, 597, 608-613, 883, 885, 887 s., 891, 898, 905, 907 s., 910, 912 s., 922-924
  divina, partecipazione umana a — 821, 824 s., 831.40, 883, 912
Vicennalia 117
Vicino Oriente 478.5, 480, 494, 497, 569, 601, 609, 614, 616, 619 s., 633, 642 s., 734, 743, 751, 905 s.
  religioni del — v. babilonese religione; Siria, religione della —
  soteriologia del — *614-631*, 633
Victoria 51, 55, 82, 85, 795 s., 800.54
  ara di — 122
vicus Iugarius 48
  — *Patricius* 57 s.

- vino 201, 285, 421.30, 457
- viole 323 s.
- Virgo Caelestis v. Caelestis
- virtù 236, 788, 806
- *virtus* 270.41, 434
- Virtus 403
- *vis* (*numinis*) 403-406
- visione 212, 282, 287, 289 s., 322, 547, 753-755, 759, 869
- Vištāspa 754 s., 757
- vita XIV, 5, 11, 14, 161, 177 s., 181, 184, 190, 201-208, 236, 283, 288, 316, 323, 356, 360, 431 s., 500, 683, 795, 868, 871-873, 902, 912, 922
  - bevanda di — v. bevanda di vita
  - cibo di — v. cibo di vita
  - — cosmica 476
  - — cristiana 838
  - — di luce 871
  - — divina 176 s.
  - — lunga v. longevità
  - — nuova 819 s., 848, 851
  - — terrena 484, 494-496, 502 s., 719-721, 726, 781, 786, 792, 820, 825 s., 830.19, 840, 855, 862
  - — ultraterrena 215, 219, 312, 317, 321, 432 s., 446, 457, 476 s., 542, 634, 639, 649, 668, 687, 709 s., 714, 719, 784, 786 s., 798.9, 802, 820, 825 s., 828, 831.40, 833.66, 862
- *vita aeterna* 266, 351 s., 429, 438, 688, 719, 720, 782 s., 791 s., 795, 798.19, 801, 807
- vitalismo 184
- vite 90
- vitello d'oro 27
- viticoltura 319
- vittima 116, 178
- vittoria 315, 541, 547, 715, 719, 721, 726
  - simbolismo della — 719
- *viz̦arəša* 512, 520.33, 521.45
- vizi 236, 738
- *vocatio* 201, 215, 674 s., 825, 836, 839, 850, 857
- Vohu Manah 754
- Vologesus 755
- volontà divina 781, 810
- Volsinii 665
- volta celeste 226, 238 s., 271.53
- Voluptas 199
- *vota pro salute imperatoris* 407, 420.9, 421.21.27, 480.8
- *votivae tabellae* 338 s.
- votive, offerte 85-90, 133, 142.2, 431 s., 441, 451 s., 456, 547, 558
- voto 24, 147, 431 s., 434, 630.21
- vulcano, cratere del — 661

- Xenocrates 244, 280, 288
- Xenophon 254
- Xerxes 600

- Yama 509 s., 519.31
- Yarhai 716, 718
- Yarhibol 717
- Yasht 754
- Yahweh (YHWH) 651, 659, 781, 808, 815, 878.30
  - occhi di — 794
  - Spirito di — (*rwḥ yhwh*) 651
- yahwismo 657, 663, 666-668 (v. anche giudaismo; Israel, religione di —)
- Yehu 653, 665

- *wanax* 466.149

- Zagreus 176
- Zāmāsp 755
- Zarathustra 212, 243, 247, 281, 505, 511, 517.9, 742 s., 745.3, 751, 754 s., 757, 762
- *zenith* 681
- Zenobia 726
- Zeus 90, 92, 162, 168 s., 207 s., 217.19, 268.1, 323-325, 429 s., 446, 449 s., 454, 460, 466.144, 467.192, 470, 498, 555-557, 631, 646.39, 715 s., 726, 888, 890 s., 902
  - infanzia di — 453, 460, 470, 888, 891
  - Diktaios 453, 659
  - Nikephoros 715
  - ὕφιστος καὶ ὑπήκοος 716 (v. anche Baʾalshamin)
  - Z.-Bouleus v. Zeus-Eubouleus
  - Z.-Eubouleus 450 s., 458, 467.167.168
  - Z.-Oromasdes 178, 183, 515
  - Z.-Phanes 559
- *ziqqurat* 600, 607.161
- zodiaco 173, 180 s., 230, 241, 250, 302, 717, 720, 795, 800.53
- Zoe Sophia 854, 871
- *zonophoroi* 758
- zoomorfismo 181
- zoroastriano, mito 505
- zoroastrismo 166.35, 277, 511, 734, 742 s., 745.3, 749
- Zoroastro v. Zarathustra
- Zostriano 872

B. AUCTORES ANTIQUI

1. GRAECI ET LATINI

Achilles Tatius
Clit. et Leuc.amor.
III 7 646.48

Aelianus
nat.an.
IX 36 646.40
XII 34 328.12
var.hist.
I 33 165.27
IV 17 660

Aelius Aristides
hier.log.
I 417 461.36
II 71ss. 216.6
V 24 440.23

Aelius Lampridius
v.Alex.Sev.
37.6 479.18

Aeschylus
Pers. 756

Aetius
II 1.2 226
II 15.6 226

Agathocles
Fr.Gr.H. 472 F 1 a 463.99

Ambrosiaster
Quaest.Vet. et N.Test. 261
84.1 261
84.2 261
84.3 261, 263, 270.41
114 516, 536
114.7 272.69
114.19 270.41
114.24 270.44
115.18 272.69.70

Amm.Marcellinus
XXII 19.14-15 645.24

Ampelius
lib.mem.
19.5 38

Anthologia Latina
689 a. 5-11 387.61
1109.31-34 Bücheler-Riese 645.14

Anthologia Palatina
III 1 286
V 15 124
V 15.27 125.8
VII 8.3 328.20
VII 13.2s. 560.16
IX 151 124
IX 151.426 125.8
XIV 117 125.8
XVI 15^{b}.201 125.8

Antoninus Lib.
19 463.102

Apollodorus
Bibl.
I 5.1 464.112
III 13.6 464.110
III 14.4 465.140, 645.16, 646.39
III 14.7 462.43
III 15.4-5 462.41

Apollonius par.
mirab.
6 659

Apollonius Rhodius
Arg.
I 26 328.20
III 1210 463-464.105
IV 72 462.70

Apuleius
Apol. 193, 196
4 196
55 192, 216.2.8, 672
de deo Soc.
154 216.1
Flor. 196
Metam. 193, 527, 528, 671, 672, 695

I 1.1 672
I 1.1-2 673
I 1.6 672, 673
II 21 561.34
III 15 193, 196, 672
VI 18-20 533
X 198
XI 199, 244, 320, 333, 672
XI 2.1 188.79
XI 2.4 694
XI 5 438
XI 5.5 694
XI 6.5-6 185.8
XI 6.6-7 185.14
XI 6.7 185.5
XI 10 209
XI 12-13 194
XI 13 216.16
XI 14 194
XI 15 194, 196, 211
XI 15.3 185.8
XI 16 198, 321, 817
XI 16.4 393.103
XI 17.1 694
XI 19 194, 195
XI 19.2 694
XI 21 202, 205, 321, 536, 830.5
XI 21.1.3 694
XI 21.6 316
XI 21.8 185.8
XI 21-23 535
XI 22 193, 194
XI 23 26, 199, 201, 285
XI 23.4 678
XI 23.6 675
XI 24.1 188.79, 685
XI 24.2 693
XI 24.2-3 692
XI 24.3 696
XI 24.4 185.14, 689, 693, 702
XI 24.5 693
XI 25.1 693
XI 25.3 680, 693
XI 26 346.7
XI 26.5 694
XI 27 192
XI 27.2 692, 904
XI 27.9 186.18, 672
XI 28.6 186.18
XI 29.4 185.8
XI 30 54, 63

ARAROS
in Ath. III 95e 646.34

ARISTOPHANES
Av.
876ss. 560.9
fr. III 478 Dindorf 560.2
Eccl.
443 467.178
Lys.
387ss. 560.10
Pax
276-279 551.88
Ran.
340 825
340ss. 830.18
Th.
83 467.178
282 467.178
295 467.178
Vesp.
9-13 560.8

ARISTOTELES
fr. 66 Rose 661
Pol.
III 1284a.10ss. 162, 166.54

ARNOBIUS
Adv.nat.
II 73 61, 62
IV 1s. 403
IV 2 403
V 14 499.7, 502.54
V 17 87
V 24 284
VII 33 79

ps.-ATHANASIUS
Exp.fid.
3 268.7
Orat.c.Arian.
IV 36 268.7

ATHENAEUS
II 69a-b 645.11
III 95e 646.34
VII 332c 646.40
IX 18, 375f-376a 463.99
XV 661a 166.44

- AUGUSTINUS
  - *c.d.* 260
  - II 4 79
  - II 4.21-25 271.65
  - II 5 38
  - VI 8.14-21 272.69
  - X 29.2 188.67
  - X 32 269.28.31
  - XI 443
  - XIV 3 291
  - XVII 18.2 268.10
  - XXII 22.4 268.10
  - XXII 28 290
  - *de mor.*
  - XIII 29 775.24
  - XVI 41 775.24
  - XVI 51 775.24
  - *de Trin.*
  - XIII 10.14 268.10
  - *Epist.*
  - 16.1 270.33
  - 234.2 269.33
  - *Retract.* 260
  - I 4.6 269.29
  - *Serm.*
  - 175.7.8 268.10
  - 293.11 268.10
  - 299.6 268.10
  - 319.8 384.36
  - *Solil.*
  - I 13.23 269.30
  - *Tract.in Joh.*
  - VII 2.14-18 272.66
  - VII 2.19 272.72
  - VII 5.4-5 270.48
  - VII 6 263, 272.73
  - VII 6.1-10 270.47, 271.61
  - VII 6.10-30 270.48
  - VII 6.24-25 271.65
  - VII 6.30-33 271.61
  - VII 6.30-44 270.49
  - VII 14.36-37 272.71
  - VII 24.2-3 271.55, 272.76
  - VII 24.4 271.57
  - VII 24.9 271.63
  - VII 24.10-11 271.62
- BASILIDES
  - ap.Iren.*Haer.*1.24.4 863.16
- BEROSSUS
  - 1-8 (p. 256 Schnabel) 607.157
  - 32-36 (p. 225 Schnabel) 607.158
- BION
  - *Epit.* 504
  - 42ss. 646.31
  - 52ss. 16.28
- BUCOLICI GRAECI
  - II pp. 112-113 Legrand 646.32
- CALLIMACHUS
  - *Hymn.* I 47 ss. 470
  - *Hymn. Dem.* 1 465.134
- *ps.*-CALLISTHENES
  - I 36 (p. 41 Müller) 166.57
- CARMEN C.PAGANOS
  - 57-62 423.56
  - 122 420.7
- CATO
  - *de agr.*
  - 79 501.30
  - 114 423.53.54
  - 141 420.6
  - ap.Plin.n.h.XIV 46 423.53
  - ap.Plin.n.h.XV 34 423.53
- CATULLUS
  - 10.26-27 334
  - 61.64 132
  - 63 334
  - 63.73 334
- CAESARIUS NAZIANZ.
  - *Dial.*
  - II 112 646.49
- CELSUS
  - *Aleth.log.*
  - III 72 287
- CENSORINUS
  - 18.11 304
  - 39.4-12 304
- CHALCIDIUS
  - *Com.Tim.*
  - 118 304
  - 148 304
- CHARITON
  - *Chaer. et Call.* 540
- CICERO
  - *ad Att.*
  - II 2.3 63
  - II 3.4 63

X 10.1 138.7
XIII 29.3 138.7
ad.Qu.
fr. I 2.5 164.3
Cato Maior
45 68
de har.resp.
12.24 41
de nat.d.
I 10.25ss. 306
II 23 560.24
II 61 420.17
de Rep. 225, 240, 429
VI 438, 439.13
in Pis.
4.8 63
Leg.
II 8.20 409
Phil.
XI 10.24 422.31
pro Balb.
45 164.1
pro dom.
75 422.43
pro Font.
21 420.4
pro Marc.
7.22 438
8.25 438
10.32 438
22 421.24
32 421.24
pro Mil. 346.14
pro Scaur.
48 422.31
Tusc.
I 42 291
Verr.
III 131 420.4

Claudianus
Laud.Stil.
I 63 188.61

Clemens Alex.
Exc. ex Theod.
61.6 863.15
61.8 853
72.2 864.21
84 852
Protr.
II 15 16.22, 120.14, 560.18
II 15.1 463.105
II 15.3 490
II 17 462.61
II 17.1 463.83
II 18 464.116, 465.131
II 21.2 674
II 22.1 464.107
III 42.8 268.11
Strom.
I 167.3 166.51
II 4.18-19 166.51
II 5.24.3 268.5
II 114.3-6 879.38
IV 103.2 268.5
VI 30 660
VII 7.41.7 268.5

Codex Theod.
16.10.5 121.36

Columella
r.r.
VIII 6 423
XII 47.3s. 423.53.55

Cornelius Labeo
de or.Apoll.Clar. 270.36

Cornutus
59 291

Corpus Hermeticum 231, 250
Poim. 295
I 24-26 231, 232
I 25-26 234, 285
XVI 17 235
Kore Kosmou
61 752
62 752
64 752
Asclepius 21
24-26 751
28 285

Cyprianus
dom.orat.
9 136
Epist.
55.23.2 165.23
73.21.2 399.148

Cyrillus Alex.
in Is.
XVII 1-2 647.54

DAMASCIUS
v. *Isidori* 479.19
3a (p. 7, 7 Zintzen) 248
131, 345a 7-8 (p. 176, 13 Z.) 269.21

DEMOSTHENES
de cor.
259ss. 560.11.25

DIDYMUS CHALC.
14 Schmidt 500.22

DIGESTA
I 2.2, 37 38

DIO CASSIUS
XXXVII 8 69
XXXVII 24 405, 412, 414, 415, 422.34.38, 423.59
XLII 26.1-2 60
XLV 17.2 80
XLVI 33.3 36
XLVII 15.4 64
LI 20 422.38, 423.60, 425.84, 439.11
LI 20.4 422.40
LXIII 5 166.58

DIO CHRYS.
Orat.
I 54 479.20

DIODORUS
I 26 329.32
III 55-58 323
III 58 479.20
III 62.7 466.162
IV 4 560.23
IV 21.2 96.41
V 49.5 551.88
V 77 461.11
V 78.3 465.144
XXXIV-V 51

DIOGENES LAERTIUS
I 115 659
VIII 1.27 186.33
VIII 7 661
VIII 51-77 660
VIII 61 660
VIII 64 661
VIII 64-65 661
VIII 68 661
VIII 69 661
VIII 73 661
IX 226

ps.-DIONYSIUS AREOPAG.
Epist.
VII 2 187.40
VIII 6 479.18
Theol.myst. 806

DIONYSIUS HALIC.
I 32.3-33.1 82
I 32.5 82
I 68.1 35
I 79.11 96.41
II 19 86
II 61 465.144
IV 62 665

DRACONTIUS
Romul.
X 537ss. 189.97

EMPEDOCLES
Katharmoi 660

ENNODIUS
Carm.
2.20 395.115
2.79 390.84

EPHREM
Hymn.
51.550d 278

EPIPHANIUS
Pan.
26.10.1 876.11

EUDOCIA
Viol.
27 646.34

EUPHORION
Hyacinth.
ap.Phot.*Bibl.* 190 646.30

EURIPIDES
Bacch.
55-59 477.4
72-82 477.4
222-223 214
284 328.14
Hipp.
1420-22 646.34
Ion.
16ss. 465.139

  Iph.A.
  1212 328.20
  Tr.
  445 560.16
  fr. 781 TGF (Phaeton) 464.107

Eusebius
  Dem.ev.
  IV 2 166.48
  Hist.Eccl.
  I 42 330.45
  Praep.ev.
  II 2.41 463.105
  III 250
  III 11.12 249
  III 17-19 249
  XI 3.22 462.61
  XIV 10.5 269.31

Eustathius
  ad Il. V 387 646.34

Festus
  182-183 L 442
  318 L 96.41
  436s. L 422.33
  496 L 54

Firmicus Maternus
  de err.
  II 9.91-96 259
  III 1 187.55
  IV 2.29-30 272.69
  V 165.28
  VI 320
  VIII 1-3 260
  VIII 2.24-26 259
  VIII 3.45-46 269.25
  VIII 4.50 269.24
  IX 1 646.34
  XII 7.75-76 269.25
  XIII 4.44-45 270.37
  XIII 4.47-52 270.34
  XVIII 16.23, 120.14
  XVIII 1 258, 490
  XVIII 2.15-19 258
  XVIII 8.92-94 258
  XXI 1.2-5 259
  XXI 3.19-23 269.25
  XXII 269.23, 273
  XXII 1 185.9, 489, 535, 644.5, 825, 830.18, 833.66
  XXII 1.3-5 259
  XXII 1.5-13 258
  XXII 2 489
  XXII 2.15-17 258
  XXII 3 187.54, 502.55, 644.5
  XXII 3.26-28 268.18
  XXII 4 499
  XXII 7 138.6
  XXIII 1 499.7
  XXIII 2 499.7
  XXIII 3 499.7
  XXIV 1.3-5 259
  XXVII 8.107-114 272.73
  XXVIII 9.152-153 269.25
  Mathesis 260

Flavius Iosephus
  Ant.Iud.
  III 145 799.41
  X 11.1 607.161
  XVI 5.1 653
  XVI 8 430
  Bell.Iud.
  5.217 799.41
  c.Ap.
  I 20 607.161

Flavius Vopiscus
  v. Aurel.
  1.1 479.18
  Tac.
  11.1 138.4

Gellius
  II 24.2 68

Geminus
  Elem.
  1 239

Gregorius Magnus
  Dial.
  IV 36 293

Gregorius Tours
  Hist.Franc.
  33 293

Heliodorus
  2.24 876.8

Heraclides
  fr. 72 Voss 660

Hermas
  vis.
  3.5.4 136

HERODOTUS
II 42 655
II 47 655
II 49 655
II 123 655
II 144 655
II 171 16.21, 203, 462.64, 904
III 1 664
III 36 657
III 129-138 654
III 131 654
III 134-149 654, 664
VI 134 463.89
IX 97 461.8

HESIODUS
Th.
922 461.34
971 461.12

HESYCHIUS
s.v.
’Αδωναῖος 646.48
ἀδωνηίς 646.40
Ἄδωνις 646.40
’Αδώνιδος κῆποι 645.11
’Ελευσίνια 461.36
ἐξώχοιτος 646.40
ἐρίφιος 328.13
κορυβαντισμός 327.9

HIERONYMUS
adv. Iovin.
1.7 191
Comm. in Matt.
I, ad 1.21 (Pl 26, 25A) 268.8
Epist.
23.3 189.97
107 517.12
in Ezech.
8.14 16.27, 647.54
Lib. de nom. hebr.
(PL 23, 795) 268.8

HIMERIUS
Or.
8.8 464.107
29.1 464.107
60.4 464.107

HIPPOBOTUS
fr. 77 Voss 661

HIPPOLYTUS
Philos.
V 7 188.79
Ref.
V 6.3-11.1 822
V 7.8 561.48
V 7.11-12 644.8
V 7.32-33 877.15
V 8.39-40 877.13
V 8.40 463.105
V 8.43-44 877.15
V 9.8 644.8
V 10.2 278
V 26.24-32 864.34
VI 18.6-7 878.25

HISTORIA AUGUSTA
Aur.
5.5 164.13
48.4 48
Comm.
9 535
16.4 424.70
Elag.
1.7.17.8 49
Gord.
26.3 424.70
Trig. Tyr.
25 53

HOMERUS
Hymn. Dem. 921, 926
7 462.69
17 462.69
123 461.12
239 464.111
265ss. 462.40
366 207
475 462.42
480ss 207
Il.
VI 5s. 120.20
VI 131ss. 465.128
VIII 69ss. 208
XI 270s. 461.34
XVIII 530-38 508
Od.
V 135ss. 630.31
V 206ss. 630.31
XI 284-297 655
XI 302ss. 646.41
XIII 102-112 531
XVII 382-386 664
XIX 179 465.144
XIX 188 461.30

Horatius
Ars Poet.
371 164.2
465ss. 464.109
Carm.
I 5.13-14 339
I 28.10 335
III 19.18-19 335
III 24.1-8 508
IV 1.25-27 339
carm.saec.
57-60 425.83
61ss. 405
Epod.
V 335
XV 21 335
XVII 335
Sat.
I 1.74 138.4
I 2.120-21 334
I 8 335
II 3.200 166.45

Hyginus
Astron.
I 14 462.46
I 22 462.47
II 7 646.39
fab.
58 166.36, 646.34
136 502.52
251 646.41

Iamblichus
Bab. 529, 532, 533, 534, 537, 539
fr. 1 528
fr. 9 533
fr. 10 529, 533
fr. 11 529, 530
fr. 15 530
fr. 16 530
fr. 17 530
fr. 19 529
fr. 20 529
fr. 61 528
cfr. anche Photius
de myst. 250
I 1 250
I 2.10-3.2 250
II 6 (p. 81, l. 13-15P.) 249
II 6 (p. 82, 13-14P.) 249
II 6 (p. 83, 3-4P.) 249
III 10 560.17
III 30 249
III 31 249
V 18 250
VI 5 250
VI 7 250
VII 2 250
VII 3 250
VII 4-5 250
VIII 6-8 250
VIII 8 (p. 278, 8-10P.) 249
IX 250
X 250
v.Pyth.
13 660
25 659-660
32 660
113 660

Iohannes Lydus
de mens.
IV 4 421.30
IV 8 421.30
IV 26 443
IV 29 421.30
IV 46 421.30
IV 51 561.45
IV 57 422.30
IV 67 421.30
IV 77 421.30
IV 84 422.30
IV 84.53 422.30

Irenaeus
adv.Haer.
I 1.3 853
I 3.2 879.33
I 6.1-2.4 864.27
I 23.3 850
I 24.1 861
I 24.4 863.16
I 28.3-6 278
I 29 877.12
I 29.1 876.3
I 30.1 876.3
I 30.14 879.33
VII 1.5 864.27

Isidorus
Orig.
7.2.1-44 387.61
7.2.9 387.59
17.3.6 166.42

Isocrates
Paneg.
19 462.41

Iulianus	
Caes.	
336	507
336c	189.99
Orat.	
IV	251
V	250
V 2	45
V 3	251
V 169	284
V 169d	479.18
V 180 A	120.19
VIII 5.165b	271.53
VIII 172d-173a	251
VIII 20.180c	269.23
Iustinus	
Apol.	754
I 33.7	268.6
Iustinianus	
Nov.	
105	162
Iuvenalis	
II 117ss.	346.17
III 137-9	38
VI 489	220, 345
VI 526ss.	345
VI 534	345
VI 538	345
VI 541	345
VIII 29-30	345
IX 22	345, 346.12
XII 28	345
XIII 93	345
Lactantius	
Div.Hist.	754
I 6	665
I 22.19s.	500.22
IV 17.7	166.50
IV 25.2	166.50
Lactantius Plac.	
Narrat.Fab.	
XII	646.29.38
Livius	
I 19.1ss.	423.63
I 19.2	424.70
I 19.3	424.72, 425.85
I 19.5	423.65
I 21	423.63
I 22.2ss.	424.68
I 32	424.68
VII 6	423.45
IX 43.25	420.14, 422.44
X 1.7ss.	422.44
X 1.9	420.14
X 33.9	82
XXIV 18.2	40
XXVII 10.13	40
XXIX 10.4	66
XXIX 14.13	37
XXXII 30.10	91
XXXV 6.17	40
XXXVII 33	423.61
XL 37.2	421.20
Per. LXVIII	423.48.61
Longus	
Daphn.Chloe	528
Lucanus	
I 567	344
II 4	396.125
V 620	396.125
VIII 831-834	343
IX 158-161	343
Lucianus	
Catapl.	
22	461.38
de Meretr.	
275.23ss. Rabe	462.73
de Syr.dea	640, 713
6	16.27
deor.conc.	
9	523.69
Jup.trag.	
8	523.69
13	523.69
Lucretius	
I 43	438
II 600-660	334
Lycophron	
Alex.	
828-33	646.27
831	646.34.44
1175-6	464.105
Lysimachides	
ap. Harpocr.,	463.85
Macrobius	
Comm. in Somn.Scip.	
I 12.1	231
I 12.4	235

I 12.1-4 294
I 12.1-8 302
I 12.13-14 231, 232, 294, 295
I 13.11 303
Sat.
I 16.8 412
I 16.9 414
I 17.12 186.33
I 18.11 560.2.5
I 20.1-3 421.20
I 21.7-11 479.18
I 21.9 284
I 23.19 186.33
II 6.1 164.2
III 9.7ss. 164.14
III 12.6ss. 55

Marinus
v.Procli
29 268.3

Marius Victorinus
Aleth.
1.158 396.125
2.546 396.125

Martialis
I 70 35
II 47 344
III 27 344
III 81.5-6 344
III 91 344
IV 43.7-8 344
V 17 346.17
V 41 344
VII 9 164.5
X 56.3 164.5
XI 47.4 344
XII 42 346.17

Martianus Capella
de nupt.phil. 25
II 192 284

Minucius Felix
Octav.
XII 5 272.65

Monumentum Ancyranum
9.1 421.27
13 424.72.73.74

Musonius
ap.Stob.IV 7.67 166.53

Neas Cyz.
FrGrHist 84 F28 II 197 661

Nonnus
Dionys.
IX 261-4 213
XLI 209ss. 646.34

Numenius
fr. 1 a Des Places 245
fr. 8 245
fr. 13 245
fr. 14 245
fr. 15 245
fr. 17 245
fr. 30 246
fr. 30-33 247
fr. 53 246
fr. 55 246
fr. 56 246
fr. 60 247

Olympiodorus
ap. Plato, *Phaed.* 238 290

Oppianus
Hal.
I 157 646.40

Oracula Chaldaica 247, 250, 253, 288, 289
fr. 102-103 248
fr. 107 248
fr. 110 248, 249
fr. 113 248
fr. 117 248
fr. 128-129 248
fr. 129 251
fr. 130 248
fr. 134.4 248
fr. 153 258
fr. 153-154 248
fr. 154 250
fr. 190 248
fr. 194 248

Origenes
c.Cels. 237
IV 11.5-12 304
IV 12.13-16 304
IV 65.4-7 305
V 21.3-7 305
VI 21 278
VI 22 230, 286, 303, 506

VI 24	302
VI 30	301
VI 30-31	278
VIII 53.2-10	305
de Princ.	
II 3.6	235
In Ezech.	
VIII 12	647.54
VIII 14	16.27, 647.54
ORIGO GENTIS ROMANAE	
3	420.69
ORPHICA	
Orph.frg. (Kern)	
36	466.162
49	464.112
58	466.162
101-103	467.193
105	467.194
145	466.162
Orph.Hymn.	
41.1.5	466.164
56	645.25
OVIDIUS	
Amor.	
I 8.74	342
II 2.25-26	342-343
II 13.7-16	343
II 13.18	343
II 13.21	343
Ars.Am.	
I 77	220
I 77-78	342
III 633	342
Fast.	
I 121ss.	424.70
I 247ss.	423.65
I 249-252	424.66
I 250-255	423.64
I 279s.	424.71
I 282	425.85
I 287s.	425.86
I 454	341
II 55-59	80
III 275-346	423.65
III 285ss.	423.46
III 879ss.	421.19
IV 179ss.	341
IV 201	341
IV 237-246	341
IV 270	437
IV 272	341
IV 300-328	341
IV 319	125.9
IV 337ss.	78
IV 361ss.	341
V 148	341
VI 180ss.	422.30
VI 321ss.	89
VI 321-322	341
Heroid.	
XIV 86	342
Met.	
II 60	396.125
VI	440.28
IX	343
IX 250ss.	464.109
IX 262ss.	464.109
IX 294	442
IX 499	396.125
IX 688-694	342
IX 773-794	342
X 104	87
X 724-728	16.26, 916.3
X 726	12
Trist.	
I 5.70ss.	437
PAPYRI GRECAE MAGICAE	
IV 336-39	646.47
IV 2900-2907	646.45
VII 1.518	698.13
PAULINUS NOL.	
Epist.	
25.1	134
32.3.5	395.115
32.5	394.112
PAULUS EX FESTO	
42 L	423.45
PAUSANIAS	
1.14.2	462.45, 467.189
1.14.4	659
1.17.1	200
1.18.5	461.30
1.27.3	463.82
1.29.5	463.94
1.38.3	462.41
1.39.5	463.92
3.20.5	461.19
3.20.7	461.23
3.21.8	461.22
4.31.9	463.94
4.33.4s	467.182

5.15.4 467.185
5.19.6 465.127
7.5.5-8 538
7.17.12 502.53
7.20.2 329.37
8.6.5 463.94
8.10.10 467.182a
8.23.1 213
8.29.1 467.180
8.31.1 467.181
8.37.1ss. 467.182a
8.37.6 467.182a
8.37.8 463.94
8.39.5 467.182a
10.2.7 328.19
10.28.2 523.71

Persius
V 186-187 344

Petronius
Satyr. 349
52.7 133

Philo Alex.
Abrah.
5 166.52
24 798.15
122 798.15
Cher.
27 832.57
94-96 831.27
Conf.
36 832.61
Congr.
57 832.62
Ebr.
99 832.59
Fug.
59 830.19, 833.65
78 832.62
Imm.
89 832.62
Leg.ad Gaium
119 166.55
Leg.Alleg.
I 82 832.59
I 105 832.61
I 108 798.13
II 77 832.61
III 33 798.15
III 100 798.15
Migr.Abr.
23 798.10-11
25 798.12
35 832.57
Plant.
39 832.59
Praem.
70 832.61
79-94 797.4
110 833.63
Quaest.in Exod.
2.73ss. 799.41
Quaest.in Gen.
I 16 833.63
I 70 832.62
Quis rer.divin.her.
69 832.58
192 798.11
221 799.41
Sacrif.
15 798.15
16 798.15
60 798.15
62 798.15
63 798.11
Som.
I 2 832.59
Spec.Leg.
I 315 831.27
I 319ss. 831.27
I 323 831.27
III 40 831.27
Vit.Cont.
12 832.57
13 833.64
Vit.Mos.
I 162 166.52
I 183 833.63
II 4 166.52
II 102 799.41

Philo Byblius
Hist.Phoen. 641
FGH IIIC n. 790
fr. 2, 15 (p. 809
Jacoby) 647.55

Philodamus
XI 131ss. 465.129

Philoponus
ad Arist.Meteor.
I 8 290

Philostratus
Imag.
I 13 465.129

v.Apoll.
VII 32 49
VIII 7 661

PHOTIUS
Bibl.
190 646.34
Iambl.*Bab.*
Epit.
1 530
3 529
3, fr. 9 533
3, fr. 10 529
3, fr. 11 529, 530
3, fr. 15 530
3, fr. 16 530
4, fr. 17 530
4, fr. 19 529
4, fr. 20 529
5 533
6 535
10 534
11 536
20 530

PINDARUS
Nem.
VII 1 461.34
X 80ss. 646.41
Pyth.
III 38ss. 464.108
III 77ss. 479.20

PLATO
Crat.
400c 328.17
Epin. 243
986c ss. 241
Leg. 243
I 642 D 658
Men.
81b 929.6
Phaed. 246
69c 674
110b 291
238 290
Phaedr.
238 327.9
244 327.9
245a 327.9
248e-249a 306
253a 327.9
265 327.9
Phil.
16c.6-7 245
Pol.
259a-b 166.51
272d-e 306
292e 166.51
295e 166.51
311b-c 166.51
Resp. 227, 229, 240, 246
II 363c-364e 328.21
II 364e 560.14, 658, 668
VII 249
X 291
Theaet.
176b 1 248
Tim. 229, 240, 243
29e-30a 246
34d ss. 304
38c 241
39d.2-7 304, 305
40a ss. 306
41a.6 245
41d ss. 306
44e 304
47d 304

PLAUTUS
Asin.
711-727 417
711-729 423.50
712s. 424.79
716 424.79
717 418
723 418
727 418
Bacch.
879s. 423.52
Capt.
517s. 423.51
529 420
864 423.50
Cist.
643s. 420.5
644ss. 420.5
742ss. 423.52
Curc.
506 166.36
Merc.
378 413
588-604 412
Most.
348 423.51
351 420.4
Poen.
128 409

Pseud.
709s. 423.51
Rud.
1359 423.52
1362 423.52
Trin.
1073ss. 423.52
1076 420.10

Plinius iun.
Epist.
X 52 440.39
XXXV 421.25.29
LII 421.25.29

Plinius sen.
II 24.26 239
III 39 437
IV 35.5 54
VII 36.121 165.25
VII 48.158 421.27
XIV 40 423.53
XIV 91 138.5
XV 59ss. 423.53
XV 82 423.53
XVIII 19.92 166.42
XVIII 55.198 166.42
XXVII 45 421.30
XXX 115 423.54
XXXIV 43 92
XXXVI 132 423.55

Plotinus
Enn. 260
II 3.17.24-25 251
II 9 278
II 9.4 876.4
II 9.4-5.13 et 18 188.64
II 10-12 876.4

Plutarchus
ad inerud.princ.
III 166.53
Artax.
IV 4 165.27
Cam.
32 422.32
de E ap.Delph.
9 460
de facie
27.2-942e 284
de fort.Rom.
IX 423.63, 424.70
de Is.et Osir. 244, 345, 884
2.351 E 197
14 329.32
25 460.3
27 9, 273, 322
352 F 329.34
365 A 328.13
39, 366c-d 186.34
369 E 165.35
46, 369e 329.28
49, 371b-c 186.34
65ss. 329.33
69 501.35
de progr. in virt.
10, 81 D-E 464.118
81 e 464.107
de sera num.vind.
565e-566a 285
Mar.
17.9 69
Num.
5s. 423.63
12 423.63
13 422.31, 423.46
19 423.63
19s. 424.70
20 423.63, 424.68
Phoc.
28 465.130
Pomp.
18.2 55
24 515
Prov.Alex.
XVI 1255 560.15
Quaest.Conv.
IV 6 561.44
Quaest.Gr.
299 F 328.13
Quaest.Rom.
19 423.63
Rom.
20.5ss. 96.41
67 422.32
Sert.
22.2 55
Syll.
11.1-2 55
Them.
15 465.130

Polybius
XXI 10.10 423.61
XXI 10.12 423.61

Porphyrius
Comm.Resp. 232, 233

Comm.Tim. 232, 233
c.Christ. 261
de abst. 250
II 42 249
II 46 249
II 55 328.12
IV 16 164.13, 181, 188.80
de anim.embr.
XI 4 303
de antro 182, 250, 531
5-6 165.35
6 188.81, 247, 532
10-12 532
15 532
15-19 536.6
16 187.45, 532
18 500.27, 532, 887
21 247
24 506
de imag. 250
de phil.orac. 260, 269.31, 270.36
fr. lib. III Wolff 271.52
de regr.anim.
10 188.67
fr. 12 Bider 269.31
v.Plot. 260
v.Pythag.
19 303
29 660

PROCLUS
Extr.chald. 248
Hymn.Sol.
25 284
In Remp.
II 119 Kroll 290
II 129 K.
II 345.4ss. K. 188.71
in Tim. 248
I 147 232
I 147.30-148 Diehl 231
I 199 Diehl 295
III 355 232
III 355.8-17 Diehl 295
III 355.13-17 Diehl 231
33.21 Festugière 517

PROCOPIUS
bell.Goth.
4.48ss. 523.71

PROPERTIUS
II 2.12 464.105
II 19.10 341
II 33.9-10 340
II 33.17 340
II 33.20 340
II 33.115-116 341
III 11.43 341
IV 9.9 96.41
IV 11.51-52 340

PRUDENTIUS
c.Symm.
II 855 269.26
Perist.
VIII 395.115
X 1007 185.15

QUINTILIANUS
VI 3.87 164.2

SALLUSTIUS
Hist.
fr. 69 M. 55

SALLUSTIUS PHILOS.
de diis et mundo
4 479.18, 490
de nat.deor.
4 120.19

SATURNINUS
ap.Iren.1.24.1 861

SCHOL.ARISTOPH.
Eccl. 18 463.85
Pax 277 Dübner 551.88
Vesp. 9 560.2

SCHOL.DION.PER. 509 646.27

SCHOL.EUR.*Hipp.* 1420-22 646.34

SCHOL.HOM.*Il.* V 385b 646.34
Od. XIX. 179 465.144

SCHOL.IUVEN. III 137.2 38

SCHOL.LYCOPHR.*Alex.*
381 646.34
698 464.105
831 646.34.44
1176 464.105

SCHOL.LUCIAN.*Dial.mar.*
275 Deubner 462.61

Schol.Pind.*Ol.* IX 150B 461.36
Pyth. III 137a 479.20

Schol.Theocr. V 92 646.38
XV 103 646.38

Seneca
Cons.ad Polyb.
28 431
de clem.
13 51
de superst. 349
de vita beata
XXVI 349
epist.
56.3 138.7
88 216.11

Servius
Verg.*Aen.*
I 291 424.71.72
I 294 424.70.71.72
VI 127 231, 232, 295
VI 174 232
VI 439 231, 235
VI 714 231, 295
VII 188 422.31
VIII 3 423.48
VIII 698 61, 63
XI 51 231, 232, 295
XII 841 49
Verg.*Buc.*
X 18 646.34
Verg.*Georg.* I 34 290

Sidonius Apoll.
Epist.
3.12.5 367
7.17.2 397.137

Solinus
I 18 96.41

Sophocles
Ant.
574s. 560.16
804s. 560.16
1146ss. 464.123
Oed.Rex
316-462 665
fr. 393 Radt = 360N^2 502.51
fr. 394 Radt = 362N^2 502.51
fr. 518 560.5
fr. 874 464.123

Statius
Silv.
I 2.176-177 344
I 2.245 344
II 2.88 344
III 2.101-126 344
III 3.1 165.25
V 1.323-324 344
Theb.
I 718 345
I 720 345

Stephanus Byz.
s.v. Πάρος 463.89

Stobaeus
Eclog.
II (p. 171.1 Wachsmuth) 189.95
IV 7.67 166.53

Strabo
10.3.15-16 560.2
10.48 465.144
14.1.45 462.69
15.3.13 514
16.1.4 (738) 607.162
16.2.38 465.144
19 465.144

Suetonius
Aug.
20 407
22 424.72.74
31 422.40, 439.11
57 421.27, 423.49
68 86
Caes.
46 39
Domit.
1 61
Galb.
20 423.49
Nero
28.3 346.17
29.1 346.17
56 52, 53, 344
Otho
8 423.61
Vesp.
7 347.17

Suida
s.v. 'Αδωναῖος 646.48
'Εμπεδοκλῆς 660
'Ορφεύς 658
Σκίρον 463.85

Symmachus
Rel.
10 269.27

Tacitus
Ann.
XI 26 346.17
XII 23 423.60
XV 37 346.17
XV 53 423.50
XV 53s. 420.3
XV 74 420.3
Hist.
I 84 421.26
I 89 423.61
II 78-80 346.17
III 74 61
IV 45 164.7
IV 83-84 346.17

Tatianus
Cohort.ad Graec.
9 188.69

Terentius
Andr.
232-233 164.14
Ad.
757ss. 404
761s. 420.4
Hec.
336ss. 421.20

Tertullianus
ad Nat. 63
I 10.17 61, 62
Apol.
6.8 61, 62
12.4 271.64
21.12 186.31
50.11 393.103
de bapt.
5 347.18
de Cor.
15 529
de praescr.haeret.
40 329.32a, 535

Themistius
Orat.
I 166.55
V 166.55
XVI 166.55
XIX 166.55

Theocritus
V 92 646.38
XV 16.28, 925
XV 136-37 646.41
XXIV 83 464.109

Theodor.Cyr.
Eranistes
II 166.49

Theol.Arithm.
p. 52.8 de Falco 660

Thucydides
2.15 462.41

Tibullus
I 3 340
I 3.23-26 338
I 3.26 340
I 3.27-28 338
I 3.28 346.16
I 3.30-32 338
I 3.33-34 339
I 6.11 339
I 6.21-23 338
I 7.27-54 339
I 7.28 125.10
I 7.29-32 339
I 7.43-45 340
I 7.48 340
II 3 438

Timaeus
fr. 18 660
fr. 88a (FHG I 214) 661

Timotheus
Pers.
234 Wilamowitz 658

Valerius Flaccus
Argon.
VIII 239-242 479.17

Valerius Maximus
II 2.9 96.41
II 4.5 442
VII 5.2 38
VIII 15.3 38
IX 1.5 55

Varro
ling.lat.
V 54 96.41
V 74 423.50

V 165 424.70.72
VI 24 97.41
VIII 72 166.36
r.r.
I 2.26 421.30
I 58 423.53
ap.Serv. *ad Georg.* I 34 290

VEGETIUS
epit.
I 1.8 422.42
I 7.1 422.41
II 18.17 422.41
II 24.17 422.41
IV 1.6 422.42

VELLEIUS PATERCULUS
II 38.3 424.70.72

VENANTIUS FORTUNATUS
Carm.
2.14 396.125

VERGILIUS
Aen.
I 293s. 424.70
I 632 132
II 536 165.25
II 620 336
II 680ss. 335
II 719-720 339
II 783 336
III 86-87 336
III 97-98 336
III 158-159 336
III 266 336
III 393 336, 337
III 460 337
III 495 337
IV 635 339
V 149 384
V 690 337
V 769-798 337
VI 339, 347, 348, 431
VI 183-187 523.71
VI 724-751 337
VI 740ss. 291
VI 851-853 424.76
VIII 341
VIII 73 337
VIII 144-145 338
VIII 171 338
VIII 188-189 338
VIII 314ss. 424.69
VIII 696 346.13
IX 80-122 336
IX 82 125.9
IX 617-620 336
X 252 125.9
Bucol.
6.11 384.31
Georg.
I 498-501 337
II 489 440.28
IV 537.7

VETTIUS VALENS
104.30 876.8
105.7 876.8

ps.-VICTOR
Caes.
I 3 424.72
Vir.Ill.
44.1 38
46.3 38
79 424.72

VITRUVIUS
I 2.7 421.20
VIII 1 346.6

XENOPHON
Hell.
V 3.19 502.40
Oec.
IV 24 165.27

XENOPHON EPH.
Ephesiaca 216.16, 540

ZONARAS
s.v. ’Αδωνιδεῖος καρπός 646.48

ZOSIMUS
2.1-3 442

2. V.T. — N.T.

Gn. 641
1:2 246
1:3 246
1:14-16 876.8
2:7 286.53
5:24 814.72

9:13s. 878.30
12:1s. 814.71
15:1s. 814.71
32 814.72
37:31-35 647.56
49:10 739, 741, 747.21

Ex.
3:6 814.71
12:11 784
12:21-23 397.137
13:21s. 878.30
19:16 878.30
20:5 246
24.15s. 878.30

Num.
24:17 747.21
Dt.
5:19 878.30
8:1 781
18:17-19 162
21:23 371
32 292

Jud.
3:9 863.2
3:15 863.2
24 386.56

I *Sam.*
15:27-28 653
II *Sam.*
19:9-10 657

I *Reg.*
13:6-10 662
17 651
17:21 652
17-19 651
19:13 814.71
19:15-18 653
21 651
22 815

II *Reg.*
1 653
1-2 651
2 653
2:8 651
2:14 651
2:9-12 814.72
2:13-14 653
2:19-22 652
2:23 651
4-10 651
4:1-17 652
4:29 652
4:34-35 652
4:38-41 652
4:42-44 652
5 652
5:7 652
6:1-7 652
8:1-18 653
9:1-10 653
10:28 653
13:20-21 652
17:14-16 652
18 652
19:16 653

II *Chron.*
26:16-23 653
30:9 159

Is.
3:3 354
6:5 814.71
9:1-7 745.10
11:1-10 745.10
14:9 631.46
24:21ss. 292
26:9 631.46
26:14 631.46
42:1 747.22
42:6 876.9
44:17 386.56
49:6 360, 746.18, 876.9
53:5 388.70

Jer.
2:27 386.56
30:9 747.21

Ez.
1:5ss. 282
10 814.91
17:24 747.21

Os.
13:14 389.77

Mich.
5:1-4 745.10

Hab.
2:9 386.57

Zach.
4:1-13 800.42
9:9-10 735

Ps.
15:1 386.56
25:11 386.53
26:1 360
33:6 394.112
34:3 360
35:10 392.92
50:16 386.56
61:8 387.64
70:2 387.57
88:11 631.46
88:27 361
105:47 385.51
115:13 386.50
118:134 386.53
118:154 386.53
143:7 386.57

Job. 292
17:3 386.56
19:20-27 387.63
19:25 360, 387.63
26:5 631.46
68:15 386.56

Prov.
2:18 631.46
7:2 161
9:18 631.46
14:27 161
21:16 631.46

Dn. 756
3:17 386.57
3:33 758
7-12 753
10:13 292

Tob.
8:8 386.53
13:15 164.15

I *Macc.*
9:46 386.57

II *Macc.* 787
3:29 386.48
7:11 825
14:46 826

Sap. 266, 798.16
2:24 352
3:1-3 787
9:15 786
13:2 876.8
16:8 386.55

Sir.
2:13 159
17:1 161
45:5 161

Bar. 164.15
3:9 161

Mt.
1:21 256, 268, 351
3:13-17 393.98
6:13 386.55
7:9-11 159
8:25 386.51
10:16 270.48
10:38 395.117
12:40 799.28
13:11 354
14:30 386.51
16:21 390.83
16:24 395.117, 396.129
20:28 351
22:14 674
26:28 353
28:19 370
28:19-20 371

Mc.
1:9-11 393.98
1:24 274
4:11 354
8:31 390.83
8:34 395.117
10:45 351
13:32 274
14:24 353
16:15-16 371
16:16 394.109

Lc.
1:31-32 268.6
1:74 386.57
2:32 876.9
3:21-22 393.98
7:5 801
8:10 354

8:12 386.52
9:22 390.83
9:23 395.117
14:27 395.117
20:38 830.6
22:19-20 353
24:26 390.83
24:46 390.83

Joh.
1:14 351
1:29 393.98
1:29-34 393.98
1:35-36 263
3:5 352, 393.103, 394.104.109.110
5:31-33 673
6:40 387.63
11:24 360, 387.63
11:25 352
14:6 260
16:33 374
19:34 388.70
19:34-35 394.111

Act.
2:36 371
2:38 371
4:10 371
4:12 385.42
5:30 371
7:25 385.47
7:35 387.62
7:38 166.47
9:2 385.44
10:39 371
13:29 371
13:47 876.9
16:17 358, 385.44
17:3 390.83
17:18 826
17:32 826
22:4 385.44
22:16 393.100
24:22 385.44
26:23 351
27:20 385.47, 386.48, 849
27:31 849
27:34 385.47, 849

Rom.
1:16 839
2:13 365
2:19 876.9
3:20 166.47
5:6-8 351
5:10 352
5:12 351
6 817, 818, 820, 821, 826, 829
6:2-5 352
6:3 818, 819, 820
6:3-4 394.112
6:4 818, 819
6:5 818, 819
6:6 372, 393.100, 819
6:8 818, 819
6:8-11 352
6:9 819
6:11 819, 830.6
6:11-23 321
6:13 817, 818, 819, 825, 827, 828
6:17-22 820
6:18 386.55
6:23 351, 352
7:1 818
7:4 819
7:5ss. 820
7:6 819
8:11 351
8:17 396.125
11:11 351

I *Cor.* 836
1:1 837, 846
1:10 838
1:12 832.60, 839
1:17 846
1:17-18 371
1:20 839
1:21 836
1:21ss. 836
1:23 371
1:24 371
1:26-31 840
1:30 360
2:1 840
2:2 371, 396.128
2:7 840, 841
2:8 371, 374
2:9 841
3 839
3:18 846
3:23 847
4:1 383.24, 847

4:8 826
4:16 847
6:9-11 820
6:11 392.96
6:14 351
6:20 351
7:23 351
9:25 800.52
10:20 827
11:24 353
12:13 394.104.108.110
15 818, 826
15:12ss. 826
15:16-17 351
15:20 351
15:22 390
15:23 827
15:23-28 827
15:26 352
15:40-44 351
15:45 390.79
15:54 390.79
15:54-55 374
15:55 389.77
15:56 351
15:57 374

II *Cor.*
2:14 374
4:7 864.28
4:10s. 830.19
4:14 351
5:14 831.40
5:14ss. 819
5:17 330.45
6:9 830.19
12 233
12:1-10 812.12
12:2 225
13:4 352, 371

Gal.
2:19 824
2:19ss. 819
2:19-20 372
3:1 371
3:8 824
3:9 824
3:13 371
3:14 824
3:27 352
4:8ss. 820
5:24 372, 396.131, 819
6:12 371
6:14 372, 819
6:15 330.45

Eph.
1:7 352, 388.70
1:22-23 352
2:1 820
2:5 351
2:5ss. 820
2:5-6 352
2:15 136
2:16 372
4:12-16 352
5:14 819,825
5:26 382.96

Phil.
1:7-8 351
2:12 385.42
2:15 876.9
3:10-11 351
3:18 371

Col.
1:13 352
1:14 352, 388.70
1:20 372, 373, 395.118
1:24 352
2:12 352, 394.105. 112, 819, 820, 831.32
2:13 820
2:14 372
2:15 374
2:20 819, 820, 822
3:1-4 819, 820
3:4 352

I *Thess.*
4:14 351

I *Tim.*
1:14 673
2:4 351
2:5-6 351
4:10 351
6:15 397.133

II *Tim.*
2:11 351
2:18 818, 826
4:1 352
4:8 800.52

Tit.
3:5 352, 381.16, 392.91, 393.103, 394.104.110
3:7 396.125

Hebr.
2:10 361, 385.42
2:14 352
5:7 849
5:9 385.42
6:6 371
9:22 370
9:28 362
10:22 392.97, 393.100
11:7 385.47, 781
11:26 371
12:2 371
13:12 388.70
13:13 371

Jac.
1:12 800.52
1:22 365
5:20 351

I *Petr.*
1:18 351
1:18-19 388.70
2:14 372
2:24 351, 371, 388.70, 820
3:20 781
3:21 352, 392.91, 393.100, 394.105.112
3:22 396.125
5:4 800.52
5:8 264, 352

II *Petr.* 849

I *Joh.*
1:7 370
2:19 822
3:5 351
5:4-5 374
5:5-8 388.70
5:6-8 370, 394.111
5:7 370

Jud.
1:3 846
6 352

Apoc.
2:10 800.52
2:11 688
3:21 374
4:4-10 800.52
4:10 164.15
5:9 351, 388.70
7:14 370
11:8 371
17:14 374, 397.133
19:11-21 374
19:16 397.133
20:6 688
20:14 688
21:1 160, 166.41
21:8 688
21:11 869

3. APOCRYPHA.PSEUDOEPIGRAPHA.QUMRANICA.RABBINICA.GNOSTICA

Acta Johannis 21 278

Acta Philippi 38 278

Acta Thomae 278, 879

Apocalypsis Abrahami 288, 754

Apocalypsis Baruch 741, 755
I:4 738, 747.33
XLIV:12ss. 698.8
LXXII:2 747.35
LXXII:2b-4 739, 747.34
LXXII:5 739, 747.35
LXXII:6 747.35, 748.35
LXXIII:1 739
LXXIV:2 739
LXXVI:15-17 748.48
LXXXVI:1 748.49

Apocalypsis Esdrae 288

Apocalypsis Hystaspis 754, v. Oraculum Hyst.

Apocalypsis Mosis 754
37 233

Apocalypsis Pauli 288

Apocalypsis Sedrach 288

Apocalypsis Sophonia 754

Apocryphum Ezechielis 754

Ascensio Isaiae 282, 288, 291, 754

Assumptio Mosis 288, 754

Codices gnostici ap. N.H. inventi v. Nag Hammadi

IV Esdra 294, 737, 754
  3:36 746.20
  7:6-8 (p. 128 Violet) 293
  8:1-3 698.8
  9:15 698.8
  11:36 736
  12:3 736
  12:10-35 736
  13:1-13 736
  13:21-53 736
  13:37s. 737
  13:49 737

I Henoch 281, 288, 298.64. V. anche Liber Parabol. Hen.
  37-71 746.16
  46:4-6 746.17
  48:4-5 746.18
  50:1-3 746.18
  56:5-8 746.17
  62:2-12 746.17
  63:1-12 746.17
  71 230
  83-90 745.12

II Henoch 288, 754
  8 233

Historia Josephi fabri
  13 278

Jubilaei 753
  15:31 292
  31:18-20 745.12

Liber Jeû 278

Liber Noreae 877.12

Liber Parabol.Henoch 736, 746.18

Liber IV Macchabaeorum 787, 788
  7:3 787
  7:19 787, 830.6
  9:22 787
  14:5-6 787
  16:13 787
  16:15 787
  16:25 830.6
  17:5 788
  17:12 787
  17:18 787
  18:23 787

Libri Sibyllini 758
  III 97-818 754
  IV 754
  V 754

Nag Hammadi et BG 857, 862
  CG I
  De resurrectione
    p. 45, 31.37 878.27
  Epistula Jacobi
    p. 10, 4 876.2
  Evangelium Veritatis
    16.31-33 865.68
    p. 18, 15ss. 876.1
  CG II et BG.
  Apocryphon Johannis 856, 868, 871, 875.7, 877.12, 878.25
    BG 33.17s. 876.11
    BG 53.4-20 854
    BG 53.10 878.26
    BG 59.6-21 854
    BG 59.21-60.2 854
    BG 60.16-61.5 854
    BG 64.14-16 860
    BG 71.10 878.23
    BG 71.11-12 876.2
    BG 72.19 878.24
  Evangelium Philippi
    53.10ss. 863.21
    56.20-26 864.28
    86.9-18 865.67
    119.2s. 859
  Evangelium Thomae
    log. 24 (= Pap.Ox 655.24) 876.2, 879.37
    log. 29 864.28
    log. 50.83 879.37

Hypostasis Archontum 877.12, 879, 871
  88.13-15 855
  89.32-34 855
  93.9s. 878.28
  93.11ss. 852
  93.20s. 876.11
  94.29ss. 876.4
Liber Athletae Thomae
  139.19s. 879.37
Scriptura sine titulo 856, 876.4
  115.11ss. 854
  115.26-27 876.2
  116.27-8 854
  119.7 854
  151.19 876.2
  172.12s. 878.32
CG III et BG.
Evangelium Aegyptiacum 877.11.12
  51.18 876.11
  52.6 876.11
Sophia Jesu Christi 872
  BG 78.11s. 878.32
  BG 118.18-20 876.4
CG IV
Evangelium Aegyptiacum
  63.27 876.11
  64.2 876.11
  64.4 876.11
  64.6 876.11
  64.7 876.11
  64.13 876.11
  64.16 876.11
  64.18 876.11
  64.20 876.11
  64.22 876.11
  65.8 876.11
  66.17 876.11
  68.4 876.11
  74.11 876.11
  76.16 876.11
  77.8 876.11
CG V
  7.18 877.21
Apocalypsis Adami 855, 870, 877.12, 926
  75.14 877.16
  76.4s. 878.32
  76.9 877.16
  76.28 877.16
  77.15 877.16
  82.7 877.16
  82.28 877.16
  83.1-8 876.2
  85.28 877.16
II Apocalypsis Iacobi
  55.15s. 879.37
CG VI
Acta Petri et Duodecim Apostolorum
  5.19-6.8 864.21
CG VII
Apocalypsis Petri 288
  74.13ss. 863.15
  81.5-82.9 863.16
II Logos Sethi
  55.15-57.7 863.15
  58.17-59.19 863.15
  60.22 863.15
Paraphrasis Sem 871
  32.5s. 878.27
Tres Stelae Sethi 877.12
CG VIII
Epistula Petri ad Philippum 870, 873
  133.18. 879.34
  133.21s. 877.18
  137.6s. 877.19
  139.15s. 877.18
  139.21s. 879.35
Zostrianus 872, 877.12
  3.30 878.29
  4.14 878.30
  5.11s. 878.31
CG IX
Scriptura sine titulo
  28.2 878.25
CG XIII
Tri.Protennoia 877.12
  35.13 878.25
  39.1s. 876.11
  39.19 878.25
  39.30 878.25
  39.33 878.25

Oracula Sibyllina 737, 741, 750
  III 36-40 747.30
  III 49-50 737
  III 81ss. 166.41
  III 595-600 747.30
  III 652-654 747.26
  III 652-655 747.27
  III 652-656 738
  III 660-697 747.27
  III 762-766 747.30
  IV 170ss. 166.41
  V 108 750

  V 108-110 738
  V 185ss. 166.41
  V 414ss. 738, 750
  V 447ss. 166.41

Oraculum Hystaspis 744, 749.58, 754, 755, 758

Pistis Sophia 278, 861, 869, 873, 879, 879.33
  cap. 2 876.10
  cap. 14 876.10
  cap. 113 876.2
  cap. 125 876
  cap. 132 876

Psalmi Salomonis 735, 745.13, 746.13, 754
  17:21-46 735
  17:28 736
  17:30-31 736

Qumranica
  1 QS IX:11 736, 745.12
  1 QSb V:23-28 736
  4 QpIs aD 736
  4 Q Test 736

Rabbinica et cabbalica
  Emmek hammelek 173 292
  Maareheth ha-elohuth 26 292
  Maimonides 11-13 782
  Mekiltha in Ex. 15:1 292
  Mishna Aboth
    2, 7 166.46
    6, 7 166.46
  Mishna Taᶜanith 670
  Peshiqta 151a 292
  Sanhedrin 97a 757
  Shiʾûr Komah 282
  Talmud 808
  Talmud Bab. *Pesachim* 118b 747.22
  Targum Is. 52:13 747.22
  Zohar 809

Revelatio Mosis 282

Susanna 35a 163.15

Testamentum Abrahami 288, 754

Testamentum XII Patriarcharum 282, 288, 741, 745.3, 753

Testamentum Dan
  5:11 740
  5:12 740

Testamentum Gad 8:1 739

Testamentum Josephi
  19:8 739
  19:11 739

Testamentum Juda
  24:1 740
  24:4-6 739
  24:6 748.38

Testamentum Levi 298.64
  14:3a 876.9
  18:3-4 740
  18:4 740
  18:9a 740
  18:10-11 740
  18:12 740

Testamentum Nephtali
  4:5 740
  8:2 739
  8:2-3 740

Tract. de Purgatorio S. Patricii 288, 293

Visio Alberici 288, 293

Visio Esdrae 288, 294

Visio Pauli 288, 293

Visio Tundali 288, 293

Vita Adae 288

4. ORIENS ANTIQUUS

Mesopotamica

ANET 126 466.160

CT XV, nr. 26, 13-21 586

Discesa di Inanna agli Inferi 571, 582, 585, 586, 589, 609, 611

vers. accadica 572
rr. 1-6 574
7-11 575
44 603.50
47 603.50
63-75 603.52
76-80 577, 588,603.49
81-118 577
86-90 577, 603.49
118 577
119-125 578
126 578
126-138 578
127 578, 581
127-130 580
131-138 581
133 581
133-134 581
135 580, 581
135-138 580
136 580, 581, 583
136-138 582
137 583
vers.sumerica 573
rr. 1-3 573-574
4-13 575, 603.38
14-25 575
26-27 575
28-67 575
43-47 603.38
52-56 603.38
60-64 603-38
65-67 575, 603.56
129-130 603.50
134-135 603.50
162-168 603.52
167-168 603.52
167-272 577
270-272 577
273 603.58
273-332 578
275-277 578
294 579
333 579
338-342 579
343-350 580
351-358 580
359 604.62
Dumuzi ed Enkimdu 571
Enlil e Ninlil 604.76
Enūma eliš 596, 599, 600, 601, 613
IV 1-50 597
IV 16 606.143
IV 23-26 606.143
Gilgameš
VI 7-91 612
VI 24ss. 604.59
VI 46-47 612
VII 646.37
VII, col. IV 571
Inanna e Bilulu 571, 582, 585, 588
KAR I, nr. 1 602.29
KAR 143 589
KAR 219 589
Nergal ed Ereškigal 571
Passione di Marduk 595, 596, 597
rr. 1 591
4 591
6 591
6-7 590, 593
8 591
8-9 592
9 591
10 591, 593
12 591
13 590, 591
14 591
15 591, 593
16 591
17 591
18 592
19 592, 593
20 592
22 592
23 590, 592, 593
24 592
27 592
28 592
29 590, 592, 593
30 592, 593
31 592, 593
32 593
33 592
34 592, 593
36 592
37 592
38 590, 592, 593
40 592, 593
42-43 593
51-53 592
54 592

56 592
57 592
61 592
61-62 593
63 592
64 592
64-67 593
67 592
68 592
68-69 593
70-76 595-596
Pianti per Dumuzi 582, 585, 604.65
Poema di Atraḫasīs 597, 601, 613
I 173 607.148
I 206-213 599
I 208-217 598
I 214 599
I 216 598
I 217 598
I 223 598
I 227 599
I 233 607.148
I 239 598
Poema di Erra 575, 595, 597, 610, 612
I 127ss. 596
I 132ss. 596
II-IV 596
IV 36ss. 596
V 596
V 57-58 606.138
Sogno di Dumuzi 571, 581, 582, 588, 604.65
STT I 28 571
UET VI/1 584, 603.35
UET VI/1, nr. 10, Rov. 573
rr. 10-12 582
UET VI/1, nr. 11
rr. 1-13 580
14-21 580
14-32 580
22-32 580
25-28 579
32 580, 581
33-37 580
37-58 581
38-46 580
59-63 581
64-66 581
67-70 581
71-72 581

Ugaritica et Syriaca

KAI 12 647.67
13.8 631.50
14.8 631.50
18 647.67
29 647.67
32 647.67
37 647.67
40 647.67
KTU 1.12 647.57
1.16:I 14ss. 618
1.16:I 44ss. 619
1.17:VI 16 622
1.17:VI 25ss. 622
1.17-19 646.37
1.20 630.33
1.21 630.33
1.22 630.33
1.41:35 630.41
1.46:17 630.41
1.47 630.41
1.56:3 630.41
1.56:5 630.41
1.74:1 630.41
1.87:38 630.41
1.91:5 630.41
1.109:12 630.41
1.109:15 630.41
1.109:19 630.41
1.109:35 630.41
1.113 630.37
1.118 630.41
1.124 630.39, 647.61
1.139:1 630.41
1.148:1 630.41
1.148:10 630.41
1.148:23 630.41
1.161 630.42
Ibn Hani 77/26:3, 6 630.41

Iranica

Aogəmadaēča
57s. 519.27, 520.32
Ardây Virâz Nâmeh 279, 282, 288, 293
Avesta, Hymn.Mithra
1.3 212
Āyātkār i Žāmāspik
16-17 755

Bahman Yašt 754, 757-760
  IVs. 755
  VII:4-14 748.55
  VII:10-26 748.54
  VII:36-39 748.54
  VIII:1-5 748.55
  VIII:6-7 748.54
  IX:5-7 748.52
  IX:8-9 748.54
  IX:20-22 748.56

Bundahišn 282, 293
  3:21 (Ind.) 520.32
  4 505, 517.9
  28:18 (Ind.) 520.33
  33:27 748.55
  33:28 748.54
  33:29 748.51
  33:35 748.56
  34:12 758

Dâdestân-i dênîg 293
  23:3 520.32
  37:11 520.32

Dâmdâd-Nask 279

Dēnkart 759, 760
  3.358 510
  3.358 (p. 263 ed. Dresden ll. 1-9) 509
  7.8:45-50 748.54
  7.8:55-60 748.51
  7.9:5-6 748.51
  7.11:6 743
  9.8 755
  9.8:5 758
  9.16:2 520.32

Hadoxt Nask 2.7 513, 521.45

Mênôk-i khrat 293

Pahl.Rivāyat
  48:17 748.51
  48:34-36 748.56
  49:18 748.54

Sutkar Nask 754, 755, 757

Videvdât 288, 293
  4.49 520.32
  5.8s. 520.32
  19.27-33 512
  19.28 513, 521.45
  19.28-29 512, 513
  19.29 510, 520.33

Yasna
  57.25 520.32.39

Yašt
  10.12-13 513
  10.13 513
  10.93 511, 513, 520.32.39
  13.11.22 520.39
  13.11.28 520.39
  19 742
  19.89 742
  19.89-96 742
  22 226
  24.53-65 226
  32.13 293
  46.10 293
  51.13 293

Aegyptiaca

Ammonizione di Ipu-wer 754, 756

Insegnamento per Merikarê
  11.136s. 689

Libro dei due cammini 203, 679, 680, 681, 683, 686, 691, 701
  CT VII 326b-c 680
  CT VII 379c-e 690
  CT VII 458e-h 690
  CT VII 471c-g 680
  CT VII 498d 680

Libro dei Morti 205
  17 678
  125 202, 205
  178.64s. 679

Libro dei quattro cammini 701

Libro del giorno e della notte 683, 686
  p. 16 Piankoff 690

Libro dell'adorazione di Ra in occidente
  pp. 183ss. Hornung 691

Libro della respirazione (255 Goyon) 684

Libro delle caverne 683, 685
  XLIV-V Piankoff 684

Libro delle porte 683

Libro di Amduat 203, 682, 683, 685, 697, 701
  I p. 103 Hornung 697
  I 118.7-8 Hornung 686
  I 123.2-4 Hornung 690

Oracolo del vasaio 735, 751, 754, 756, 758
Profezie dell'Agnello 754, 756
Profezie di Nefer-Rehu 754, 756
Testi delle Piramidi 682, 697
741 697
1315a 677
1785b 677

5. ISLAMICA.MANDAICA.MANICHAICA

Coran.*Sur.*
II 112 815.107
III 18s. 815.107
V 60 815.107
XVII 56 815.109
XXVI 68 815.107
LII 1ss. 814.71
LXI 245
Epistula fundamenti 879
Kephalaia 751, 771, 880
79 774.21
80 774.21
81 774.21
81.196.17-25 774.22
84 774.21
85 774.21
85.208.13-19 774.22
85.209.25-31 774.22
85.210.1-32 774.22
85.211.1-3 774.22
85.211.7-8 774.23
85.211.25-26 774.23
85.213.6-12 774.23
87 774.21
93 774.21
94 p. 239 876.11
Mand.Liturg. 73.1s. 878.30
Turfan Manich. fr. M7 825

6. INDICA

Aitareya Brāhmaṇa
3.14 519.30, 520.35
Atharva Veda
1.31.2 519.29
3.6.5 519.30
6.63.1-3 508
6.84.3 519.29
6.96.2 519.31
7.112.2 519.31
8.1.3 519.29, 520.34
8.1.4 519.30
8.2.2 519.30, 520.35
8.7.28 520.35
8.8.10-11 519.31
8.8.16 519.30
16.8.27 519.30
19.44.4 519.29
Katha Upaniṣad
3.14 293
Kanṣika Sūtra
46.19 519.29
Kanṣitaki Upaniṣad
1.4 523.71
Ṛg Veda
7.59.8 519
10.97.16 519.31
Śatapatha Brāhmaṇa
7.2.1.15 510
Taittirīya Saṃhitā
5.2.4.3 510

7. VARIA

Frá dauða Sinfjǫtla
par. 2 523.71
Njal's Saga
157 509
Sólarljó
37 508
Ynglingatál
10.3-4 518.21

C. CORPORA EPIGRAPHICA

- AE
  - 1904 n. 108 386.58
  - 1921 n. 36 389.73
  - 1923 n. 81, 223 385.45
  - 1923 n. 81, 4 392.95
  - 1923 n. 81, 5 363
  - 1923 n. 81, 7-8 367
  - 1925 n. 41, 1 393.103
  - 1925 n. 90, 5 398.145
  - 1929 n. 7b 386.47
  - 1931 n. 112, 4 369
  - 1933 n. 127 386.47, 439.21
  - 1939 n. 78 394.112
  - 1941 n. 97, 2 392.91
  - 1945 n. 54 392.91
  - 1946 n. 84 382.20
  - 1946 n. 84, 11 393.103
  - 1946 n. 117 383.23, 387.61
  - 1951 n. 45, 1 397.133
  - 1953 n. 49, 2 388.64
  - 1960 n. 107 386.47, 438.1
  - 1962 n. 380 392.91
  - 1966 n. 587, 1 367
  - 1967 n. 65, 2 385.46
  - 1967 n. 223 438.8
  - 1971 n. 493, 3 389.76
  - 1972 n. 274, 3 393.102
  - 1974 n. 333 361, 372
  - 1975 n. 61, 18 394.106
  - 1975 n. 115, 3 392.85
  - 1975 n. 409 394.112
  - 1975 n. 671 386.47, 439.21
  - 1975 n. 874 386.47, 440.24

- CE
  - 89, 1-3 386.58
  - 97, 5-9 386.58
  - 97, 12-14 386.58
  - 97, 13 385.45
  - 98, 9-11 389.75
  - 111 382.20
  - 111, 13 383.23
  - 111, 25 383.23
  - 225, 2 386.58
  - 250, 10 385.47
  - 335, 1 386.47
  - 375, 2 386.58
  - 436, 1 386.58
  - 437, 1 386.58
  - 499, 1 386.58
  - 507, 2-3 386.58
  - 514, 3 386.58
  - 525, 1 390.82
  - 1091, 1-2 386.58
  - 1092, 1-2 386.58
  - 1093, 1-2 386.58
  - 1094, 1-2 386.58
  - 1095, 1-5 386.58
  - 1097, 1 386.58
  - 1106, 5-6 386.58
  - 1106, 6 385.46
  - 1144, 7 389.75
  - 1170, 14 385.46
  - 1233, 12 393.103
  - 1233, 17 383.23
  - 1277, 1-2 390.82
  - 1318, 5-6 389.75
  - 1326, 1-3 390.82
  - 1493, 1 386.58
  - 1496, 2 386.58
  - 1529 382.20
  - 1529 A, 2 383.26
  - 1529 A, 6 383.25
  - 1529 B, 5 383.26
  - 1533, 5 386.58
  - 1559, 13-16 390.82
  - 1580, 6 386.58
  - 1829, 1-2 386.58
  - 1870, 1-6 386.58
  - 1895, 2 386.58
  - 1924, 1 385.47
  - 1959, 1 390.82
  - 1959, 3 390.82
  - 2035, 5 385.47
  - 2092, 1 385.46
  - 2100, 4 355
  - 2117 383.23
  - 2188, 1 388.69, 398.138
  - 2188, 1-5 373
  - 2188, 2 388.69
  - 2188, 4 388.69
  - 2297 384.23

- CIL
  - I^2 p. 314 97.73
  - I^2 p. 332 442

I^2 1263 60
I^2 2805 37
III 371 166.36
III 853-855 49
III 1572 388.64, 438.6
III 5144 164.6
III 6384 284
III 6456 438.5
III 6709 561.36
IV 679 391.86
IV 3200c 391.86
IV 5279 134
IV 5282 134
V 3, 6 390.84
V 8, 5-6 383.23
V 14, 1 392.91
V 504a 383.23
V 5893 188.70
VI 20 421.20
VI 115 52
VI 116-117 53
VI 396-398 51
VI 399 51
VI 466 133
VI 492 43
VI 493 43
VI 494 43
VI 497-504 46, 119.2
VI 498 119.13, 121.32
VI 499 119.13
VI 500 119.13
VI 501 119.13
VI 502 120.17
VI 503 120.17
120.17.22
VI 508 120.17
VI 509 119.2.13
VI 510 185.15, 325,
382.20, 479.22
VI 511 382.20
VI 641 93.11
VI 710 51
VI 736 382.20
VI 933 166.36
VI 1779 138.3, 189.97,
382.20
VI 1785 48
VI 2064 421.28
VI 2064, 35 420.8, 421.21.25
VI 2065 420.8.9.10,
421.21.28
VI 2135 166.36
VI 2247 60
VI 2318 394.106
VI 3675 440.37
VI 3698 47
VI 3699 47
VI 3952 164.9
VI 4256 138.9
VI 10098 93.10
VI 10165 138.9
VI 13102 166.36
VI 21137 164.9
VI 30817 51
VI 30823 382.20
VI 30856 440.37
VI 30942 47
VI 30944 47
VI 30946 47
VI 30966 120.13
VI 30967 97.73
VI 30973 93.11
VI 30983 421.20
VI 31059 37, 82
VI 31060 37, 82
VI 31172 47
VI 31187 47
VI 31931 48
VI 32465 85
VI 36841 422.38
VII 164 421.20
VIII 2579 421.20
VIII 10114 165.32
VIII 20905 138.10
VIII 23181 166.43
IX 3666 164.4
IX 4460 385.47
X 3699 138.15
X 3700 138.15
X 3800 498.3
X 3805 438.5
XI 258, 21-24 393.101
XI 259, 4 397.133
XI 262, 8 393.103
XI 274, 1 392.91, 394.113
XI 275 390.81
XI 275, 7-8 364
XI 284, 1 362
XI 284, 3-4 354
XI 307, 7-8 387.64
XI 331, 4 393.102
XI 331, 8 397.137
XI 1331 440.38
XI 1355 138.15
XI 1965 164.9
XI 1966 164.9

XI 1967 164.9
XI 3303 164.9
XI 3247 164.9
XII 1277 724.36
XIII 1589 385.47
XIII 1751 46, 119.4
XIII 2027 385.47
XIII 6384 166.43
XIII 7281 119.3
XIII 8520 385.47
XIV 53 97.65
XIV 281 138.15
XIV 283 138.15
XIV 326 138.15
XIV 2804 423.51

CIMRM
15 316
18 165.26
32, 41s. 189.96
72 517.11
76 165.31
115 164.13
161 316
171 517.11
172 186.31
187-195 536
213 186.23
239-241 189.87
284 164.12
286 166.37
297 189.86
333 316, 517.11
333, 1 186.23
333, 2 164.16
348 517.11
348, 1 186.23
351 164.13
353 164.13
354 164.13
355 164.13
420 189.98
454 126
463 517.11
475 317
480 188.70
498 218.62
511 167.59
520 185.15
563 164.16
568 186.26
641 186.31
658 517.11
672 167.60
691 165.24
705 164.12
708 188.70
739 165.31
778 166.39
800 164.17, 186.29
844 535, 539
860 317
863 165.20
864 165.20
891 165.24
926 164.17, 186.29
985 188.60
1026 164.17
1083, A 1 187.38
1127 166.40
1137, A 3b 187.39
1137, B 186.32
1232 165.30
1247 A 186.32
1247, A 4 187.43
1247, A 10 187.39
1283, 1 187.43
1283, 5/6 187.42
1283, 6 187.38
1292, 2 187.38.43
1309 186.29
1408 316
1462 164.12
1489 316
1676 165.35
1698 167.61
1727 189.89
1845 186.29
1875 186.25
1881 165.18
1937 186.25
1958, 2 187.43
2007 165.19.34
2008 165.34, 166.36
2342 164.17, 186.29

CIS II
3912 724.39
3959 723.31
3986 724.39
3989 724.39
4116 722.14
4119 722.14
4130 722.14
4171-4186 724.40
4197 722.14

  4287 723.20
  4490 722.15.17, 723.21
  4491 722.18
  4493 723.21
  4518 723.21
  4537 723.21
  4572 722.16.19
  4581 723.21

ICERV (Vives)
  272 398.141
  272, 1 372
  283, 5 385.43
  283, 13 387.64
  285 354
  315, 1 376
  315, 3-5 376
  315, 5 374
  315, 8 392.95
  315, 9 398.145
  338, 3 392.95
  339 373
  344 395.113
  345 391.91
  349, 19-20 392.95
  350, 3 383.23
  352, 11-12 363, 394.108
  353, 10 392.95
  389 358

ICUR
  1758 389.75
  3624 383.23
  3902, 2 373
  3903, 10 398.145
  3906, 9 398.145
  4107b, 2 398.143
  4107c, 2 396.128
  4112, 1 366
  4112, 2 394.112
  4112, 2-4 368
  4112, 3 392.93
  4112, 9-10 398.143
  4114, 1 360
  4114, 6 392.93
  4117, 1-3 362
  4119, 1.3-6 362
  4121, 3-4 358
  4126, 4 388.67
  4126, 4 397.133
  4128 396.132
  4128, 1-2 367
  4128, 3 368
  4128, 4 392.95
  4128, 5-6 374
  4131 396.126
  4131, 1-2 373
  4131, 3-6 374
  4132, 1-2 375
  4132, 2 386.48
  4134, 1-3 373
  4134, 2 388.70
  4134, 3 397.133
  4134, 4 375
  4135, 1 392.95
  4136, 1 394.110
  4136, 1-2 368
  4136, 2 392.95
  4140, 1-2 387.64
  4145 396.128
  4147, i, 1-2 393.98
  4159, 3-6 389.76
  4162, 17-18 389.76
  4201, 8 364
  4246 357
  8574, 7 394.106
  11102 388.69
  11813a, 1-2 387.62
  12047 359
  12177a, 6 385.43
  12418 363
  12532 369
  13355, 5-6 363
  13355, 6 393.102
  13814b 395.115
  13814b, 3 367
  15842 364

IG
  I^2 76 467.191
  II^2 1177, 6s. 463.88
  II^2 1186 464.125
  II^2 1358, 43-5 462.39
  II^2 1367 462.39
  II^2 1672, 254-5 461.36
  II^2 1672, 258-61 461.36
  II^2 4604 464.125
  IV 659 478.7
  V 1, 213 461.24
  V 1, 230 467.185
  V 1, 364 467.183
  V 1, 1390 467.182
  XI 287, A 69 462.54
  XII 5, 227 462.66, 467.169

XII 7, 26s. 462.53
XII 7, 76s. 467.169
XII 7, 237b 478.7
XIV 1018 119.2.13
XIV 1019 120.13
XIV 1019-1020 119.2
XIV 2482 724.36

ILCV
14 354
46, 10 373
55 395.115
55, 6 392.91.97
55, 7-8 394.112
55, 12-13 369
55, 13 367, 392.91
55, 13-14 392.95
55, 19-20 355
61, 9 391.91
61, 9-10 366, 394.112
63 B 395.115
63 B, 4 367, 394.113
63 B, 9 392.95
63 B, 18 393.103
63 B, 25-26 363
92, 1-5 367
92, 3 392.93
92, 5 392.95
98, 4 389.75
163, 3 392.95
170 398.145
201 A, 11 397.133
201 B, 21-22 398.145
247, 11 392.95
316, 8 389.75
374 388.68
412, 9 393.102
784 394.112
800 393.103
802 387.60
838 394.112
839 394.112
967, 34 388.64
969, 2-3 363
969, 6 363
972, 3 391.91
976, 1-4 361
976, 2 387.64
976, 6 388.67
990, 9-10 355
992, 1-4 364
1005, 5 363
1031, 1 392.95
1041, 2 373
1051, 3 355
1052, 1 385.46
1054, 3 358
1054, 8 392.95
1062, 1-2 398.145
1062. 6-7 398.145
1071, 12 396.125
1098, 9 392.95
1104 387.60
1194, 7-8 359
1233, 3-8 398.145
1234, 5 364
1269 398.145
1304 387.63
1310, 14 393.102
1477 394.106
1510 391.89
1512, 1 375
1512, 4 392.91
1512, 5-7 372
1513 370, 395.114
1513a, 1-2 368, 394.110
1513a, 2 394.113
1513b, 1 367
1513b, 2 368
1513c, 1-2 368, 394.108.110
1513c, 2 392.91
1513d, 1-2 368, 394.110
1513e, 1-2 367
1513f, 1 392.92
1513f, 1-2 366, 388.70, 394.111
1513g, 1 392.91
1513g, 1-2 368
1513g, 2 394.109
1513h, 1-2 367
1514, 1-2 368
1514, 2 392.97
1514b, 2 392.91
1515 395.115
1515, 1 369
1515 A 395.115
1515 A, 1-2 369
1516, 3 370, 392.91, 392.91
1517, 2 369, 391.91
1518, 1-2 395.115
1523 363, 366, 387.64, 392.93
1531 391.89
1532 391.89

1539	391.89
1540	391.89
1544	391.87
1545	391.87
1546	391.87
1547, 1	391.87, 392.95
1594, 1-2	355
1595, 1-2	355
1595 A, 2	354
1606	361
1611 B	357
1614	388.69.70
1615	388.69
1616	359
1625, 1	398.138
1625, 1-2	374
1625, 3-4	375
1629, 9-10	363
1644, 17	376
1644, 19	376
1644, 20	376
1644, 26	358
1645, 7	354
1670 A	383.23
1670 A, 3-4	383.23
1714, 5-6	389.74
1714, 27	397.133
1718	360
1719 A	360
1760	392.94
1760, 9	366, 392.91
1767, 3	358
1768, 8-11	364
1784, 3-4	359
1785, 7-8	355
1786 A, 3	391.91
1786 Ba, 2	395.115
1800	398.140
1800, 3-4	375
1800, 7-8	375
1800, 10	374
1801	398.140
1801, 1-2	376
1810, 5	396.127
1811, 5	396.127
1822	387.60
1827	387.60
1835	387.60
1838, 1	391.91
1838 A	393.99
1838 A, 1-2	367, 386.57
1838 A, 2	391.91
1839, 1	367, 392.92
1840	392.91
1840, 2	392.93
1841	370, 390.80
1841, 2	392.91
1841, 4-5	368, 394.112
1841, 4-6	364
1841, 8	392.93
1851, 2	362
1877	386.49
1898	383.27
1898, 1-2	355
1901	386.47
1901, 17	374
1912	387.60
1915	393.102
1954, 1-2	374
1957, 1-3	361
1958, 666	357
1966 B	393.98, 394.113
1987, 3	374
2031, 3	392.95
2068	361, 388.66
2093	372
2114	361
2172, 4	370, 392.93, 393.100
2335	359, 375
2358	360
2359	360
2368, 1	397.133
2370	383.23
2370, 3	383.23
2392	393.101
2395 A	397.133
2399	360
2417	359
2418	359
2418 A	359
2434	360
2436	393.98
2440, 3	373
2443	387.60
2482	359
2498	361
2816	398.145
2840	393.103
3103 C	393.103
3189 A	393.103
3315	391.89
3341, 4	389.75
3420, 5	387.64
3420, 5-6	364
3421, 6	393.102

3427, 5 364
3458, 9-10 389.75
3458, 13 389.75
3465 372
3466, 1 375
3480, 4 386.47
3482, 8 389.75
3485 362
4110, 7-8 358
4727 398.145
4755 394.106
4837, 9-10 388.69
4933, 5-7 389.75

ILS
158 440.37
233 440.38
2092 438.2
2194 438.2
2997 438.5
3025 438.5
3224 438.3
3366 393.103
3437 388.64, 438.6
3514 438.1
3783 440.37
3827 385.47
3828 385.47
3846 438.2
3865 438.7
4984 394.106
5084a 440.34
6037 438.4
8376 386.58
8393 440.29

D. AUCTORES MODERNI

Aal, A. 813.32.37
Aalders, G. J. D. 166.54.56
Abecassis, A. 809, 814.84
Abelson, J. 814.87, 815.100-102
Adam, A. 774.4
Adler, E. N. 759
Adorno, F. 665, 669.22
Agathias, L. 812.25, 813.37.38
Albertini, E. 774.5
Alföldi, A. 98.91, 434, 435, 440.36
Allen, E. L. 379.8
Allgeier, A. 392.91
Allo, E. B. 381.19, 439.20, 499.5
Aloe Spada, C. *541-551*, 551.64, 929.10
Alster, B. 558, 602.22, 604.76.81.83, 605.85.103.104, 629.7
Amann, E. 814.62
von Amira, K. 518.21
Amy, R. 723.35, 724.36
Andrén, A. 98.82.90
Andresen, C. 748.49
Angi, B. J. 631.43
Angus, S. 382.19
Angyal, K. B. 549.2
Anrich, G. 382.19
Anwander, A. 395.120
Anz, W. 226, 231, 237.1, 242, 276-278, 296.8, 297.12.15-18
Arbesmann, R. 389.73
Arias P. E. 98.80.81
Arnaldi F. 346.15
Arndt, 832.55
Ashby, Th. 34, 42, 46, 47, 49, 50, 56, 58, 63
Assman, J. 217.23, 681, 683, 689, 699.23.24.26.30.33.37, 700.44.45.57
Atallah, W. 633, 644.1.2.4.5.6, 645.21.22, 646.33.34
Aulén, G. 397.133
Aymard, J. 645.15.48

Babelon, E., 97.62, 421.181
Bachofen, J. J. 276, 296.2
Bagatti, B. 391.86, 395.120
Bailey, H. W. 218.60
Bainton, R. H. 29.22
Bakhuizen van den Brink, J. M. 385.25
Baldi, A. 391.86
Balla, L. 549.2
Baltes, M. 252.26
Barattolo, A. 94.18
Barb, A. A. 29.16
Barbel, J. 878.32
Barbieri, V. 93.12
Bardy, G. 185.3, 186.17.18, 398.144
Barguet, P. 686, 699.27.36
Barns, J. W. B. 865.57
Barth, K. 16.4
Bartholomae, Chr. 520.32.39, 521.45
Bartoli, A. 93.3, 97.69.72, 98.92
Baruzi, J. 803, 812.6.7
Baudissin, W. W. G. von 631.48, 639, 644.7, 646.46
Bauer, J. B. 385.55, 832.55
Baum, J. 381.18
Baumann, H. 329.37
Baumbach, L. 461.20, 466.149
Baumgartner, W. 390.83
van Bavel, T. 385.44
Baxter, J. H. 270.50
Bayard, L. 165.23
Bayet, J. 181, 188.72
Baynes, Ch. A. 876.11
Becatti, G. 94.19, 189.86.87
Becher, I. 389.73
Beck, R. 189.88, *302*, *527-540*, *887*, 888, 895, 896, *899*, *900*, 901, 929.9
Becker, J. 379.5
Bedard, W. M. 392.91
Belardi, W. 166.35
Belvedere, G. 384.40, 396.130
Bénoit, A. 391.87
Benveniste, E. 522.55, 759
Berciu, I. 550.52
Berger, K. 387.61
Bergman, J. 217.26, *274*, *275*, 329.29, *470*, *671-708*, 698.12, 699.19.25, 700.43.51.61, 776, 883, 892, 898, *902-903*, 924
Bergson, H. 804, 812.14, 813.34
Berliner, A. 397.135
Bernard, E. 30.41
Berner, W. D. 698.6
Bernhardt, K. H. 630.19
Berreth, J. 216.16
Berrouard, M.-F. 271.56, 299.84
Beschaouch, A. 440.24

Beskow, P. 397.133.137
Besnier, M. 438.8
Betz, H. D. 216.12, 328.26, 382.20, 698.9
de Beus, Ch. 390.85
Bezzenberger, A. 520.43
Bianchi, U. X-XVI, *1-16*, 16.11.20.25.26, 29.20, *67*, 126, *149*, 167.63, 185.13, 189.102, *190 s.*, 206, 208, 214 s., 217.19.35-40, 218.43.48.51.53.71, 219.81.89, 220, 238, *273 s.*, 283, 296.5, 299.81.89, *300-302*, 314, 328.22, 425, 444, 460.1.4, 462.51, 465.141, 466.148.159, *469-471*, 478.5, *480 s.*, 501.36, 504, 517.12, 538 s., 602.16, 608 s., 611, 629.9, *631*, 645.19.25, 646.42.43.50, 647, 649, 665, 667 s., 669.2.24, 670.34 s., *725-727*, 759, 821, 831.22.25.31.40, 866 s., 879, *883-885*, 886-889, 891, 893, 899, 901-906, 908 s., 911-914, 914.3, *917-929*, 929.1.13
Bianchi Bandinelli, R. 186.31
Bidez, J. 188.71, 243, 247, 249, 251.6.7.12, 748.59, 759
Bieber, M. 98.75.89, 219.82
Bieler, L. 669.18
Bigg, Ch. 862, 865.66
Billerbeck, P. 166.41
Blaise, A. 165.24
von Blanckenhagen, P. H. 97.47
Blatt, Fr. 383.24
Blinkenberg, Chr. 557 s., 560.3, 561.33
Bloch, R. 218.58, 665, 669.23
Blondel, M. 803, 812.5
Bobrinskoy, B. 381.18
Bodei Giglioni, G. 93.8
Bodson, L. 500.22
Boehlig, A. 856, 864.35.41, 865.59, 877.11.17, 928
Boesse, J. 813.32.43
Bogaert, P. 747.31.32.34
Boissonade, I. F. 268.3
Boll, Fr. 228, 237.9
Bolton, J. D. P. 280, 290 s., 298.44.47
Bömer, F. 93.4, 329.39, 478.12
Bonfioli, M. 391.86
Bonnard, P. 379.1
Bonneau, D. 29.17
Bonner, C. 17, 29.14
Bonnet, J. 814.66
Bonsirven, J. 379.4.7
Bouffartigue, J. 252.39
Bookides, N., 461.29
Bopp, L. 399.146
Borger, R. 602.20.21.28, 606.127
Bornkamm, G. 812.7
Bornert, R. 398.138
Bösing, L. 394.106, 499.15
Bouché-Leclercq, A. 189.85.90, 238.26, 439.11
Boulanger, A. 268.1.2.4
Boulanger, G. 813.30
Boulgakoff, S. 813.48
Bounni, A. 723.26
Bousquet, J. 120.15
Bousset, W. 2, 223 s., 226, 230, 233 s., 236, 237.1, 238.16.25, 239, 242, 278, 288, 297.19-23, 380.10, 517.12, 745.9, 758 s., 797.2.3, 822, 858, 865.51
Bouttier, M. 388.72
Bouyer, L. 379.6, 380.9.10, 381.17.18.19, 397.135
Bovini, G. 384.40
Boyancé, P. 5, 16.12, 93.9, 238.19, 280, 297.38.42, 346.10, 464.126, 465.129, 499.9
Boyce, M. 212, 219.76, 748.50
Braemer, F. 170
Brandenburger, E. 825, 832.45
Brandon, S.G.F. 217.33, 218.61, 327.5, 379.7, 381.19, 423.57, 629.4, 798.9
Brandt, W. 276, 277, 297.11
Braun, H. 830.8
Bréhier, E. 813.31.32.37
Brelich, A. 327.3.5, 329.38, 412, 420.15, 422.36, 423.57.58, 424.69.78, 425.82, 466.147, 478.10, 499.5.9, 501.36.37, 602.17, 615, 628.1, 629.8, 630.40, 640, 645.26.27, 646.50.51, 668, 670.37, 888, 898, 901
Bresciani, E. 143.12.25, 700.54
Brill, E. J. 307.1, 698.13
Brisson, L. 329.37
Broekhuis, J. 143.12
Brown, P. 774.19
Brown, R. E. 382.22
Brueckner, M. 390.83
Bruneau, Ph. 438.9
Brunner, H. 217.23, 687, 699.27, 700.39
Brykczynski, P. 724.44.45
Buccellati, G. 630.23, 650, 669.6
de Buck, A. 698.17
Bultmann, R. 2, 176, 186.21, 858, 865.58, 885, 893
Buonaiuti, E. 379.8, 393.103
Buresch, 561.45.46
Burkert, W. 217.19, 218.52, 252.41, 280, 297.43, 328.12.16.17, 464.105.119.122.

124, 465.137.139, 466.147.149.152.154.158, 467.173
Burnet, J. 812.25
Burton, A. 329.32
Burzachechi, M. 384.39
Buttrey, T. V. 723.30

Caesar, C. 395.120
Cagnat, R. 439.11
Cagni, L. *565-613*, 602.28, 603.34, 606.133.137.139, 607.149.152.165, 629.3, 905, *910*, *911*, 925
Callaghan, P. J. 502.48
Callu, J.-P. 500.48
Camassa, G. 669.17
Cammerer, B. 537.15
Campbell, L. A. 165.29, 219.79.80, 724.46
Cancik, H. 397.133
de Candillac, M. 813.45.47.49
Cantineau, J. 722.14, 723.30, 724.40-42.50
Capanaga, V. 382.21
Caquot, A. 631.44.47, 746.15
Carcopino, J. 93.10, 97.60, 184.2, 389.73, 432, 478.13
Carettoni, G. 41, 49, 64, 82, 83, 96.34.41, 97.51.52.55, 98.84
Carmignac, J. 746.15
Carnoy, A. 814.77
Carpenter, H. J. 390.84
Carrez, M. 379.8
Cary, H. 463.94
Casadio, G. *219 s.*, *537*
Casel, O. 1, 380.12, 384.37, 395.114, 914.4
Cassin, E. M. 602.16, 629.2
Castagnoli, F. 36, 40, 82, 96.41, 97.41.44
Castellani, G. 422.37
Castellino, G. R. 584, 602.22, 603.32.35.37, 604.60.73.76.77.78
Caster, M. 184.2, 185.3
Castrén, P. 123, 124, 125.2.3.6
Catalano, P. 422.34
Cecchelli, C. 384.37, 395.120
Cerfaux, L. 379.1.4.5, 380.10, 389.76
Cerny, J. 217.30
Chabot, J. B. 711, 712, 722.15, 723.21
Chadwick, J. 461.10
Chadwick, H. 281, 298.59
Chadwick, N. K. 281, 298.59
Chaffin, E. 397.133
Chalk, H. H. O. 528, 536.2
Chandor, A. B. 461.37, 462.39.72
Chapman, J. 813.43
Charles, R. H. 298.63
Charlesworth, J. 746.19
Chatelet, M. 698.11
Chavasse, A. 500.23
Chirassi Colombo, I. *308-330*, 327.4.6.7, 328.23, 329.27.42, *349 s.*, *483 s.*, 560.12, 630.31, *631 s.*, 896, 903, 909, 910, 929.7
Chollet, A. 814.58
Chouraqui, A. 808, 814.79
Christensen, A. 520.33.39
Christol, M. 389.75
Ciani, M. G. 878.9
Cimino, M. G. 97.58.70
Clavier, H. 399, *800 s.*, *803-816*, 812.4.5.8.19.20.27, 813.36.37.43.54.56, 814.58.60.63.67.72.74-77, 815.95.103.106.118.120.122, *816*, 929.12
Clemen, C. 382.19, 565
Clermont-Ganneau, Ch. 712, 722.16.19
Coarelli, F. *32-67*, 82, 94.16, 97.42, 441, 443, 907, 929.2
Cohrs, F. 813.56, 814.62.63.64
Coldsteam, N. 461.7.9
Colin, J. 346.17
Colini, A. M. 49, 50, 64, 551.57
Collart, P. 723.26.29.33
Colledge, M. A. R. 724.37.40
Collins, J. J. 747.24.28.29
Colpe, C. 279, 282, 288, 296.1, 297.31, 298.74, 300.113, 514, 517.12, 522.57, 523.70, 629.10, 645.17, 830.2, 831.38, 857, 865.58
Coman, J. 379.8
Comparetti, D. 119.5
Conze, A. 98.77.78
Conzelmann, H. 876.5.9
Cook, A. B. 465.136, 549.1, 560.16.28, 561.46
Coppens, J. 381.18
Corbin, H. 876.2
Cornford, F. M. 281, 298.61
Cosi, D. M. 120.14, 269.19.20, 299.92, 381.19, *485-504*, 498.2, 499.4.6.8.10, 500.16.17, 501.31.32.35, 502.39.51.53.55.56, 537.11, 644.6, 929.10
Courcelle, P. 188.67, 189.97, 269.32, 270.36.38.42.44.50, 271.60
Craigie, P. C. 630.29
Cranfield, C. E. B. 830.12
Crehan, J. 500.23
Crontz, G. 774.13

Cubbage, C. T. 398.146
Culianu, I. P. 231, 232, 237.1.7.14, 238.15, *241 s.*, *243*, *276-302*, 297.14, 298.76.77, 299.100, 300.114, 302, 303-307, 538, 677, 879, *888 s.*, 911-912, 929.9
Cullmann, O. 2, 379.8, 798.6
Cumont, F. IX, XII, 1, 25, 115, 119.16, 120.16.18.19, 133, 146 s., 148.4, 164.10, 165.21.26.28.33, 173, 175 s., 181-183, 184.1, 185.3-5.7.11-13, 186.23.32.33.35, 187.48.56.59, 188.68.70.71.73-76.78, 189.92.93.96.97, 224, 234, 237.3.11-13, 238.18, 243, 247, 251.6, 261, 265 s., 268.14.18, 269.23, 270.39, 271.53.63, 272.67.69.73, 280, 286 s., 297.34.39, 299.93, 300.110, 505, 516.2, 517.5, 537.16, 549.1.16.20, 550.49, 558, 561.40.43.45, 565, 633, 635, 644.2.3.5, 645.13-15, 647, 709-711, 721, 722.1-5, 723.22, 724.37.48, 726, 748.59, 749, 759, 762, 767, 774.1-3.12, 775.26, 795, 800.46.48.49, 835, 847.2, 891 s., 909 s., 918
Cunningham, P. 399.146
Curtius, E. R. 387.61, 465.133, 560.7
Cuscito, G. 394.112

Dagron, G. 441.41
D'Ales, A. 381.19, 385.42
Dahl, M. E. 379.5
Danby, H. 166.46
Daniélou, J. 291, 380.9, 382.21, 391.86, 392.91, 397.135, 398.144, 798.19, 878.32
Daoust, J. 391.86
Darsy, M. D. 132, 134-136, 138.5, 146-148, 149.6, 396.122
Dassmann, E. 393.102
Dattari, G. 143.4.17
Davies, J. G. 379.8, 914
Davy, M. 813.51.53
De Bruyne, D. 271.59
De Bruyne, L. 381.18, 384.37.40, 385.41, 389.73, 391.86
Decret, F. 765, 767-770, 772, 774.10.11.13.15, 775.23
Deden, D. 382.22
Dedering, S. 747.33
De Faye, E. 11, 16.24
Degrassi, A. 60 s., 63, 120.19, 329.40
Deichgraeber, R. 399.146
De Jong, K. H. E. 285, 298.63, 299.94.96.97
Delacroix, H. 804, 812.13, 814.62.67
Delatte, A. 17, 28.6, 29.15
Delcourt, M. 329.37
d'Elia, L. 95.24, 96.33
De Félice, Ph. 812.9.10
De Liagre Böhl, F. M. Th. 567, 589 s., 593 s., 601.2, 602.14, 605.110.112, 606.122.124, 607.163
Della Corte, M. 126, 128, 129
Del Monte, G. F. 631.51
Deluzen, J. 814.60.62.63
De Menasce, J.-P. 299.90
Demombrynes, G. 815.114
Denis, A. M. 237.10
Denzinger, H. 399.148
Deonna, W. 499.14
Derchain, Ph. 17, 29.15, 142.4, 687, 699.38
De Rossi, G. B. 132, 134, 135, 147, 148.1, 362, 390.78, 398.141
Desborough, V. 461.5
Descemet, Ch. 132, 134 s., 146, 147, 148.2
Des Places, E. 185.12, *243-255*, 251.18, 252.22.24.25.28.34.35.38.44, *253-255*, 290, 294, 929.9
Detienne, M. 280, 297.41, 313, 328.12.18, 500.25, 634, 644.10, 645.11.12.21.25, 646.29.35, 658, 667, 669.15, 670.33
Deubner, E. 328.10, 462.39.61, 463.78.80, 466.156
Deubner, L. 500.21
Deutsch, S. M. 813.52, 814.60
Dey, J. 381.16.19, 393.103
Dhorme, E. 724.46
Dibelius, M. 333, 346.1, 674, 676, 692, 698.6, 700.53, 825, 830.8, 831.43
Di Capua, F. 479.20
Didier, G. 383.25
Dieter, A. 217.32
Dieterich, A. 30.39, 276, 279, 288, 297.25.26.27
Dietrich, B. *445-471*, 461.14.27, 462.44.48, 463.76.101, 467.179, *496 s.*, 502.46.47, 503, 843, 923 s., 929.5
Dietrich, M. 630.15.41, 631.45, 646.37, 647.60
Diez, E. 799.27
van Dijk, J. 911
Dillon, J. 244, 245, 252.20.21.27
Di Manzano, D. 392.91
Dinkler, E. 391.90, 395.120, 397.135, 832.48
Dinzelbacher, P. 293, 294
Dittenberger, W. 514, 523.65, 561.39

Dodds, E. R. 29.18, 185.6, 188.69, 189.103, 219.85, 244 s., 281, 294, 298.60, 327.8, 464.123, 560.1, 663, 668, 669.20, 670.36
Doignon, J. 397.135
Doismard, M. E. 380.10
Dölger, F. J. 271.59, 384.37, 385.41, 390.80, 392.91, 395.114.120, 396.124, 397.135.137, 877.20, 878.27
van Doren, M. 478.12
Dörner, F. K. 502.43, 522.58.59, 523.61.62
Dornseiffs, F. 268.2.9, 439.14, 549.19
Dörrie, H. 238.20, 515, 523.67
Drachmann, A. B. 479.20
Draffkorn Kilmer, A. 610
Dostal, W. 647.57
Dowden, K. 216.5
Dressler, H. H. P. 630.32
Dreyfus, F. 395.118
Drijvers, H. J. W. 299.81, 400, *709-733*, 722.11.14, 723.26.28.33, 724.35.36.40, *725-727*, 749, *775-776*, 891 s., 899, 907, 909, 911, 926
Duchesne-Guillemin, J. 247, 252.37, 522.58.59, 523.60.63, *753-761*, *867*, 900, 929.12
Duchesne-Guillemin, M. *168-170*, 929.2
van Duhn, F. 142.2, 143.5.19
Dumeige, G. 389.73
Dumézil, G. 516.1
Dunand, F. 142.4, 143.12.14-16.19.22, 184.2, 185.14, 188.79, 193, 217.20, 745.5.8
Dunant, Chr. 723.31.32
Dupont-Sommer, A. 746.15, 798.17
Dussand, R. 723.25
Duthoy, R. 112, 116.7, 119.7.10, 185.15, 272.74, 330.43, 382.20, 421.22, 479.22, 500.16.17.18, 831.33
Duval, N. 387.60.64

Ebeling, E. 602.29.30, 605.105, 929.11
Echle, H. A. 391.90
Eckhart, L. 396.121
Edel, E. 669.21
Edsman, C. M. 281, 298.66.67, 812.16.18.19
Edzard, D. O. 607.159
Eger, J. 385.47
Egger, R. 218.75, 392.95
Ehrlich, E. L. 799.38
Eichler, E. 389.75
Eijkenboom, P. C. J. 389.73
Eitrem, S. 17, 28.3, 29.18
Elbogen, I. 747.23, 748.46
Elert, W. 388.68
Elferink, M. A. 294
Eliade, M. 2, 188.72, 211, 218.73, 281, 298.62, 327.4, 379.3, 380.15, 466.147, 518.17, 804, 812.17, 876.2
Engemann, J. 397.137
Engnell, I. 630.19
Englund, G. 698.14, 700.41
Erman, A. 745.4
Esdaile, K. 93.3
van Essen, C. C. 164.11, 165.22, 166.36.38, 185.27.35, 286, 299.107, 108, 382.20
Esser, K. 165.32
Evenepoel, W. 399.146

Fabbrini, L. 98.84
Fabre, P. 112, 119.5.6.10, 120.16.17
Fabretti, R. 142.2.4, 143.5
Fahz, G. 21
Falkenstein, A. 574, 582, 585 s., 603.32.34.39.40.57, 604.75.76, 605.86.87
Fanfoni Bongrassi, L. 143.11.12
Farber, W. 605.98
Farnell, L. R. 478.8, 812.23
Fasce, S. 498.2, 499.12
Fascher, E. 397.133
Faure, C. 644.1
Faure, P. 466.144
Fauth, W. 462.62.63.67
Ferrua, A. 385.43, 386.52, 388.69.72, 389.75, 390.86, 392.95, 394.106, 395.114, 397.136
Festugière, A. J. 17, 23-25, 29.9.10.24.25.29-32.34, 30.39.42, 188.64, 195, 201, 216.6.16, 217.21, 218.72, 225, 231, 234 s., 238.21.22, 243, 245, 251.8.12, 252.23.30-32.41.43, 295, 303, 430, 439.16.17, 477.4, 700.55
Feuillet, A. 380.14
Février, J. G. 710-712, 722.6.10, 723.29, 724.49
Filoramo, G. *868-880*, 877.12, 879.36, 880, 927 s.
Fine, H. 798.19
Finley, M. I. 502.43
Fischer, J. A. 379.6
Fischer, J. E. 461.29
Fischer, K. M. 865.54
Fishwick, D. 478.13
Fittschen, K. F. 441.40

Fitz, F. 395.113
Flamant, J. 188.77, 189.85, *223-242*, 237.6, 238.17, 294, *300*, 302, 303, 443 s., 777, 929.9
Fletcher, W. 166.50
Floriani Squarciapino, M. 185.11, 189.86.87
Foerster, W. 268.2, 849 s., 852 s., 859, 863.1-13.20.21, 864.22.23.26.27.29.34, 927
Fohrer, G. 652, 669.9.10, 849 s., 852 s., 859, 863.1-13.20.21, 864.22.23.26.27.29.34
Fonck, A. 812.13
Fontaine, J. 392.91, 399.146
Foucart, P. 464.113, 465.130, 478.11
Fraenkel, 560.26
Francis, E. D. 165.21.26.28, 188.74, 523.70
Frank, C. 604.68
Franke, H. 385.47
Frankfort, H. 630.19, 635, 645.17
Frazer, J. G. 1, 2, 466.156, 585, 604.82, 884, 913, 918
Fredouille, J. C. 192 s., 216.1
French, D. H. 502.43.45
Freuendorfer, J. 379.6, 393.101
Frey, J. B. 389.75
Frick, R. 380.9
Friedländer, M. 276
Frisk, H. 463.94
Fritz, G. 813.56
Froidefond, Ch. 700.59
Frolow, A. 397.134, 398.138
Frost, S. B. 629.6
Frye, R. N. 523.64
Furlani, G. 565, 567, 569, 601.3.4, 602.15, 603.45

Gadd, C. J. 603.35
Gaffron, H. G. 299.84
Gagé, J. 394.107, 397.135, 438.4, 439.11
Gager, J. G. 244
Galati, L. 385.44
von Gall, A. 745.4, 759
Gallini, C. 41
Gallo, D. *139-144*, 929.2
Gander, G. 388.72
Garcia y Bellido, A. 56
Garrod, H. W. 386.47
Garrucci, R. 561.41
Gasperini, L. 387.61
Gaster, M. 276, 281, 298.65, 814.86
Gaster, T. H. 609
Gatz, B. 424.67, 501.28
Gauckler, P. 644.2
Gauer, W. 441.40
Gaümann, N. 380.15, 830.3.9.11.14
Gawlikowski, M. 710, 722.7.8, 723.25.26.27.33.34, 724.39.41
Geffecken, J. 121.35, 747.25
van Gennep, A. 466.147
Gennrich, P. 393.103
Gentili, B. 328.23, 645.10
Gerhard, E. 465.133
Gernet, L. 268.1.2.4
Gershevitch, I. 219.78, 517.10, 521.45, 522.50, 523.64.68
Gewiess, J. 380.14
Gibson, J. C. L. 630.16.32
Giglioli, G. Q. 60
Gil, J. 383.23, 396.123
Gilbart Smyly, J. 560.18
Gilbert, G. 120.22
Gilbert, M. 252.36
Gilbert, O. 35, 93.4
Gingrich, W. 832.55
Giuffré Scibona, C. *552-561*
Giuliani, C. F. 95.30
Giversen, S. 831.30, 856, 864.45
Glotz, G. 633, 644.3.5
Gnecchi, F. 35
Gnilka, Ch. 25
Godet, P. 813.44.45.47.49
Goetze, A. 501.33
Goff, B. L. 699.22
Goguel, M. 389.77
Gonzáles-Ruiz, J. M. 379.6
Goodenough, E. R. 783, 785, 790, 792, 795, 797.4, 798.7.8.10.14, 799.21.22.24.25.26.30.34-37, 800.43.45.46.49-55, 823, 831.28.29.41
Goodhue, N. 52
Gordon, R. L. 164.15, 189.88, 516.3
Gössmann, F. 597, 606.139
Gouillard, J. 813.49.50
Grabar, A. 799.29
Graf, F. 328.13, 460.2, 462.45.63.64, 464.115.118.123.125, 466.152.159, 467.190
Graillot, G. 120.22
Graillot, H. 43, 93.1.2.6.11, 97.65.66.67, 98.93, 120.17.21, 269.19, 270.43, 272.67.70.74, 329.35, 477.2, 478.12, 479.20
Graindjean, Y. 329.29
Grandchamp, F. 388.70

Grant, M. 291, 439.10, 877.11
von Gräve, A. 52, 648
Gray, J. 630.20.28
Grayson, A. K. 602.26
Grégoire, H. 394.112
Green, A. R. W. 631.43
Greenfield, J. 746.16
Greeven, H. 825, 831.43
Gressmann, H. 745.9
Griffith, F. L. 28.1
Griffiths, J. Gwyn 29.21, 185.5.14, 186.34, *192-222*, 216.3.5.7.12.13.16, 217.18, 218.44.45.46.54.55.72, 285, 299.95.96.98.99, 329.31.32.33, 393.103, 439.15, 498.3, 536.1, 672, 697.3, 698.6.9, 699.27.31.34, 700.55.58, 866, 907, 921, 923 s.
Grillmeier, A. 396.122
Grimal, P. 462.50, 645.14
Grondijs, L. H. 396.122
Gros, A. 385.44
Gros, P. 36, 97.57
Grosjean, P. 387.59
Grossi Gondi, F. 139, 142.1, 143.4-7.19, 385.41
Grottanelli, C. 121, 470, 519.28, *523 s.*, *649-670*, 669.7.12.13, *815 s.*, 887, 888, 891, 896, 901 s., 929.12
Gschwind, K. 380.15
Guarducci, M. 7, 16.16.17, 24, 37, 40 s., 48, 82, 96.37, 97.43, *109-131*, 119.5.13, 120.26, 121.28-31.33.37, *121 s.*, *123-125*, 125.5, 126, 128-130, 131.3.5, 463.100, 724.50, 929.2
Guénon, R. 395.120
Guépin, J. P. 328.11
Guidoni, E. 398.139
Gundel, H. 188.69, 227
Gundel, W. 188.69
Gunkel, H. 667, 670.30
Güntert, H. 507, 518.17-20, 520.42-44
Gurney, O. R. 604.81, 629.7, 645.17
Guthrie, W. K. C. 185.12.13, 251.3, 461.11

Haardt, R. 864.36
Haarløv, B. 502.51
Hadot, P. 269.31
Hafner, G. 98.87
Hahn, W. T. 380.15
Haller, W. 379.5
Hamilton, J. D. B. 382.19
Hamman, A. 388.72
Hanell, K. 463.93
Hanfmann, G. M. A. 800.47.49
Hanson, J. H. 41
Harnack, A. 393.103, 834, 847
Harris, E. 550.23
Harris, J. R. 550.23
Harrison, J. 501.28, 913
Hauschild, W. D. 876.9, 878.25
Heichelheim, F. M. 650, 669.5
Heidel, A. 607.159
Heige, B. 382.19
Heilmeyer, W. D. 94.20
Heinen, H. 421.27
Heinrichs, A. 774.20
Heintz, J. G. 745.2
Heinze, R. 280, 297.33
Heiserman, A. 533, 537.13
Heintmüller, W. 822
Heitsch, E. 24, 30.37
Helm, R. 192, 697.2, 699.21
Hemberg, B. 185.3, 478.8, 551.87
Hempel, H. L. 391.89
Hempel, J. 385.47
Hengel, M. 751, 822, 824, 827, 831.26, 832.46.54
Henning, W. B. 281, 298.58
Henry, P. 270.35
Hepding, H. 257, 265, 268.13.14, 269.19.20, 271.54, 329.35, 477.2, 479.17.18.19, 500.22
Herbig, R. 219.81.82
Herdner, A. 619, 629.14, 630.17.18
Herkless, J. 814.58
Hermann, K. Fr. 478.11
Herrmann, L. 385.42
Herwegen, I. 396.126
Heuten, G. 270.36, 273
Higgins, R. A. 98.79
Hillis, W. B. 218.47
Hinnells, J. R. 186.30, 328.25, 329.28, *505 s.*, 516.4, 517.7, 748.58, 929.9
Hock, J. 381.19
Höfer, O. 549.19
Höffken, P. 744.2
Hoffmann, P. 379.5, 832.47
Hofmann, J. B. 138.13
Hoftijzer, Ch. 724.38
Hoheisel, K. 269.22
Holl, K. 30.41, 813.50
Hölsher, T. 439.12
Hopfner, Th. 17, 28.2, 143.16
Hornbostel, W. 143.9.17, 144.27
Horsley, R. A. 826, 828, 832.49.56

Hoven, R. 390.82
Huebner, H. 397.137
Huelsen, Ch. 35-37, 72, 76, 82, 94.20, 97.48, 144.26
Huffman, H. B. 669.25
Hultgård, A. 670, *734-752*, 745.2, 746.13-16.18, 747.28, 748.37-43, 760 s., 929.12
Humann, K. 523.60.62
Huveslin, H. 421.18
Huyben, J. 271.57

Iacono, V. 390.85
Ihm, M. 354, 366, 368 s., 385.42, 388.65.67, 392.91.93, 397.135
Imhof, M. 397.136
van Imschoot, P. 394.104
Inge, W. R. 813.39.41, 815.104
Ingholt, H. 722.13.16, 724.37.50
Instinsky, H. V. 421.23.24
Isac, D. 165.21
Ithuriague, J. 813.30
Iturgaiz, D. 392.91, 395.113

Jackson, H. 812.27
Jacobsen, Th. 602.23.25
Jacoby, F. 462.43, 647.55
Jaeger, W. 243, 251.1
Jafarey, A. 329.28
Jamar, A. 561.42
James, W. 803, 812.1.2.3.4, 813.46, 814.62, 815.121
Jameson, M. H. 463.79
Jannaccone, S. 268.11
Jansen, L. 746.13
du Jardin, L. 395.120
Jaubert, A. 746.13
Jean, F. J. 724.38
Jeanmaire, H. 185.13, 286, 327.8, 464.126, 465.129, 466.147, 503, 667, 669.28
Jensen, A. E. 299.89, 309, 327.3
de Jerphainion, G. 391.86
Jonas, H. 4, 175, 185.4.6, 186.19, 188.64.66, 234, 276, 283, 284, 296.6, 299.83.85.88.91, 825, 832.44, 921
Jongkees, J. H. 121.37
Josi, E. 116 s., 120.25, 388.66
Jounel, F. 398.138
Jucker, H. 177, 187.41
Jung, C. G. 327.3
Jungmann, J. A. 381.18, 391.86

Kaehler, H. 94.19, 391.86, 395.120
Kajanto, I. 383.26, 388.69, 389.75, 393.103, 394.106
Kaila, M. 138.17
Kákosy, I. 143.22, 209, 218.55
Kane, J. P. 185.16
Käsemann, E. 830.3.10.13
Kasper, H. 439.4
Kater-Sibbes, G. J. F. 97.71, 142.3, 144.26
Kaufmann, C. M. 385.41, 386.57
Keel, O. 698.16
Kellerhals, E. 815.105
Kellett, E. 813.33
Kenton, W. 29.22
Kerényi, K. 309, 327.3, 462.47.50.69, 464.116.117.119.122, 466.150.159.163, 467.174, 537, 698.3
Kern, O. 218.58, 565
Kerschensteiner, J. 243, 251.9
Khatchatrian, A. 392.91
Kilmartin, E. J. 381.18
Kippenberg, H. 748.50
Kirby, J. C. 831.42
Kirk, G. S. 588, 602.27, 603.45.48.49, 605.101.102
Kirsch, J. P. 386.57, 399.147
Kirschbaum, E. 396.121
Kitchen, K. A. 630.37
Kittel, G. 797.1
Klauser, Th. 398.144
Kleingünther, H. 501.28
Klijn, A. F. J. 877.12
Klingeschmitt, G. 521.45
Kloppenburg, B. 379.6
Knibb, M. A. 746.16
Knopf, R. 815.118
Koch, G. 644.9
Koenen, L. 745.6, 774.20
Kohler, H. 392.91
Kollwitz, J. 397.133
Konig, F. 602.13, 605.110.112, 607.163
Koppers, W. 276, 283 s., 296.3, 299.80, 889
Körte, A. 466.165
Koschorke, K. 851, 859, 863.15.17.18.19
Koster, W. J. W. 243, 251.10.12
Kötting, B. 382.21, 439.15
Krakowski, E. 813.37
Kramer, H. J. 251.18
Kramer, S. N. 584, 587 s., 602.22.24.25.32, 603.35, 605.91, 610, 629.7.12

Kraus, F. G. 586, 587 s., 603.41, 605.89.92-95.97, 610
Krautheimer, R. 398.139
Kristensen, B. W. 687
Kroll, J. 281, 290, 298.48.49.51.52, 398.146
Kropp, A. M. 876.1
Krueger, P. 774.4, 775
Kruse, H. 380.10
Kuenzle, P. 390.81
Kuiper, F. B. J. 521.45, 522.53
Kuss, O. 830.12.20, 831.39

Labarbe, J. 646.32
Labat, R. 237.14, 598, 603.44, 606.144, 607.153.155, 630.19.38
Labib, P. 877.11
La Bonnardière, A.-M. 270.51.57
de Labriolle, P. 270.33.39, 271.56, 387.59
Lacan, M. F. 379.6
Lacombrade, Chr. 251, 252.47.48.49
Laffranque, M. 280, 298.45
Lagrange, J. M. 1, 119.5, 120.16, 268.18, 271.62, 847.5
Lambert, W. G. 607.147.150.151.155
Lamboglia, N. 392.95
Lambrechts, P. 185.11, 187.55, 478.12.13, 499.14, 502.39, 633, 635, 644.4.5, 645.15.16
Lampe, G. W. H. 393.104
Lancel, S. 216.14
Lanciani, R. 58, 72, 144.26
Landi, C. 333, 346.2
Landsberger, B. 606.136
Lang, A. 299.79
Langdon, St. 589, 601.2, 602.32, 605.109
Langlois, V. 522.54
La Regina, A. 7, 16.18
Larsson, E. 380.15
Latte, K. 438.2, 439.11
Lavagne, H. 170, 186.31
Lavelle, L. 804, 812.15
Le Blant, E. 367, 388.67, 393.101, 394.112, 395.115, 396.125, 397.137
Leclerc, E. 165.32
Le Goff, J. 441.43
van der Leeuw, G. 269.24, 897
Le Gall, J. 170
Le Glay, M. 149, 165.28, 166.51, 299.106, 425, *427-444*, 438.1, 439.18.19, 440.22.25.31.37, *647-648*, 907, 917
Lehmann, K. 219.81, 633, 644.2.5
Leibovitch, J. 143.12
Leipoldt, J. 390.83.85, 398.145
Leisegang, H. 552, 559, 560.4
Leivestad, R. 389.77, 397.133
Le Landais, M. 271.58
Lentz, W. 537.15
Leon, H. J. 798.18.20, 799.24.32.36.37.39, 800.43.44.46.50
Lesko, L. H. 679, 698.17
Léveillé, M. 393.104
Levi, D. 143.21.23.24
Lévi-Strauss, Cl. 500.24, 605.99
Lewis, J. M. 666, 669.27
Lewis, N. 551.87
Lewy, H. 248, 294
Lidzbarski, M. 722.18
Liebermann, S. 809, 814.82
Liebeschuetz, J. H. W. G. 774.7
Liegle, J. 420.12, 439.1
Lietzmann, H. 818, 830.12
Lifshitz, B. 748.45
Liljeholm, A. F. 383.28
Lilliebjoern, H. 397.137
Lincoln, B. 221, *468 s.*, *505-526*, 517.8, 523.71, *725*, *761*, 929.10
Lindblom, J. 395.120
Ling, T. 380.10
Linssen, H. 387.59
Lipinsky, A. 398.138
Lipinsky, E. 647.66
Lissi Caronna, E. 6, 16.14, 30.36
Liver, R. 387.59
Liverani, M. 649, 669.4.21
Lobeck, A. 560.15
Lods, A. 812.19
van der Loeff, R. 461.15
Loewe, H. 814.85, 815.97
van der Lof, L. 774.19
Lohse, E. 821, 830.10, 831.23, 832.60
Lohmeyer, E. 831.39
Loi, V. 382.22, 388.71, 391.90
Loisy, A. 1, 175, 178 s., 186.20, 187.50, 268.17.18, 270.46, 273, 308, 327.2, 812.23-25, 885, 887, 897
Lommel, H. 315, 328.25, 517.5.10, 520.32.39.40.43, 521.45, 522.47.50
L'Orange, H. P. 180, 187.51, 188.62, 558
Lorentz, O. 630.15.41.45, 646.37, 647.60
Lorenz, Th. 441.40
de Lubac, H. 397.135
Lugli, G. 34, 97.73
Lugli, J. 35, 41, 42
Luiks, A. G. 390.85

Lundberg, P. 380.15, 393.98, 394.112, 396.124
Lupas, L. 394.112
Lyonnet, S. 380.15

Maag, V. 501.37
Macchioro, V. 1, 219.87, 220
Mackay, L. A. 216.14
Mac Rae, G. W. 855, 864.35
Maggi, A. M. 97.74
Magi, F. 119.2, 123, 125.1.4
Maguize, A. A. 388.70
Mahé, J. P. 29.31
Mahjoubi, A. 560.30
Maier, J. 282, 298.73
Maiuri, A. 219.82, 391.86
Malaise, M. 34, 53, 55, 57-65, 138.16, 143.25, 144.26, 185.3.14
Malten, L. 461.17
Manasse, E. M. 243 s., 251.11-14
Mannhardt, W. 466.156, 918
Mansuelli, G. A. 143.10
Marcadet, 813.48.50
Marec, E. 394.107
Margaliouth, D. S. 815.105.106
Margalit, B. 630.17
Marrou, H. J. 383.27, 394.107, 723.22
Martimort, A. G. 384.40
Martin, J. P. 389.75, 440.37
Martin-Achard, R. 379.4
Martini, C. 270.41.50
Marucchi, O. 119.5, 381.18, 383.23, 385.41.43, 386.52, 392.95, 393.101
Maser, P. 395.116, 396.122
Massimo, V. 142.2
Massan-Oursel, P. 813.34
Mastandrea, M. P. 23, 29.33, 290
Mattes, J. 327.8
Mattingly, H. 439.10
Matz, F. 142.2, 143.5.19
Maulvi, M. A. 814.71, 815.114
Mayrhofer, M. 519.29
Mazzarino, S. 41, 659, 669.16
Mbiti, J. S. 865.61.62
McCasland, S. V. 385.44
McKenzie, J. L. 631.49
Mearns, Ch. 746.16
Méautis, G. 280, 286, 297.36
Meeks, W. A. 329.37
Meier, C. A. 184.2
Mekler, S. 251.4
Mellaart, J. 502.41.44
Mellink, M. J. 502.42
Ménard, J. E. 863.14
Mendizábal, L. M. 388.72
Menoud, Ph. H. 379.2
Merkelbach, R. 138.6, 217.16, 285, 333, 346.3, 527-533, 535, 537, 700.63
Merlat, P. 543 s., 546, 549.2.4.7.16, 550.29.30.41.44.47.48.52, 551.74.85
du Mesnil du Buisson, R. 395.120, 719, 722.7, 724.35.43.50
Messina, G. 748.57, 759
Metzger, B. M. 381.19, 560.6
Metzger, H. 465.133, 560.19
Meyer, E. 758, 759
Meyer, M. W. 25, 30.39
Meyer, Ph. 813.51
Meyer, R. 631.49
Meuli, K. 281, 298.55
Michaelis, W. 395.120
Middleton, J. H. 95.26
Milik, J. T. 723.24.30, 746.15.16
Mirabella Roberti, M. 390.80
Mommsen, Th. 43 s., 774.4, 775
Mohrmann, Chr. 268.9, 391.86, 398.144
Moingt, J. 379.8
Mokri, M. 815.117.120
Mollard-Besques, S. 467.176
Möller-Bonwetsch, 813.43
Monceaux, P. 389.73, 394.106
Montelius, O. 395.120, 396.122
de Montfaucon, B. 142.2
Monti, S. 346.17
de Moor, J. C. 631.49, 647.50
Moortgat, A. 567, 601.12, 629.7
Morgan, M. G. 39, 41, 93.5
Morgenstern, J. 653, 669.11
Morenz, S. 695, 700.46.60
Moretti, L. 110, 112, 116, 119.2.5.10.13, 120.15.23.27
Morin, G. 396.126
Moule, C. F. D. 831.37
Moulinier, L. 185.12.13, 328.17
Moulton, J. H. 522.48
Moussy, Cl. 500.20
Mowinckel, S. 745.9, 797.2
Mueller, M. M. 398.144
Müller, D. H. 722.18
Munck, J. 876.2
Münster, M. 700.48.64
Mussies, G. 30.36, *156-167*, 929.2
Mylonas, G. E. 461.7, 462.57.58, 463.95-97.105, 464.113.114.116.120, 465.130.132.133
Mylonas, K. D. 478.7

Nash, E. 34-36, 49, 50, 58
Nauck, A. 303
Nauerth, Cl. 390.81
Neugebauer, O. 227
Nickelsburg, G. W. E. 379.4, 798.6
Nikiprowetzky, V. 747.24
Nikolainen, A. T. 390.83
Nikolasch, F. 393.98
Nilsson, M. P. 17, 28.7, 29.11.26, 131.4, 185.3.4.6.10, 186.17, 187.54, 214 s., 219.81, 268.18, 449, 461.15-18.33.35, 462.57.58.60.71, 463.80.88.91.93.98.100.103, 464.116.121.122.125, 465.132.133, 466.151.155.156.157.161, 467.170.175.178.179.182.183.187, 478.7.8, 549.19, 699.32, 831.30, 832.46, 911
Nock, A. D. 1, 11, 16.1, 17, 29.8.13.31, 30.41, 120.19, 143.21, 186.17, 205, 217.34, 218.53.56, 295, 329.41.42, 330.45, 381.19, 439.15.16, 499.11.15
Noetscher, Fr. 390.83
Noll, R. 439.21
Norden, E. 2, 235, 246, 252.29.33
Nottarp, H. 218.74
Ntedika, J. 379.7, 380.9
Nussbaum, O. 396.121
Nyberg, H. S. 281, 298.56.57, 521.45, 522.47.48

O'Dell, J. 746.13
Oepke, A. 878.30
Oesterley, W. 558, 561.35
Ogawa, H. 299.104
Oleyer, I. J. 380.13
O'Meara, J. J. 269.31
Onians, R. Br. 518.17
van Ooteghem, J. 56
O'Rahilly, C. 519.28
Orbe, A. 876.6
Orlinsky, H. 669.25
Otten, H. 501.33
Otto, E. 202, 205, 217.22.28.30
Otto, W. F. 912
Oxtoby, W. G. 629.4

Paci, G. 60
Paioni, G. 328.23, 645.10
Palache, J. L. 242, 278, 297.24
Paladino, I. 122, 502.48.49, *502 s.*, 630.22
Pallis, S. A. 601.2
Palmer, D. W. 387.58
Palmer, L. R. 461.10
Panciera, S. 6, 16.15, 30.36, 164.1.13.15, 165.22.35, 166.51, 167.62.63, 191, 328.26, 391.86, 440.33
Paratore, E. *333-350*, 346.17, 429, 439.19, 929.2
Paribeni, E. 98.87
Parke, H. W. 462.39, 500.21
Parlasca, K. 720, 724.47
Pastorino, A. 185.9, 258, 268.15, 272.73, 499.4.7, 644.5
Patillon, M. 252.39
Patton, W. M. 815.119
Pavan, M. 395.120
Pearson, A. C. 813.28.32
Pedersen, J. 651, 669.8
Peek, W. 125.8, 329.30
Pekáry, Th. 440.37
Pellegrino, M. 252.22, 382.21
Pensabene, P. 39 s., *68-108*, 93.1.14.15, 94.24, 95.28, 96.38.40, 97.54, 929.2
Pentikäinen, J. *525 s.*
Pépin, J. 190, 254, *256-275*, *273*, *274 s.*, 929.12
Perdrizet, P. 143.4.16, 346.15
Perler, O. 390.80
Perrin, Y. 440.36
Pesch, W. 383.25
Peterson, E. 291, 866.33
Pétrement, S. 867
Pettazzoni, R. XII, 1 s., 12, 16.3, 143.21, 276, 283 s., 296.4, 299.78, 382.19, 565, 601.1, 658, 667, 669.14, 670.32, 889 s., 912, 922
Pettinato, G. 606.140.141, 607.148.154.164
Picard, C. 139, 143.9
Picard, G. Ch. 391.86, 392.91, 499.14, 557, 560.13.29, 561.37
Piccaluga, G. 329.36, 347, *403-426*, 420.13.16, 432.62.63, 424.66-68.75.77.81, 425.88, 441, 442 s., 501.28, 621, 630.26, 634, 644.10, 645.12, 646.36.38.40, *648*, 898, *907 s.*, 913, 917, 929.8
Pietrangeli, C. 34, 47-52, 126, 131.1
Pietri, Ch. 398.143
Pighi, G. B. 390.80
Pikhaus, D. 386.58
Pinna, T. 385.41
Pinza, G. 72, 93.12, 94.20, 95.28
Pithou, P. 774.4, 775
Platner, S. B. 34, 42, 46 s., 49 s., 52, 56, 58, 63
Poetscher, W. 390.83

Pohlenz, M. 216.10, 380.8
Poinssot, L. 777
Pollack, A. J. 388.70
Popa, A. 550.52
Pope, M. 631.43
Porter, J. R. 831.35
Posener, G. 745.5
Postgate, J. M. 605.114
Pottier, E. 219.83
Pourrat, P. 814.63.67
Powell, E. 463.94
Prat, F. 844
Preisendantz, K. 17, 28.5, 29.19, 646.45. 47, 698.13
Pretchard, J. B. 237.14
Prévot, Fr. 387.64
Pringsheim, G. H. 465.133
Prückner, H. 465.141
Pruessner, J. 380.15, 381.17.19, 380.83, 393.103
Prümm, K. 1, 186.21.30, 187.44.56, 383. 22, 390.83, 629.5, *834-847*, 914.4, 927
Puchstein, O. 523.60.62
Puech, H. Ch. 1-3, 11, 16.2.5.6, 238.18, 876.2
Pugliese-Carratelli, G. 113, 119.12, 466. 149
Puhvel, J. 516.1

Quagliati, Q. 465.141
Quaegebeur, J. 700.51
Quasten, J. 398.146
Quilici, L. 98.85
Quilici Gigli, S. 98.85
Quispel, G. 279, 291, 297.30, 380.15, 858, 860, 864.33.48.49, 878.32

Rahner, K. 379.6, 380.11, 381.19, 382. 19, 390.82, 391.87, 395.118
Raoss, M. 394.112
Reardon, B. P. 534, 537.14
Redig de Campos, D. 29.23
Refoulé, F. 380.8
Rehork, J. 722.12
Reichelt, H. 522.49
Reijners, G. Q. 396.121.124, 397.135.137
Reil, J. 396.122
Reina, V. 93.12
Reinach, S. 168, 170
Reinach, Th. 241
Reinhardt, K. 280, 297.35
Reitzenstein, R. 2, 279, 283 s., 297.28.29, 298.54, 299.82, 390.85, 565, 692, 700.52. 62, 751, *834-847*, 847, 857 s., 864.50, 865.51, 889, 928
Renger, J. 587, 605.96
Rengstorf, K. H. 800.43
Renneteau, 813.48.50.55.56
Repges, W. 387.61
Rey-Coquais, J. P. 441.42
Ribichini, S. 630.35, *633-648*, 645.18.20. 23, 647.65, *648*, 905, 924, 929.10
Ribor, J. W. 631.43
Richard, J. Cl. 421.19, 424.75.76, 425.87
Richardson, N. J. 461.9, 462.48, 463.89, 464.105.111.112, 466.146, 467.177
van Richter, W. 35, 644.9
Ries, J. X, XIV, XVI s., 751, 760, *762-777*, 774.21, 880, 892, 901, 903, 929.12
Riesenfeld, H. 389.77
Rigaux, B. 380.10
Ring, G. C. 390.83
Rivière, J. 389.76
Rizza, G. 467.186
Rizzo, G. E. 98.76, 215, 219.88, 465.133
Robert, C. 644.9
Roberts, C. H. 745.6.8
Robinson, W. C. 379.2
Rochefort, G. 250 s., 252.46, 499.13
Rodriguez, E. 49, 51, 57 s.
Rogers, C. F. 392.91
Rogerson, J. W. 831.35
Rohde, E. 218.47, 276, 280 s., 298.53, 537, 667, 670.29
Rohling, J. H. 388.70
Roll, L. *538 s.*, *725*, 889 s., 891, 896, 900 s., 903
Romanelli, P. 40, 72, 78, 85, 93.1.7, 94. 22-24, 95.25.31, 96.41, 97.59
Ronconi, A. 189.85, 238.19
Rondet, H. 397.137
Ronzevalle, S. 722.16.18
van Roo, W. A. 388.72
Roques, R. 813.43
Rosa, P. 70, 72, 88, 93.13, 97.72
Rose, H. J. 116, 119.5
Rosenfield, J. M. 722.12
Ross, J. 385.42
Rostovtzeff, M. 219.87
Rordorf, W. 381.18
Rougé, J. 185.3
Rougier, L. 280, 287, 297.37
Rousseau, O. 380.15
Royce, J. 814.61
de Ru, G. 383.25

Rudolph, K. 282, 298.72.75, 629.3, 856-859, 860, 864.26.30.32.37.42.46.47, 867.52.53.55.60.61.64, 875, 877.22, 928
Ruggini, L. 329.42
Rugo, P. 375, 383.26, 394.113
Ruysschaert, J. 121.37

Sabbatucci, D. 327.7, 422.37, 501.37, 649, 669.1, 629.6
Saffrey, H. D. 252.42
Säflund, G. 95.32
Sandbach, F. H. 216.10
Sanders, G. *351-400*, 382.21, 383.25, 384.32-35, 389.73.76.77, 391.88, 394.112, 929.12
Sandy, G. N. 197 s., 216.13.15
Sandys, J. 208, 218.50
Sanie, S. 164.15
Sanmartin, J. 630.15.41.45, 646.37, 647.60
Sattler, H. 397.133
Savage, S. M. 52
Schachermeyer, F. 461.28
Schaeder, H. H. 281, 298.54.55
Schaefer, E. 397.135
Schazmann, P. 98.77
Schefold, K. 219.86
Scheftelowitz, I. 517.10, 518.17
Schenke, H. M. 279, 297.32, 293.84, 858, 864.36, 865.51.54, 869, 875, 876.2, 877.12.14.22, 928
Schieldrup, Th. 398.139
Schippa, F. 97.49
Schlier, H. 830.13, 832.48
Schlosser, W. 537.15
Schlumberger, D. 722.5.12, 723.35, 724.40
Schmidt, C. 297.13
Schmidt, H. 395.144, 774.20
Schmidt, W. 283
Schmithals, W. 858, 865.53
Schmoelders, A. 397.135
Schnabel, P. 599, 607.156-158, 724.35
Schnackenburg, R. 380.15, 698.17, 819, 830.15.16
Schnaufer, A. 501.28, 502.40
Schneider, A. M. 391.86
Schneider Graziosi, G. 93.13, 96.35
Schoenmetzer, A. 399.148
Scholem, G. 282, 298.68-71, 809, 814.82.84.85.89
Schreiber, G. 386.47
Schrot, G. 501.28
Schubert, V. 396.122
Schulze, W. 461.16.18
Schüpphaus, J. 746.13
Schütze, A. 187.56
Schwab, M. 814.83
Schwabl, H. 463.100, 466.144.162, 467.192
Schwarte, H. 385.47
Schwarzmann, H. 380.15
Schweitzer, A. 830.4.5.11.21
Schweizer, F. 860, 865.63
Schwertheim, E. 522.58.59, 523.60.61, 550.23
Scarpi, P. 466.153, 467.188, *470 s.*, 500.24, 648
Scolie, A. 698.4
Scott Ferguson, W. 245, 478.11
Scrinari, V. S. M. 467.186
Seeber, Ch. 204, 205, 217.27.29.31
Sell, E. 815.106
Sellin, E. 379.4
Semi, F. 383.23
Seston, W. 764, 767-769, 774.8.9.14
von Severus, S. 164.14
Sevrin, J. 878.27
Seyrig, H. 642, 647.53, 710, 722.6.7, 723.23.24.26.28.33.35, 724.36.37.50
Sfameni Gasparro, G. 16.20.26, *472-484*, 478.5.6.9.14.15, 479.16.21, 498.2, 499.8.10.12, 500.15.16.17, 501.31.34.35, 502.39, 551.87, 929.10
Shellrude, G. 864.40
Siber, P. 379.5, 819-821, 825, 830.17, 831.41
Siegert, F. 748.45
Simms, R. M. 461.37
Simon, E. 219.81.82, 914.1, 929.12
Simon, M. XII, 381.19, 382.21, 629.5, 747.29, 748.44.49a, *749-751*, *781-802*, 797.1, 799.28.34, *801 s.*, 896, 903 s., 905
Simonetti, M. 399.146, 877.13
Simoni, P. 299.102
Simonsen, D. 722.15, 723.21
Sint, J. 389.72
Skemp, J. B. 307.2
Smith, Jr. E. W. 216.12
Smily, J. G. 560.18
Snodgrass, A. M. 461.6
von Soden, W. 567, 570, 589-597, 605.105.107.108.111.114-118, 606.119-121.123.125-130.134.139.144, 607.153, 629.3
Söderström, I. 94.20
Soggin, A. 667, 670.31

Solari, A. 382.21
Solin, H. 123, *126-131*, 131.2.5, *132-138*, 138.8.14.17, 145, 929.2
Solmsen, F. 29.21
Somville, P. 500.25, 502.47
Soury, G. 280, 297.40
Sourvinou-Inwood, C. 465.141.142
Soyez, B. 645.23
Speidel, M. P. 47, 550.23
Speiser, E. A. 238.14, 602.26.28
Spoerri, W. 251.3.14.15
Spörlein, B. 830.11
Stade, K. 774.4
Staedler, E. 395.116, 396.122
Staerk, W. 381.19
Stambaugh, J. E. 143.9
Stanley, D. M. 379.5
Starcky, J. 724.50, 746.15
Stegemann, V. 390.82
Steinmann, E. 384.87
Steinwenter, A. 166.56
Stella, A. 461.10
Stendhal, Kr. 380.8
Stern, H. 270.45, 384.37
Stockmeier, P. 398.138
Stommel, E. 380.14, 385.47
Stone, M. 746.16
de Stoop, E. 774.19
Strack, H. 166.41
Ström, F. 518.21
Strömbäck, D. 518.21
Stuhlfauth, G. 391.86, 395.120
Styger, P. 392.95
Sukenik, E. L. 391.86, 631.43
Sulzberger, M. 395.120
Sutcliffe, E. F. 379.4
Swain, J. W. 759
Sweetman, W. 815.103.105.106.109-111.114
Sydenham, E. A. 97.62
Szoevèrffy, J. 398.138, 399.146

Tannehill, R. C. 380.15, 819, 830.10.14, 831.24
Tardieu, M. 877.12
Tarn, W. W. 439.15
Tatscheva-Hitova, M. 550.23
Teixidor, J. 244, 251.16.17, 649, 669.3, 723.24.33.34
Tescari, O. 338, 346.16
Testa, E. 396.120
Testard, M. 272.64
Testini, P. 385.41, 799.31
Theissen, G. 826 s., 832.50.51
Thieme, P. 329.28
Thillet, P. 245
Thoby, P. 369.122
Thomas, E. 698.11
Thomas, G. T. 501.27
Thompson, H. 28.1
Toebelmann, F. 94.20
de Tolnay, Ch. 29.23
Tolotti, Fr. 388.65, 398.140
Toporov, V. M. 516.1
Topperwein, E. 98.78
Torge, P. 379.4
Torres Rodríguez, C. 393.102
Tóth, I. 549.22
Toutain, J. 549.1
Toynbee, J. 219.82
Tran Tam Tinh, V. 186.31
Tresmontant, Cl. 380.8
Tucci, G. 876.2
Tuiteri, R. 98.82
Turcan, R. X, XIV, XVII, *173-191*, 185.15, 186.16.22.28, 187.37.45.49.51.53.57, 188.63.70.71.80.81.83, 189.91.94.99.100.101, *190*, 219.80, *220 s.*, 230, 237.11, 241, *253-255*, *272-274*, 299.109, 300.111, *300*, 303, 305, 307.1, 316, 329.28, *347-349*, 427, 500.26.27, 536.4.6, 537.8, 537, 555, 560.20, 644.15.25, 722.9, 723.22, 763, 774.6.12, 791, 799.23, 885 s., 887, 893, 895, 897, 899 s., 902 s., 906, 920-922, 929.4.9
Turchi, N. 1, 16.22.23.27, 120.14, 218.70.73, 565, 601.1, 912
Turner, V. W. 662, 669.19

Ucko, P. J. 502.43
van Unnik, W. C. 856, 864.43.44, 865.60
Usener, H. 500.22
Ussani, V. 333, 346.4

Väänänen, V. 138.7
Vacandard, E. 813.53
Vaida, G. 814.84
Vairel-Carron, H. 138
Valentini, P. 96.41
Vanden Berghe, L. 586, 605.90
Vasco Rocca, S. 144.26
de Vaux, R. 647.63
Vermaseren, M. J. XIII, 6, 17-30, 34, 35, 39, 41-43, 46, 86, 93.1.2.7, 96.36, 97.58.61.64.66.68, 164.11, 165.20-22, 166.36.38.40, 185.15, 186.27.30.35, 187.40.43-

47.56.59, 188.70.73, 189.97.98, 191, 210 s., 218.59.62-70.73.75, 219.80.90, 237.11, 241, 286 s., 299.102.107.108, 300.112, 302, 329.35, 382.20, 393.103, 477.2, 478.7.11, 498.2, 499.8.14, 500.16. 17, 516.2, 517.10.11, 561.47, 831.33, 900, 929.2
Vernant, P. 666, 669.26
Vernet, F. 813.52.55, 814.60
Vernière, Y. 299.101
Versnel, H. S. 66, 421.23.25, 442, *503 s.*, *524 s.*, 538, 725, 890 s., 896, *906 s.*, 925
Verzar, M. 94.21
Veyne, P. 441.43
Vicari, J. 723.26.29.33
Vidman, L. 56, 146 s., 149.5, 184.2, 387. 61, 830.21
Villette, J. 397.135
Visconti, C. C. 37, 46, 72
Viteau, J. 146.13
Vogel, C. 385.41, 393.102, 396.124
Vogliano, A. 112, 116, 119.5.8.10, 700. 63
Volgraff, C. W. 212, 465.129
Volk, H. 379.5
Volpe, R. 132, *145-155*, 929.2
Volz, P. 379.4, 745.9, 747.21, 797.3

Wagenvoort, H. 394.106
Wagner, G. 381.19, 817 s., 830.1.6.7.8. 12, 831.34, 927
Wahl, O. 294
Waldmann, H. 165.88, 189.96, 522.56. 58.59, 523.60-63
Wallach, L. 385.43, 387.64, 392.95
Walter, O. 98.86, 478.7
Walters, V. J. 188.60
Warnach, U. 380.15
Waszink, J. H. 304 s., 501.29
de Watteville, J. 381.18
de Weal, A. 384.40
Weber, A. 813.33.37
Weber, W. 140, 143.11.13.18.19
Wedderburn, A. J. M. *817-833*, 831.36, 927
Wehrhann-Stauch, L. 384.38
Wehrli, F. 280, 298.46
Weil, R. 814.85.86, 815.94.98.102
Weinreich, O. 17, 28.4, 30.39, 164.14
Wellhausen, J. 745.13
Wendland, P. 189.95, 268.2, 549.19
Wenley, R. M. 812.25
Werblowsky, R. J. Z. 814.93
Wessel, K. 396.122, 397.133
Wessely, C. 17, 28.1
West, A. B. 440.37
West, E. W. 297.10, 759
Wetter, G. 876.9
Weyman, C. 388.69
Wide, S. 461.15
Widengren, G. 237.2.3, 242, 278, 297.11, 514, 517.11, 522.48.57, 523.68.70, 631. 49, 698.15, 700.62, 748.58, 757 s., 759, 878.32
Wieland, F. 390.85
Wifall, W. 647.68
Wikander, S. 505, 516.3, 517.6, 520.43, 521.46, 523.68
Wilamowitz, U. 119.10, 658, 842, 847.3
Wilckens, U. 832.60
Will, E. 98.74, 477.3, 551.75, 647.62, 723.35, 724.36, 886
Willetts, R. F. 461.32, 465.143, 466.145
Wilpert, G. 379.7, 381.18, 383.40, 395. 119
Wilson, Mc L. R. 16.8, 831.31, *848-867*, 864.36, 865.56.57, 879, 893, 927 s.
Wiman, G. 383.28
van Winden, J. C. M. 252.23
Windisch, H. 393.101, 863.11
Wirth, K. H. 383.25
Wiseman, T. P. 54, 82, 96.39, 97.46
Wisse, F. 877.11.12, 878.27
Wissowa, G. 422.35
Witt, R. E. 218.62, 252.49
Wittmann, M. 196, 216.9, 333, 346.5
Wittman, W. 674, 698.7
Witzel, M. 603.32, 604.68
Wlosok, A. 878.9, 880.27
Wobbermin, G. 382.19
Wolf-Brinkmann, E. M. 700.42
Wollson, H. A. 380.8, 798.4.14, 800.55
Workman, H. 813.53
Wright, J. H. 467.195
Wünsch, R. 17, 29.12
Wuthnow, H. 119.9
Wyss, K. 499.11, 500.21.25
Wytzes, J. 269.27

Xella, P. *479 s.*, 523, *609-611*, 612, *614-632*, 629.13, 630.24.25.27.28.30.34.36, 641 s., 646, 647.58.59.61.65, 647, 649, 653, 727, 890, 898, 902, 905 s., 911, 924

Yamauchi, E. M. 865.50.53
Yarnold, E. 381.19

Youssef, H. 561.33
Yoyotte, J. 205, 700.47
Ysebaert, J. 393.103, 394.104.106.112, 876.9

Zaccagnini, C. 664, 669.21
Zaehner, R. C. 521.45, 522.48
Zandee, J. 629.5, 688
Zettinger, J. 392.94, 393.99, 395.114, 396.132
Ziegler, K. 499.7
Zimmern, H. 565-567, 569 s., 589 s., 595, 601.2.5.6-11, 602.18, 605.106.113, 606.131
Zöckler, O. 813.55, 814.68
Zotovic, L. 550.23
Zucchetti, G. 96.41
Zuntz, G. 206 s., 214, 217.41.42, 219.81.83.84, 220-222, 462.68, 465.141, 467.176